

# El historiador en el filósofo\*

Kevin Ríos Ospina\*\*



Recepción: 2 de septiembre de 2024

Aprobación: 14 de octubre de 2024

**Resumen.** Ríos Ospina, Kevin. *El historiador en el filósofo*. A cuarenta años del fallecimiento de Michel Foucault, resulta interesante conmemorarlo escuchándolo como los historiadores han enseñado a escuchar a los muertos: con los ojos. Me propongo abrir el presente texto a las experiencias que la obra de Foucault produce. Analizo la aporía que atravesó su aventura intelectual y me pregunto por las relaciones que se tejen entre la filosofía y la historia en su pensamiento. La tesis sostenida es que el historiador está en el filósofo *aporéticamente*. Asimismo, afirmo que la obra de Foucault no puede comprenderse si es abstraída de las condiciones que la hicieron posible. Para esto, de la mano de la historia intelectual, indago aquellas condiciones de posibilidad de su discurso; entre ellas, las controvertidas interacciones intelectuales que tuvo con sus contemporáneos.

**Palabras clave:** aporía, filosofía, Foucault, historia, paradoja.

**Abstract.** Ríos Ospina, Kevin. *The Historian in the Philosopher*. Forty years after the death of Michel Foucault, it is intriguing to commemorate him by listening as historians have taught us to listen to the dead—with our eyes. This text aims to open itself to the experiences that the French thinker's work produces. I analyze the aporia that pervaded his intellectual adventure

\* Este artículo se desprende de la tesis de Kevin Ríos Ospina, “El historiador en el filósofo. Estudio sobre las relaciones entre filosofía e historia en Michel Foucault”, tesis de Pregrado en Filosofía realizada en la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, 2024.

\*\* Licenciado en Filosofía con especialización en Pedagogía por la Universidad Católica Luis Amigó. Corrector de estilo independiente. kevin.riosp@amigo.edu.co

and inquire into the relationships woven between philosophy and history in his thought. The thesis sustained here is that the historian is *aporetically* present within the philosopher. Furthermore, I assert that Foucault's work cannot be understood if it is abstracted from the conditions that made it possible. To this end, guided by intellectual history, I explore the conditions of possibility for Foucault's discourse, including the controversial intellectual interactions he had with his contemporaries.

**Key words:** aporia, philosophy, Foucault, history, paradox. Foucault, Kant.

*Un étudiant: Vous considérez-vous comme un philosophe ou comme un historien? M. Foucault: Ni l'un ni l'autre.*

— MICHEL FOUCAULT<sup>1</sup>

*Nosotros no creemos en conceptos eternos, valores eternos, formas eternas, almas eternas; y la filosofía, en la medida que es ciencia y no legislación, sólo significa para nosotros la más amplia extensión del concepto de «historia».*

— FRIEDRICH NIETZSCHE<sup>2</sup>

## Introducción

A pocos meses de conmemorarse cuarenta años del fallecimiento de Michel Foucault, parece oportuno dirigir el pensamiento hacia aquello que le sobrevivió y que en vida le borró el rostro. Mientras que los críticos y eruditos se ensañan con la tarea de clausurar una obra que, como otras, está condenada a permanecer abierta<sup>3</sup> (buscando dar con

1. Michel Foucault, *Dits et Écrits, 1954–1988, tome III*, Gallimard, París, 1994, p. 466.

2. Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1882–1885). Volumen III*, Tecnos, Madrid, 2010, p. 832.

3. Si bien no es éste el espacio para desarrollar detalladamente una argumentación que dé cuenta de la paradoja de una *obra abierta*, es importante, al menos, tratar de esbozarla. En *¿Qué es un autor?* Foucault ya extraía todas las consecuencias derivadas de la muerte del autor, mostrando cómo una serie de conceptos como “obra” y “escritura” bloqueaban su completa asimilación. No obstante, estos interrogantes abiertos por el francés sobre la cuestión de la obra fueron encarados de lleno por otros contemporáneos suyos. Así, en *El susurro del lenguaje* Roland Barthes acuña el concepto “la muerte del autor” (retomado por el propio Foucault), del cual se desprende una de las características de una obra abierta: la inútil pretensión de descifrar el sentido. Muerto el autor que podía garantizar, de alguna manera, la explicación de lo que es transmitido en los signos, la obra se convierte en “texto”, es decir, en un tejido constituido de múltiples hilos y capas infinitas (esto es lo que Barthes llama “espacio estereográfico de la escritura” en *S/Z*). Por

una coherencia que lleve a una enseñanza unívoca y transmisible), el archivo de *libros-experiencia* —así se refería Foucault a sus propios trabajos— sigue llamando a la puerta del pensamiento; algo de otra parte lo fuerza a levantarse de su sarcófago, lo incita, lo excita. Cuestiones que se creían zanjadas aparecen abiertas, *aporéticas*, atormentando a los exégetas del mismo modo que la caja de pandora liberaba el peligro al abrirse. Como comenta Jacques Derrida,<sup>4</sup> las aporías son experiencias del *no-pasar*, del corte del camino, de la imposibilidad de éste. Pese a lo angustioso que pueda ser habitar un atolladero, detenerse ante las aporías, de lo que se trata es de no huir de ellas tratándolas de resolver, pero tampoco de resolverlas huyendo de ellas, sino de permanecer en ellas y hacer de su experiencia de imposibilidad la única experiencia de posibilidad. El presente artículo es, según la aporía, esa “manera oscura” de la experiencia de la que habla Derrida, de acuerdo con la experiencia de la parálisis, de la interrupción. Si la experiencia de la aporía es una ante las fronteras, los bordes, los márgenes, este texto se detiene ante las cuestiones que no pueden dejar de lado los asuntos del *reparto*: ¿la filosofía tiene *afuera*? ¿tiene *otros*? ¿tiene márgenes, bordes, delimitaciones, costas? ¿puede dar pasos más allá de ella? Si la respuesta fuese afirmativa, ¿cómo da la filosofía estos pasos y qué implicaciones tendría? Y si fuese negativa, ¿a qué se debe ese *no-pasar*? Si hay alguna obra en la que pueda experimentarse esta experiencia del *no-paso*, de la aporía, tal es la obra de Foucault.<sup>5</sup> La forma más

otro lado, Jacques Derrida, en *Márgenes de la filosofía*, en *De la gramatología* y en *La diseminación*, a través de una rehabilitación y generalización del concepto de escritura como huella (*Trace*), y leyendo a Condillac, muestra cómo la abertura de la obra puede ser pensada a partir del carácter iterable, citacional y de “huella” de la escritura, que en conjunto la hacen exceder su lugar de producción. Finalmente, también podría argumentarse que una obra está abierta por su carácter acontecimental, el cual, como ha mostrado Claude Romano en *Event and World* y *Event and Time*, se caracteriza por su *an-arquía* y su apertura al futuro. Además de estos bosquejos de argumentos, otro ejemplo de esta abertura en la obra es la reciente —y constante— publicación de manuscritos inéditos que el filósofo no publicó en vida y le sobrevivieron, como *Le discours philosophique*, en 2023, y *La constitution d'un transcendantal historique dans la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, en 2024.

4. Jacques Derrida, *Aporías. Morir-esperarse (en) «los límites de la verdad»*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 31.
5. En su primer curso acerca del “saber”, dedicado a Foucault, Gilles Deleuze sostiene dos cuestiones: 1) que la obra de Foucault es un recorrido con tres pasos y que, 2) para Foucault, el problema más urgente es “¿cómo pasar del otro lado? ¿cómo franquear la línea?”. Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault I*, Cactus, Buenos Aires, 2013, p. 94.

radical en la que puede darse cuenta de la imposibilidad del camino es la que manifiesta la pregunta siguiente: ¿es filósofo o historiador el autor francés? En su obra abundan motivos que suscitan tal aporía y su multiplicación indefinidamente. El propósito aquí es pensar y experimentar tal aporía en la producción de este autor; es decir, problematizar las relaciones entre filosofía e historia en él, dar cuenta de que esta *aporeticidad* se disemina tanto en su pensamiento como en el de sus exégetas que tratan de resolverlo buscando una coherencia.<sup>6</sup>

Javier Muguerza, en su prólogo a *Entre Casandra y Clío*, de Concha Roldán, comenta: “la filosofía de la historia ha contribuido, con más frecuencia de la tolerable, a poner en brete las buenas relaciones entre la historia y la filosofía”.<sup>7</sup> Si bien lo anterior sugiere que entre la filosofía y la historia las relaciones, generalmente, han sido complicadas, aporéticas, la aporía manifestada en la obra de Foucault, más que en otros autores, ha inquietado significativamente y por mucho tiempo a los estudiosos que han querido dar con una respuesta final. Dentro de la literatura especializada en Foucault, en medio de los intentos de dar con una coherencia final en su producción que pueda resolver la aporía, se identifican, entre muchos otros, los estudios de Paul Veyne,<sup>8</sup> quien veía en Foucault a un filósofo que revolucionó la tradicional historiografía de su tiempo a través de la filosofía; el de Jacques Le Goff,<sup>9</sup> quien encontraba en Foucault una filosofía de la historia ligada con la práctica de la disciplina histórica; los de François Dosse,<sup>10</sup> que

6. Ver las siguientes obras: James Miller, *La pasión de Michel Foucault*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1995; Frédéric Gros, *Michel Foucault*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007; Guillaume Le Blanc, *El pensamiento Foucault*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009; Paul Veyne, *Foucault. Pensamiento y vida*, Paidós, Barcelona, 2009; Arianna Sforzini, *Michel Foucault. Une pensée du corps*, Presses Universitaires de France, París, 2014; Tuillang Yuing Alfaro, *Tras lo singular. Foucault y el ejercicio del filosofar histórico*, Cenaltes Ediciones, Viña del Mar, Chile, 2017; y Adam Takács, *Foucault's Critical Philosophy of History. Unfolding the Present*, Lexington Books, Lanham, Maryland, 2024.

7. Concha Roldán, *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*, Akal, Madrid, 1997, p. 5.

8. Paul Veyne, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Alianza, Madrid, 1984; y Paul Veyne, *Foucault. Pensamiento y vida*.

9. Jacques Le Goff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Paidós, Barcelona, 1991.

10. François Dosse, *Historia del estructuralismo. El campo del signo 1945-1966*, Akal, Madrid, 2004; y François Dosse, *La saga des intellectuels français 1944-1989. II. L'avenir en miettes 1968-1989*, Gallimard, París, 2018.

ubican al francés en la intelectualidad social de su época; el de Clare O'Farrell,<sup>11</sup> que argumenta cómo en esta cuestión se juega la recepción de Foucault en Francia y Estados Unidos; los de Béatrice Han-Pile,<sup>12</sup> quien ve a Foucault como a un filósofo que, con la mutación a lo que él mismo nombró “Era de la Historia”, hace de los *a priori* kantianos no algo trascendental, universal y necesario, sino contingente, histórico, mutable. También se identifica el estudio de Gary Gutting,<sup>13</sup> quien aboga por un Foucault cuyo trabajo no es filosófico, sino *esencialmente* historiográfico; el de Amy Allen,<sup>14</sup> quien propone, contra algunos de los anteriores, que tal aporía pierde de vista el *punto crucial* de la obra foucaultiana, la cual es, para el autor, la historización del concepto moderno de Historia; el de Catherine Malabou,<sup>15</sup> quien muestra, en una relectura de Kant a través de la neurobiología, a un Foucault heredero del proyecto kantiano de la epigénesis, que ya abogaba por mostrar que lo trascendental (lo *a priori*) no es algo innato. Otros estudios son los de Gilles Deleuze,<sup>16</sup> que buscan al filósofo elevado sobre el historiador que reconstruye las formaciones históricas diseccionando las frases para dar con los enunciados, y, finalmente, el estudio de Adam Takács,<sup>17</sup> quien ve a Foucault como un niño travieso que juega al escondite con la filosofía y la historia. De la mano, a contrapelo y más allá de estos estudios —que muchas veces parecen cerrar el círculo de la cuestión— este artículo declara apresurada la clausura de la aporía. La tesis que se propone sustentar es que el círculo de la aporía —es decir, la cuestión

11. Clare O'Farrell, *Foucault. Historian or Philosopher?*, St. Martin's Press, Nueva York, 1989.

12. Béatrice Han-Pile, *Foucault's Critical Project. Between the Transcendental and the Historical*, Stanford University Press, Stanford, 2002; Béatrice Han-Pile, “Is early Foucault a historian? History, history and the analytic of finitude” en *Philosophy and Social Criticism*, Sage Publishing, Thousand Oaks, California, vol. 31, Nº 5-6, 2005, pp. 585-608.

13. Gary Gutting, “Foucault, Hegel and Philosophy” en O'Leary, Timothy y Falzon, Christopher (Eds.), *Foucault and philosophy*, Wiley-Blackwell, Nueva Jersey, 2010, pp. 17-35.

14. Amy Allen, “‘Psychoanalysis and Ethnology’ Revisited: Foucault historicization of history” en *The Southern Journal of Philosophy*, Universidad de Memphis, Memphis, Tennessee, Nº 55, 2017, pp. 31-46.

15. Catherine Malabou, *Before tomorrow. Epigenesis and rationality*, Polity Press, Cambridge, 2016.

16. Gilles Deleuze, *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987; Gilles Deleuze, *El saber...*; Gilles Deleuze, *El poder. Curso sobre Foucault II*, Cactus, Buenos Aires, 2014; Gilles Deleuze, *La subjetivación. Curso sobre Foucault III*, Cactus, Buenos Aires, 2015.

17. Adam Takács, *Foucault's Critical Philosophy...*

de si Foucault es historiador o filósofo (o de cómo se relacionan filosofía e historia en él)— no se deja cerrar fácilmente.

A lo largo de estas páginas se muestra cómo se destila de tal aporía la *paradoja de las inscripciones corporales* que explicitó Judith Butler, esto es, cómo tal cuestión constituye el estatuto *ambivalente* del cuerpo en Foucault. Se revela que la experiencia de la aporía, aquello que Han-Pile designa como *l'ontologie manquée* foucaultiana, abre en la experiencia del *no-paso* el paso a otro espacio, a un intersticio en el que las relaciones entre filosofía e historia en Foucault puedan ser pensadas de manera diferente, de manera aporética, pero no dilemática. Para esto, el método del que se sirve esta investigación es la *historia intelectual* desarrollada heterogéneamente, a partir del siglo XX, por diferentes autores y disciplinas. Siguiendo a Elías Palti, a pesar de la heterogeneidad fundamental, se puede dar cuenta de un cierto punto de contacto común subyacente a las distintas formas de historia intelectual, en el cual “se observa una suerte de movimiento estratégico que traslada el plano de la reflexión acerca de los discursos”.<sup>18</sup> La historia intelectual busca “traspasar el plano de los contenidos de los discursos para tratar de acceder a sus condiciones de posibilidad”.<sup>19</sup> Para evitar incurrir en errores en los que cayeron los estudios anteriores (por ejemplo, el de deshistorizar el pensamiento de Foucault y restringir su análisis a la inmanencia de su obra, esto es, a la interpretación *semántica* de lo que éste expuso), se toma la historia intelectual como la grilla de inteligibilidad para la investigación, ya que ésta permite comprender que, si bien es importante una interpretación de “lo que Foucault dijo”, a “esto que Foucault dijo” le subyacen “condiciones”, de múltiple y azarosa procedencia que “le hicieron posible decir lo que dijo” y que son difíciles de detectar si sólo se toma como referencia su obra teórica. Así,

18. Hugo Arturo Echeverría Cázares y Yanet Guzmán Toro, “Entrevista a Elías Palti. El estado de la historia intelectual en Latinoamérica” en *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, N° 70, 2019, pp. 175-194, p. 177.

19. *Idem*.

se llevará a cabo en las próximas páginas una arqueología, a la manera de Foucault, sobre él mismo, para dar cuenta de las condiciones de posibilidad sobre las que su pensamiento se sostiene.

En la primera sección se muestra cómo las controversias que atraviesan la aventura intelectual de Foucault son *condiciones de posibilidad* fundamentales para comprender cómo se relacionan la historia y la filosofía. En una segunda sección se discuten algunas interpretaciones que intentaron resolver aporías en la obra foucaultiana, como la interpretación de *la ontología del poder*. Este concepto es propuesto más adelante, mediante Deleuze y Nietzsche, por el filósofo Santiago Castro-Gómez en *Revoluciones sin sujeto*, señalando los problemas en los que incurre. Finalmente, en la tercera y última sección se esboza, siguiendo a Jacques Rancière, una manera diferente de comprender las relaciones entre la filosofía y la historia en Foucault, que permita a la aporía permanecer y no clausure la obra de éste sin perder de vista la historicidad de sus ideas.

### **Foucault, asesino de la historia**

A las preguntas ¿Foucault es historiador o filósofo? ¿cómo es la relación de Foucault con la historia? o ¿qué hace Foucault con la historia? podría responderse fácilmente recordando obras suyas como *Historia de la locura* o *Historia de la sexualidad*. Para algunos la historia que Foucault escribe y conjura en sus libros, desde este punto, no sería más que un método entre otros que lo situaría, incluso, del lado de los historiadores antes que del de los filósofos. Para otros la historia que aquél narra en sus textos incumple con el rigor exigido por la ciencia, situándolo del lado de los filósofos abusivos que se quieren meter en todo. No obstante, quedarse con este tipo de respuestas es permanecer a medio camino; es abstraer a Foucault de la historia que lo hizo posible; es nublar el acontecimiento, las continuidades y discontinuidades de sus conceptos. Cuando se asume que Foucault hizo un uso sin

reservas de la historia (o que llevó a cabo una perversión generalizada de ésta), cuando se da por sentado que en él la filosofía está ausente (o se piensa que es algo de orden inferior suyo), se deja de lado la complejidad de controversias e historias que atravesaron su aventura intelectual. Foucault estuvo entre la espada de los filósofos y la pared de los historiadores. Criticado por ambos lados de la trinchera, y en permanente enfrentamiento con ellos, emergieron las herramientas nombradas arqueología y genealogía. Si se busca comprender cómo es la relación del autor con la historia y cómo se vinculan historia y filosofía en su obra, es necesario enfrentarse al polvo del archivo de las controversias que hicieron posible el espacio de su obra en su época, es decir, analizar a Foucault con sus propias herramientas.

Al mismo tiempo que se constituían la arqueología y la genealogía Foucault tuvo que enfrentarse a las querellas que le reprochaban varios de sus contemporáneos: por un lado, filósofos adscritos al estructuralismo y al marxismo existencialista; por otro lado, los historiadores de los *Annales*, varios de ellos también de linaje marxista. Frente a Paul Veyne, quien en su libro *Foucault. Pensamiento y vida* prefirió olvidar “la crónica ya trasnochada de las malas relaciones de Foucault con los historiadores de su tiempo”,<sup>20</sup> se trata de recuperar en gran medida estas “viejas y trasnochadas historias” para comprender cómo es la relación entre Foucault y la *historia*.<sup>21</sup> Para lograr este cometido se recobran, por una parte y más que sus obras conceptuales, sus *Dits et Écrits*, pues ahí es factible rastrear los actores y los móviles de las polémicas que tuvo Foucault con sus críticos; y, por

20. Paul Veyne, *Foucault...*, p. 34.

21. Se sigue aquí la influencia de *Historia de la gubernamentalidad*, obra en la que el filósofo Santiago Castro-Gómez también desarrolla esta propuesta de recuperar las controversias de la obra de Foucault para comprender cómo éste modifica su concepción del poder (ver Santiago Castro-Gómez, *Historia de la gubernamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2016). Por su parte, Bruno Latour, en *Reensamblar lo social*, invita a pensar las *controversias* como material importante para la investigación, antes que concebirlas como obstáculos que entorpecen la comprensión. Ver Bruno Latour, *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*, Manantial, Buenos Aires, 2008.



otra parte, las memorias que rescataron varios de sus amigos en sus obras dedicadas a él (Veyne y Didier Eribon, por ejemplo), en las que se comentan los altercados que aquél sostuvo con sus contemporáneos, los cuales son una fuente ineludible para este procedimiento.

Como ya se expuso, la ubicación del hacer de Foucault entre el bando de los filósofos y el de los historiadores fue siempre problemática y ambivalente. Aquél habitaba el intersticio entre la filosofía y la historia, ese tercer espacio en el que el polvo y el soplo se confunden. Alguna vez confesó: “Mis libros no son unos tratados de filosofía ni unos estudios históricos; a lo más, unos fragmentos filosóficos en unos talleres históricos”.<sup>22</sup> A menudo los talleres de los historiadores reciben los fragmentos foucaultianos de manera indiferente y hostil, como atestigua Jacques Leonard: “cuando un filósofo interpela a los historiadores estos se preguntan si es un sabio suficiente[mente] erudito para atreverse a hablar”.<sup>23</sup> Por su parte, los filósofos no creen útiles los talleres históricos de Foucault en sus reflexiones especulativas, pues a ellos les basta con las teleologías de Hegel y de Marx, en las que la *historia* (los acontecimientos) sólo importa en la medida en que exprese los designios de la *Historia* (el destino, las leyes del devenir, la Providencia) o la acción motora de ésta, que es el hombre.

De acuerdo con Francisco Vázquez García, un primer acercamiento al estado de la cuestión, a las “trasnochadas” controversias, se encuentra entre la publicación de *Enfermedad mental y psicología*, en 1954, y la aparición de *Historia de la locura en la época clásica*, en 1961. Esto es, en primera instancia, porque en esos trabajos se juega la herencia de Georges Canguilhem, la cual comenta y profundiza Pierre Macherey;<sup>24</sup>

22. Michel Foucault y Jacques Leonard, *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1982, p. 57.

23. *Ibidem*, p. 7.

24. Pierre Macherey, *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2011.

así como la de Georges Dumézil,<sup>25</sup> rescatada y analizada por Vázquez García. En segunda instancia, porque alrededor de ese tiempo la recepción de *Historia de la locura* da lugar a los primeros encuentros entre Foucault y los historiadores de los *Annales*.<sup>26</sup> Como lo recuerda Veyne, por ese tiempo “Foucault esperaba ver cómo la escuela histórica francesa se mostraba receptiva a sus ideas”<sup>27</sup> y así encontrar a un grupo con quienes trabajar y discutir las últimas consecuencias de sus investigaciones. Desafortunadamente, para Foucault, narra Veyne, “esos historiadores estaban entonces muy ocupados con su propio proyecto”;<sup>28</sup> y los libros del francés no eran más que una distracción a partir de “problemas que no eran los suyos”.<sup>29</sup> Más aún, añade Veyne, a los historiadores de los *Annales* les parecía que “Foucault les pagaba en papel moneda filosófica, mientras ellos hablaban [...] de realidades”.<sup>30</sup> Así las cosas, Foucault, decepcionado por la actitud de los historiadores de los *Annales*, exclamó alguna vez en una de sus entrevistas:

Los historiadores han estado muy orgullosos, hace años, por descubrir que pueden hacer no solamente la historia de las batallas,

25. Como comenta Francisco Vázquez García en *Foucault y los historiadores: análisis de una coexistencia intelectual* (Universidad de Cádiz, Andalucía, 1987), la obra de Georges Dumézil fue de gran importancia. En vida Foucault y Dumézil fueron amigos muy cercanos, asegura Didier Eribon en *Foucault y sus contemporáneos*: “Dumézil (sic) conocía mil y una anécdotas sobre el pasado lejano de Foucault” (Nueva Visión, Buenos Aires, 1995, p. 27). Además —y esto lo reconoce el propio Foucault—, en los libros de Dumézil el filósofo francés “encontró [...] instrumentos teóricos que han sido decisivos en la formación de sus propios métodos de investigaciones y sus conceptos” (*ibidem*, p. 37).

26. Es importante señalar aquí que aquello nombrado como “Escuela de los *Annales*” no fue realmente una escuela homogénea, sino un movimiento heterogéneo. Frente a aquéllos que unifican sin reparo a los nuevos historiadores, el historiador Peter Burke replica que “esta visión estereotipada de la escuela de *Annales* ignora divergencias existentes entre miembros individuales del grupo [...]. Podría ser mejor hablar, no de una escuela, sino del movimiento de *Annales*”. Peter Burke, *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales: 1929-1989*, Gedisa, Barcelona, 1999, p. 12. No obstante, como expresa el propio Burke, a pesar de las divergencias entre esos historiadores, pueden identificarse ciertas “ideas rectoras” que comparten. Por ejemplo, una nueva forma de escribir la historia orientada a otros acontecimientos diferentes de la política y la religión; por otro lado, la interdisciplinariedad en la que el jardín de la historia se abre e interactúa con otros espacios. Para profundizar en este tema, ver Peter Burke, *La revolución historiográfica...*; Carlos Antonio Aguirre Rojas, *La historiografía en el siglo XX. Historia e historiadores entre 1848 y 2025?*, Prohistoria Ediciones, Rosario, Argentina, 2004; André Burguière, *La escuela de los Annales. Una historia intelectual*, PUV, Valencia, 2009.

27. Paul Veyne, *Foucault...*, p. 31.

28. *Idem*.

29. *Idem*.

30. *Idem*.

de los reyes y las instituciones, sino también de la economía. Helos ahí completamente deslumbrados porque los más atentos, entre ellos, les han enseñado que se podía hacer también la historia de los sentimientos, de los comportamientos, de los cuerpos. *Que la historia de Occidente sea indisociable de la manera como es producida la verdad e inscritos sus efectos, ellos lo comprenderán algún día. El espíritu viene bien a las chicas.*<sup>31</sup>

Siguiendo a Vázquez García, si bien *Historia de la locura* fue “ignorada por la intelectualidad marxista, denostada por un buen número de psiquiatras [...], no es cierto que los historiadores guardaran silencio al respecto”.<sup>32</sup> Una primera prueba de esto es que el historiador Philippe Ariès, fue quien, *deslumbrado*, editó y publicó el manuscrito de Foucault sobre la locura en la época clásica. Además, en una lista que “comenzaba a perfilarse bajo los nombres de Lévi-Strauss, Lacan, Barthes, Althusser, algunos pudieron recibir *Historia de la locura* como la primera aplicación del estructuralismo a la ciencia histórica”.<sup>33</sup> No obstante, y como lo que interesa por el momento son las controversias, la escuela de los *Annales* no iba a permanecer totalmente indiferente ante la aparición del texto de Foucault. Como relata Vázquez García, la recepción llevada a cabo por los *Annales* fue realizada por los historiadores Robert Mandrou (en primer lugar) y Fernand Braudel (posteriormente). En un artículo titulado “Trois clefs pour comprendre la folie à l’époque classique” (“Tres claves para comprender la locura en la época clásica”), publicado en 1962 en la revista de los *Annales*, Mandrou presenta su evaluación de la obra de Foucault. En ese texto, como apunta Vázquez García, la posición del historiador francés es “compleja, mezcla de reconocimiento y reticencias”;<sup>34</sup> se puede ver un reconocimiento, por parte de Mandrou, hacia la forma de escribir la historia que tiene Foucault (tan es así

31. Michel Foucault, *Dits et Écrits, 1954-1988, tome III*, pp. 257-258. Traducción y cursivas propias.

32. Francisco Vázquez García, *Foucault y los historiadores...*, p. 38.

33. *Idem*.

34. *Ibidem*, p. 40.

que lo apoda “escritor orquesta”), así como la satisfacción por una fuerte crítica al positivismo de la psiquiatría. Ahora bien, como ya se señalaba, el comentario de Mandrou no se limita al entusiasmado reconocimiento, pues también manifiesta varios reparos. Uno de ellos es la falta de una comprensión socioeconómica del fenómeno de la locura, como comenta Vázquez García: “Así, por ejemplo, Mandrou señala el silencio de *Historia de la locura* sobre el aflujo de pobres del campo a las ciudades, sobre el esfuerzo de las autoridades desde la creación de hospitales generales”.<sup>35</sup> Asimismo, Mandrou también reprocha a Foucault el alcance que da a las transformaciones que estudia. Según aquél, en la obra de éste se encuentra una “generalización abusiva propia de *filósofos*”,<sup>36</sup> en la que se comete el error de extrapolar los fenómenos mentales de los individuos a la sociedad.

En el caso de Braudel la admiración prevalece sobre la crítica. En respuesta al texto de Mandrou, aquél escribe un breve comentario en el que puede verse cómo recibe con entusiasmo la obra de Foucault: ve en él a un pionero del trabajo multidisciplinar al que aspiraban los trabajos de *psicología colectiva* impulsados por Lucien Febvre en los *Annales*. Por otra parte, la admiración de Braudel reside en la fuerza del concepto *se partager*, el cual significa que la constitución de la sociedad comienza a través del acto de repartir, de apartar aquello interno y *anormal* que le es constitutivo. Esta noción tan importante para el historiador de los *Annales*, si se revisan los trabajos de Braudel, está presente en su conocido libro *El mediterráneo* (en la que éste estudia la emergencia de la civilización ibérica entre los Reyes Católicos y Felipe II). Braudel llega, incluso, a recomendar la lectura de Foucault explícitamente en su obra *Las civilizaciones actuales*:

El libro apasionante y apasionado de Michel Foucault sobre la historia de la locura en la edad clásica [...]. Este texto, tan bello, merece

35. *Ibidem*, p. 41.

36. *Ibidem*, p. 42. Cursivas propias.

ser leído y releído. Una civilización sólo alcanza su verdad personal al rechazar lo que la molesta en la oscuridad de las tierras limítrofes y ya extranjeras. Su historia es la decantación, a lo largo de los siglos, de una personalidad colectiva, encajada, como toda personalidad individual, entre un destino consciente y claro y un destino oscuro e inconsciente, que sirve de base y de motivación al primero.<sup>37</sup>

En la estela de la recepción que hicieron Mandrou y Braudel de *Historia de la locura*, esta obra es reconocida como un momento importante y pionero en una sub-disciplina llamada *historia de las mentalidades* (Mandrou); o, como la llamará Jacques Le Goff, entre otros, la *nueva historia*. No obstante, también en aquel entonces otro joven historiador, Carlo Ginzburg (fuertemente vinculado a los *Annales*), en su obra *El queso y los gusanos* denuncia al filósofo francés por el olvido del *subalterno*. En efecto, Ginzburg le reprocha una “muda contemplación estetizante”<sup>38</sup> por su aparente interés en los “gestos y criterios de exclusión”, antes que los propios excluidos.

A pesar de que otros jóvenes historiadores (aparte de Ginzburg), como Roger Chartier, Pierre Nora y Paul Veyne,<sup>39</sup> seguían reiterando el “abuso filosófico” ya denunciado por Mandrou, la obra foucaultiana fue finalmente bien recibida. Así, por ejemplo, Jacques Revel,<sup>40</sup> Arlette Farge, Michel Perrot y el mismo Chartier se reconocieron herederos y tentados a implementar en sus trabajos las enseñanzas de Foucault.

Antes de continuar con otras controversias sobre la obra de Foucault y su relación con los historiadores, hemos de tener presente que, por el tiempo de la publicación de *Historia de la locura*, también Gaston Bachelard, Georges Canguilhem y Michel Serres celebraron y retomaron a Foucault

37. Fernand Braudel, *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social*, Tecnos, Madrid, 1993, p. 39.

38. Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Península, Barcelona, 2001, p. 17.

39. Aunque éste veía más bien en historia de la locura un trabajo serio y cuidadoso con el archivo, y que se cuidaba de caer en el anacronismo.

40. Quien defendió la obra de Foucault de las críticas antedichas.

en sus obras. Al respecto, comenta Vázquez García que, en una carta inédita, Bachelard “destaca su admiración por *Historia de la locura*, y la vinculación a sus análisis conceptuales con el propio psicoanálisis del conocimiento objetivo”.<sup>41</sup> Posteriormente, esta relación fructífera entre las obras de Foucault y Bachelard será profundizada y explicitada por Serres. En su *Hermes I*, por ejemplo, analiza cómo ambas posturas aportan a una arqueología de los saberes positivos, en la que las formaciones de saber, tales como la química (Bachelard) y la psiquiatría (Foucault), se muestran en su singularidad como expresiones de una experiencia del *inconsciente* del sujeto (por el lado de la alquimia) y de la experiencia del encierro y la exclusión (por el lado de la psiquiatría). Por su parte, Canguilhem, quien fue además el director del trabajo de aquella obra de Foucault, retomará, a su vez, los postulados de *Historia de la locura* para escribir *La monstruosidad y lo monstruoso*, obra en la que se dedica a analizar los fenómenos y los conceptos, precisamente, de la monstruosidad y lo monstruoso en la tradición filosófica. Hasta este momento todavía los intelectuales marxistas permanecían en silencio respecto a la obra de Foucault.

Otro momento importante dentro de la historia de estas controversias se halla cuando aparece el famoso texto *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, en 1966. Como enuncia Vázquez García, la importancia de este momento se debe a “la actualidad del saber en la dislocación, ante la penetración revolucionaria de los trabajos de Lévi-Strauss, Lacan, Barthes, Althusser, Benveniste [...] que trastocan el objeto de las ciencias humanas”.<sup>42</sup> Cuando Foucault escribe esta obra, cuyo título original era *Arqueología del estructuralismo*, se vive, precisamente, el auge del estructuralismo, esa “*Koiné* de toda una generación intelectual”,<sup>43</sup> en la que el campo lingüístico del signo saussureano y la aventura semiológica eran la moda. En aquel momento Foucault ya había dejado de ser hegeliano —por su lectura de Nietzsche— y estaba

41. Francisco Vázquez García, *Foucault y los historiadores...*, p. 46.

42. *Ibidem*, p. 65.

43. François Dosse, *Historia del estructuralismo...*, p. 13.

fascinado por lo que él nombró “el pensamiento del afuera”, en el que figuras como Maurice Blanchot, Pierre Klossowski, Georges Bataille, Raymond Roussel, entre otros, se manifestaban como exponentes de las consecuencias de la muerte de Dios y los apóstoles de la experiencia límite. Sobre la recepción anterior, que se ha visto más positiva, *Las palabras y las cosas* se mostrará como el reverso de *Historia de la locura*. Abundan, por este tiempo, las reticencias. Y encabezando la historia de estas *críticas monstruosas*, como sostiene Eribon,<sup>44</sup> está Jean-Paul Sartre. En palabras de François Dosse, “para triunfar, el estructuralismo debía, como en toda tragedia, *matar*”.<sup>45</sup> El blanco directo de la masacre de esta nueva *koiné* filosófica será, entonces, el existencialismo humanista, el cual Sartre lideraba con mucho orgullo. El fenomenólogo francés, si bien fue el centro de muchas críticas, fue asimismo quien criticó más severamente a Foucault cuando apareció *Las palabras y las cosas*. En una entrevista con Bernard Pingaud, Sartre asegura que aquél ofrece:

[...] una geología: la serie de estratos sucesivos que forman nuestro suelo. Cada uno de estos estratos define la posible condición de un cierto tipo de pensamiento que triunfó durante un cierto período. Pero Foucault no nos dice lo que sería más interesante: cómo se construye cada pensamiento a partir de estas condiciones, o cómo los hombres pasan de un pensamiento al otro. Para hacer eso, tendría que interponer la praxis, por lo tanto, la historia: y eso es precisamente lo que niega.<sup>46</sup>

Totalmente irónico, Foucault aparece a los ojos de Sartre negando aquello de lo que parte: *la historia*. ¿Tiene razón Sartre? ¿Es Foucault el último gesto que la burguesía tiene para protegerse de Marx? Aparece nuevamente la pregunta: ¿cómo se relaciona Foucault con la historia?

44. Se utiliza esta expresión como lo hace Eribon en *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Este autor se sirve de ella —también empleada algunas veces por Foucault— para referirse a quienes lo criticaban con agresividad e ingenuidad nerviosa características. Ver Didier Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995.

45. François Dosse, *Historia del estructuralismo...*, p. 19. Cursivas propias.

46. Jean-Paul Sartre, *Entrevistas*, Ennegativo Ediciones, Medellín, 2019, p. 61.

En la misma línea que Sartre, Henri Lefebvre y Roger Garaudy “reconocen en la arqueología la conjura anti-histórica derivada del estructuralismo”,<sup>47</sup> en la que las investigaciones de Foucault se muestran como una “heterodoxia del saber histórico”<sup>48</sup> y en la que no hay sujeto ni fin, como asegura Althusser. Desde una posición marxista, el también historiador vinculado a la escuela de los *Annales*, Pierre Vilar, rechazó el libro de Foucault. Su crítica se reduce a un dominio específico y muy querido por los marxistas: *el pensamiento económico* y los procesos sociales asociados a él. Vilar centra su crítica sobre todo en aquellos capítulos dedicados al *análisis de las riquezas*, a *la moneda en la época renacentista* y a *la economía política* de la modernidad. Para este autor, en relato de Vázquez García, Foucault tiene problemas con la documentación cuando, según éste, escoge antologías limitadas de clásicos de la economía, cuando elige analizar textos de traducciones poco fiables y cuando olvida unos textos por otros. Así, para Vilar, Foucault cae en el *galocentrismo*. Otra de sus críticas radica en la periodización que sugiere Foucault en su obra. Para el escudero de los *Annales* la delimitación del tiempo, de las *epistemes* analizadas en *Las palabras y las cosas* “es confusa, sus alusiones a la coyuntura son imprecisas; atribuye a la exclusividad de problemas a marcos limitados de época teniendo de hecho una prolongada proyección cronológica”.<sup>49</sup> Contra la letra de Foucault en su escritura de la historia de *lo mismo*, Vilar le reprocha los lirismos, en los que “abunda en el juego metafórico para mostrar diferencias conceptuales [...]; hace pasar la belleza literaria por el rigor del análisis”.<sup>50</sup> En lo que respecta al método, éste también critica a Foucault por su rechazo a *la historia de las ideas*. Según él, “ningún historiador serio [...] puede discutir con ella”.<sup>51</sup> Finalmente, Vilar termina del lado de los intelectuales marxistas cuando, en su última crítica contra el francés,

47. Francisco Vázquez García, *Foucault y los historiadores...*, p. 75.

48. *Idem*.

49. *Ibidem*, p. 79.

50. *Idem*.

51. *Idem*.



se muestra inconforme al verlo poner a Marx como un perpetuador y continuador de la episteme clásica decimonónica.

*Las palabras y las cosas* fue una obra recibida, por este tiempo, de manera más negativa que positiva, contrario a lo sucedido con textos foucaultianos anteriores. La pléyade de intelectuales marxistas e historiadores de los *Annales* atacó a Foucault al unísono y sin reparo alguno. Antes que inspirarse en los hallazgos de sus herramientas para sus investigaciones, despreciaron sin más sus teorías y se escandalizaron por sus consecuencias.

Una última importante controversia para comprender qué pasa entre Foucault y la historia se sitúa entre el estreno de la lección inaugural en el Collège de France, el *Orden del discurso*, en 1970, y la publicación de *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, en 1975. Ya por este tiempo Foucault había afilado su sable para responder a las críticas. Nace con esto la *genealogía*, que se propone analizar la vinculación entre el saber y el poder. *Vigilar y castigar* aparece como un trabajo cultivado y renovado por la genealogía nietzscheana, en la que los discursos se convierten en prácticas que, a su vez, conforman dispositivos. Aquí va apareciendo el cuerpo con toda su potencia como objeto histórico. Este trabajo fue notablemente importante para la historiografía de los *Annales*, ya que, por un lado, Foucault se sirvió de muchas de las investigaciones hechas en esta escuela; y, por otro lado, a pocos días de salir, tuvo una repercusión tal que las entrevistas abundaron y el interés de los historiadores se disparó. Al año siguiente de *Vigilar y castigar*, Foucault dio a luz también la publicación de los *Annales historiques de la Révolution française*, texto en el que fue incluido un trabajo del historiador Jacques Leonard sobre la obra foucaultiana, el cual abrirá un fuerte debate.

El debate entre Leonard y Foucault es una controversia importante y compleja de analizar. Para empezar, la posición de Leonard sugiere

servirse de la prudencia, pero no será más que falsa modestia que caerá más rápido que un castillo de naipes. Inmediatamente, luego de su presentación, este historiador, este peón cuya tarea será defender el honor de su disciplina y a sus hermanos de los *Annales*, procede a esbozar una serie de críticas contra el último libro de Foucault. Para el caballero de los *Annales*, éste no es más que un precoz cualquiera: “El Sr. Foucault recorre tres siglos, a rienda suelta, como un caballero bárbaro. Quema la estepa sin menor precaución”.<sup>52</sup> Refiriéndose al método y al estilo de Foucault, Leonard también golpeará con sus críticas: no se “acaba de saber si el Sr. Foucault describe una maquinaria o denuncia una maquinación”.<sup>53</sup> El uso constante de la forma impersonal en la escritura lo conduce a pensar en un “mundo kafkiano”<sup>54</sup> en el que funciona “una maquinaria sin mecánico”.<sup>55</sup> Leonard busca un culpable, un protagonista donde no lo hay; no al menos en la manera en que se lo plantea. Para este historiador el dispositivo que explica Foucault “ya no es el resultado de una disposición de elementos efectuada por los hombres”.<sup>56</sup> Asimismo, según él, al francés le faltó “respirar el polvo de los manuscritos”<sup>57</sup> y, además, olvidó recurrir a otros documentos. Leonard señala que entre los documentos elegidos por Foucault —y otros que eligieron otros historiadores— existen tensiones: “sorprende [...] que el Sr. Foucault no insista [...] respecto a la herencia religiosa en la empresa de amaestramiento y de condicionamiento que pretende describir”.<sup>58</sup> Precocidad, desconocimiento de las acciones del hombre y falta de conocimiento son las críticas del caballero de los *Annales* contra Foucault, quien, de todos los caballeros posibles, podría emparentarse, quizás, con don Quijote.

52. Michel Foucault y Jacques Leonard, *La imposible prisión...*, p. 8.

53. *Ibidem*, p. 14.

54. *Ibidem*, p. 16.

55. *Idem*.

56. *Ibidem*, p. 17.

57. *Ibidem*, p. 7.

58. *Ibidem*, p. 13.

Leonard, varias veces, elogia la prosa de Foucault: “Este escritor, a diferencia de algunos otros grandes cerebros, practica un arte de un clasicismo deslumbrante”.<sup>59</sup> Añade: “Foucault sobresale tanto en lo concreto como en la teoría; presenta incluso sus exageraciones abstractas con la suficiente fuerza como para sentir la tentación de darle la razón sin tomarse el tiempo de clasificar la realidad de las cosas; lo verosímil [...] puede dominar en última instancia sobre lo verídico”.<sup>60</sup> Sobre este elogio, sin embargo, también elabora otra crítica: Foucault, concentrado en el cuidado de su prosa, descuida la *verdad, lo científico*.<sup>61</sup> Para Leonard la historia tiene que separarse a toda costa de la literatura, pues ésta descuida los hechos. La obra de Foucault es finalmente “una hermosa construcción intelectual” en la que “la rigurosa exactitud de los hechos importa menos”.<sup>62</sup>

Las palabras de Leonard merecieron la respuesta del filósofo francés. De sátira en sátira, éste responde a aquél la caricatura que le hizo: “el Sr. Leonard [...] al conferir a su historiador imaginario muchos errores, tal vez ha hecho un poco fácil la tarea de la réplica”.<sup>63</sup> Ahora Foucault sentencia a Leonard por no hacer más que crearse un hombre de paja, el cual suple a Foucault para desplegar sus críticas. A los ojos de este último, el caballero de la exactitud, encargado de representar a los *Annales*, no logra comprender lo que se quiere decir. Así, Leonard (quien reprochaba la

59. *Ibidem*, p. 19.

60. *Idem*.

61. Podría ubicarse a Foucault también entre la revolución producida en la narración de la historia. Como ha mostrado Jacques Rancière en *Los nombres de la historia*, en la historia de la narración de la historia hubo por igual una muerte literaria: la historia, que era antes una narración de acontecimientos dignos que les sucedían a sujetos con nombres propios específicos, por consecuencia de la revolución de la era científica y democrática se desplazó a estos últimos en beneficio de la vida de los sujetos anónimos. Asimismo, en este texto Rancière muestra que, con el nacimiento de la ciencia moderna y la incorporación de la poética de Aristóteles, se presentó el problema de la verosimilitud de lo escrito a partir de lo sucedido en el mundo. Como comenta este mismo autor, la historia, a través de “procedimientos literarios [...], se sustrae a la literatura, se da un estatuto de ciencia y lo significa”. Jacques Rancière, *Los nombres de la historia. Una poética del saber*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993, p. 17. Así, Foucault, que había empezado a escribir la vida de los anónimos e infames de la historia, reniega de la neutralización de los excesos de palabra, llevada a cabo por la ciencia historiográfica.

62. Michel Foucault y Jacques Leonard, *La imposible prisión...*, p. 19.

63. *Ibidem*, p. 39.

periodización de Foucault) confundía el problema con la periodización, confundía lo que tenía que ser explicado con aquello que explica, así como el objeto de estudio con la tesis. El caballero de la exactitud, burlado por el Quijote, confunde el polvo con las nubes.

¿A dónde lleva todo esto finalmente? Alrededor de los años en los que se dieron estas controversias, en las que se han dejado apreciar, en la medida de lo posible, los discursos de los actores, Foucault ofreció varias entrevistas de las que quedan nociones no tenidas en cuenta en los estudios de su obra y que motivan el ensamblaje de esta historia. Por ejemplo, en una entrevista con Pablo Caruso, en 1967, el francés expresa lo siguiente:

[...] es curioso ver cómo en Francia, y muy en particular quienes no son historiadores, han sido incapaces de reconocer en mi último libro, un libro de historia. [...] los no historiadores pretendieron que era un libro destinado a negar la historia, a suprimir la historia, a clausurar la historia. Esa actitud depende de probablemente de la concepción un poco simplista que tienen de esa disciplina. Para ellos la historia es en esencia un conjunto que deben [sic] seguir en primer lugar una linealidad bien definida [...] según una evolución engañosa. En segundo lugar, siguen concibiendo la historia [...] como una dialéctica entre una conciencia individual y libre y la totalidad del mundo humano inmerso en su pesadez y su opacidad.<sup>64</sup>

Se puede ver aquí que Foucault comprende que la recepción negativa de sus libros se debe a una idea fetichizada de la historia, un muerto viviente que sigue acechando su tiempo, del cual “hay que precaverse”<sup>65</sup> y al cual hay que enterrar.<sup>66</sup> En otra entrevista con Jean-Pierre Elkabbach comenta Foucault que existe en la filosofía una “especie de mito”<sup>67</sup> de la historia, por

64. Michel Foucault, ¿Qué es usted, profesor Foucault? *Sobre la arqueología y su método*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013, p. 88.

65. *Idem*.

66. Paul Veyne estaba de acuerdo con que, para Foucault, la historia es el cementerio de las verdades del ayer. “Es verdad que Foucault consideraba el pasado como un cementerio de verdades, pero ello no lo llevaba a la amarga conclusión de que todo es vanidad, sino a la posibilidad del devenir”. Paul Veyne, *Foucault...*, p. 49.

67. Michel Foucault, ¿Qué es usted, profesor Foucault?..., p. 124.

el cual se concibe ésta como “una suerte de continuidad grande y vasta en la que se entrelazan la libertad de los individuos y las determinaciones económicas o sociales”.<sup>68</sup> Este mito, además, cuando es cuestionado, nombrado o tocado hace a la “buena gente [...] gritar que han violado o asesinado a la historia”.<sup>69</sup> ¿Por qué pasa esto? ¿Por qué si ya se había puesto fin a este mito con Marc Bloch y Lucien Febvre? Foucault sugiere que quizá se deba a que “los filósofos son en general muy ignorantes de todas las disciplinas que no son las suyas”.<sup>70</sup>

En otra entrevista con Raymond Bellour, Foucault manifiesta que “la historia resultó ser el objeto de una curiosa sacralización”.<sup>71</sup> Para algunos —muchos, mejor dicho— intelectuales de la época, la historia no era más que “el último refugio de la dialéctica”.<sup>72</sup> Frente a estos mitos y sacralizaciones Foucault sólo quiere una cosa: “ese mito filosófico que me acusan de haber matado, y bien, si lo maté estoy encantado. Era precisamente eso lo que quería matar, y no, en absoluto, la historia en general”.<sup>73</sup> Se va perfilando así su relación con la historia. Foucault es el asesino de la historia, el sepulturero de la Historia. ¿De cuál Historia? Por un lado, la historia de los filósofos, lo que se conoce como filosofía de la Historia, la cual viene de san Agustín, pasando por Kant y Hegel, hasta Marx y Fukuyama, y en la que el filósofo se convierte en profeta.<sup>74</sup> En términos de François Hartog, en *Regímenes de historicidad*, es lo que se conoce como *cronosofía*,<sup>75</sup> un discurso de la temporalidad,

68. *Idem*.

69. *Idem*.

70. *Idem*.

71. *Ibidem*, p. 154.

72. *Idem*.

73. *Ibidem*, p. 124.

74. Como ha mostrado ampliamente Karl Löwith en *El sentido de la Historia*, “la filosofía de la Historia depende enteramente de la teología de la Historia”. Karl Löwith, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Aguilar, Madrid, 1956, p. 7.

75. El concepto de “cronosofía” como tal no fue acuñado en primer lugar por Hartog, sino por Krzysztof Pomian, filósofo e historiador franco-polaco. En *L'ordre du temps* comenta que este concepto “define, según los casos, la topología del tiempo global de la vida individual, de la historia del hombre o la de los seres vivos, de la tierra, del universo, es decir, las relaciones entre el presente, el pasado y el futuro, y más particularmente entre el pasado lejano y el futuro lejano”. Krzysztof Pomian, *L'ordre du temps*, Gallimard, París, 1984, p. VI. Traducción propia.

“mezclas de profecías y periodizaciones [...] movidas por interrogantes en torno al porvenir [...] que han buscado de manera fundamental aprehender las relaciones entre el pasado y el futuro; descubrirlas, fijarlas: dominarlas, para comprender y prever”.<sup>76</sup> Ahora bien, por otro lado, el francés también mata la historia de algunos historiadores que tienen inconscientemente una *cronosofía* (*filosofía salvaje*, en términos de Rancière) que condiciona sus metodologías.

Si bien los historiadores de los *Annales* no se dejan reducir fácilmente a un despliegue homogéneo —como bien lo han mostrado Peter Burke y Carlos Aguirre Rojas—, Foucault identifica un terreno común en el que los historiadores y los filósofos coinciden: la fetichización de una idea de historia, esto es, la cronosofía, ese anhelo *casándrico* de dar con una constante en despliegue, una teleología en la que el futuro y el pasado son de suyo cerrados, lineales y anticipables. No sólo es problemática la concepción de la historia como la realización de la dialéctica en la que se puede dar cuenta el paso del hombre, sino también lo es aquella tradicional que supone un modelo causa-efecto a través de los hechos estudiados. Veyne supo muy bien dar cuenta de esto al afirmar que “Foucault suprime las trivialidades reconfortantes, los objetos naturales en su horizonte de racionalidad prometedora, para devolver a la realidad, la única verdadera, la nuestra, su originalidad irracional, *rara*, inquietante, histórica”.<sup>77</sup> Recuérdese que, además, en su debate con Leonard, Foucault aboga en nombre de una desmultiplicación causal que le permita ver los acontecimientos en su singularidad. Y si bien, como él mismo defiende, “la historia no se mata”, hay concepciones de ella que sí es posible asesinar; por eso sentencia finalmente: “matar la historia para filósofos, eso sí, decididamente quiero matarla”.<sup>78</sup> Como han señalado Villacañas Berlanga

76. François Hartog, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, 2007, p. 32.

77. Paul Veyne, *Cómo se escribe la historia...*, p. 238. Cursivas propias.

78. Michel Foucault, ¿Qué es usted, profesor Foucault?..., p. 124.

y Castro Orellana, “Foucault revoluciona el saber histórico y el saber filosófico a la vez, porque conduce hasta sus últimas consecuencias la historización radical”.<sup>79</sup> No obstante, no hay que apresurarse.

Ahora bien, Foucault no mata la historia él solo, aislado de otras formaciones discursivas. Las controversias en la aventura intelectual no dan cuenta por sí solas de cómo es posible la aporía entre el historiador y el filósofo en Foucault. Hay una ruptura conceptual más profunda que condiciona la posibilidad de un pensamiento como el suyo. El asesinato de la *Historia* tiene una historia. Si bien todo lo dicho anteriormente es una parte de esta historia, se puede ir más allá para dar con otras aristas de gran relevancia que, a su vez, permiten comprender mejor lo hasta ahora expuesto. En *Arqueología del saber e historia intelectual* Palti se ha encargado de mostrar el suelo epistémico, es decir, las condiciones de posibilidad que subyacen a la aparición del proyecto foucaultiano de una arqueología del saber. Apunta Palti que en el proyecto de una arqueología del saber se puede encontrar un “doble rechazo al estructuralismo y a la fenomenología”,<sup>80</sup> que está vinculado con una ruptura conceptual producida a fines del siglo XIX en las visiones teleológicas y evolucionistas de la historia. A este cambio conceptual lo llama *Era de las Formas*.<sup>81</sup> A ésta se contrapone la *Era de la Historia*, que Foucault trabajó en *Las palabras y las cosas*.<sup>82</sup> Pareció inadvertida por él, comenta Palti, pues al francés le dio la impresión de que la *Era de la Historia* se había mantenido hasta su presente. Esta *Era de las Formas* introduce en el campo del saber una experiencia más radical de la temporalidad fundamentada sobre la existencia de rupturas y discontinuidades. Se caracteriza por responder al

79. José Luis Villacañas Berlanga, Rodrigo Castro Orellana y Miguel Morey Farré, *Foucault y la historia de la filosofía*, Dado Ediciones, Madrid, 2018, p. 8.

80. Elías José Palti, “Arqueología del saber e historia intelectual: más allá del estructuralismo y la fenomenología” en *Revista de Historia de América*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, N° 166, septiembre/diciembre de 2023, pp. 9-30, p. 21.

81. Elías José Palti, “El renacimiento de la escena trágica y la emergencia de lo político como problema conceptual” en Elías José Palti, *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2018, pp. 191-265.

82. Michel Foucault, “Los límites de la representación” en Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 2018, pp. 231-257.

desafío de dar con el nóumeno kantiano —ante el cual la fenomenología y el estructuralismo serán las empresas más paradigmáticas para hacerle frente— a través de la bifurcación de la relación entre las *estructuras* y la *subjetividad trascendental* (las primeras, supuestamente autorreguladas; la segunda, como la razón de la discontinuidad, la regulación de la estructura y el agente del cambio). Muestra Palti que el proyecto de Foucault se inscribe dentro de este cambio desde la manera en la que formula su proyecto como un intento de responder al dilema que enfrentaba el estructuralismo con la fenomenología. Frente al “retorno de la metafísica”, del que hablaba Husserl en *Crisis de las ciencias europeas* al presentar al sujeto trascendental en tanto agente del cambio, Foucault, en palabras de Palti, “va a [insistir] en los acontecimientos discursivos”<sup>83</sup> y en la noción de *acontecimiento*, la cual hace referencia a la inexplicabilidad estructural y subjetiva del cambio. Para Foucault las filosofías de su tiempo —que recurrían a la subjetividad trascendental (fenomenología y psicoanálisis, por ejemplo) para explicar el cambio, o a las estructuras autorreguladas (estructuralismo y sociología, por ejemplo), como se vio páginas atrás, gracias a las controversias— no hacen más que caer en la metafísica al pensar que el cambio es realizado por un sujeto, el hombre; por considerar que existen estructuras que se autorregulan y por creer que hay un significado originario que produce la referencia inmediata a la realidad. Como demuestra Derrida —contemporáneo cercano a Foucault— en *La voz y el fenómeno*,<sup>84</sup> entre estructuralismo y fenomenología, si bien parece haber una contradicción irrevocable, detrás de ambos proyectos existe la necesidad del reenvío del uno al otro. Foucault, que fue muy conocedor de este retorno de la metafísica por parte de estas empresas, aunque caminó críticamente junto al estructuralismo, éste le hizo despertar de su sueño dogmático.<sup>85</sup> Si bien esta reconstrucción histórica, hecha por Palti, permite comprender las condiciones del proyecto arqueológico de Foucault

83. Elías José Palti, “Arqueología del saber...”, p. 17.

84. Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Pre-Textos, Valencia, 1985.

85. Elías José Palti, “Arqueología del saber...”, p. 21.



(y del pensamiento del siglo XX en general), también posibilita entender, con más profundidad, el asesinato que comete el filósofo de la Historia. La ruptura conceptual que representa la *Era de las Formas* en el siglo XX es la *condición sin la cual* Foucault no pudo haberse encontrado en una aporía tan determinante. Tradicional y filosóficamente, la historia regresa a la metafísica. Foucault es un asesino de la Historia que predicen muchos de sus contemporáneos, por el lado de la historiografía y de la filosofía, por retornar a estas visiones metafísicas de la historia. Ni la vida ni las formas; para él es el acontecimiento el que da cuenta del cambio sin caer en la metafísica del sujeto y del hombre, como ya se ha visto.

Según lo expuesto anteriormente, se puede apreciar mejor el acontecimiento que representa Foucault tanto para la historia como para la filosofía. El francés devuelve la historia contra la historia, contra la filosofía de la historia; enfrenta a Clío contra Casandra. Sus talleres históricos en los fragmentos filosóficos aparecen para asesinar la cronosofía, inscribiendo en la filosofía una historicidad radical no metafísica. Tales fragmentos suyos, por otra parte, son pronunciados para asesinar esa filosofía salvaje y metafísica que aún opera en los practicantes de la historiografía tradicional. Las controversias que hubo entre el francés y sus contemporáneos son producto de la incompreensión de los críticos de esa ruptura conceptual en la que su obra aparece. Se trata de un cambio conceptual que también trajo consigo las aporías sobre las que su pensamiento se detendrá. Así pues, la arqueología y la genealogía no son métodos dados, aparecidos de la nada; por el contrario, tienen una historia en la que la aporía entre el historiador y el filósofo se manifiesta.

### **Aporías y paradojas: *L'ontologie manquée* de Foucault**

Luego de que se haya visto cómo Foucault “asesina la historia”, esto es, la *filosofía de la historia*; tras apreciar cómo denuncia a la filosofía y a la historiografía tradicional por sus excesos e imposturas metafísicas; al cabo de comprender las condiciones que hicieron posible el asesinato

de aquélla por aquél, es importante comprender cómo esta posición aporética de Foucault respecto a la filosofía y la historia se manifiesta en otras paradojas, por ejemplo, en la del cuerpo y sus inscripciones. Es importante seguir con el ensamblaje de esta historia para dar con la relación entre filosofía e historia en Foucault.

Da curiosidad que, en su *Diccionario Foucault*,<sup>86</sup> Edgardo Castro no llame la atención o sugiera la existencia de cierta ambivalencia en torno al cuerpo en la obra del filósofo francés. Se sabe que Foucault fue uno de los autores que, como comenta Genevieve Galán Tamés,<sup>87</sup> contribuyeron a la tendencia que toma al cuerpo como objeto de la investigación histórica. En un tiempo en el que, en palabras de Michel de Certeau durante una entrevista con Georges Vigarello, el cuerpo es aquello que “por todas partes buscábamos [...] y en ningún sitio encontrábamos”,<sup>88</sup> la obra de Foucault aparece como un acontecimiento que da cuerpo a la disciplina. Tal como Arianna Sforzini ha mostrado en su *Michel Foucault. Une pensée du corps*, “El cuerpo es, en la obra de Foucault, un protagonista *ineludible*<sup>89</sup> y *multiforme*”.<sup>90</sup> Ciertamente, a lo largo de todas sus publicaciones, éste hace aparecer el cuerpo en distintos juegos y roles, como imbuido y lacerado por discursos y poderes. Sin embargo, aunque su pensamiento, como propone Sforzini, es uno *por y desde* el cuerpo, éste no aparece expuesto en la obra foucaultiana con coherencia y sistematicidad. El cuerpo en Foucault surge, paradójicamente, difícil de captar en su estatuto, atravesado por la experiencia de la aporía.

86. Edgardo Castro, *Diccionario Foucault*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2011.

87. Genevieve Galán Tamés, “Aproximaciones a la historia del cuerpo como objeto de estudio de la disciplina histórica” en *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, N° 33, 2009, pp. 167–204.

88. Georges Vigarello y Michel de Certeau, “Historias de cuerpos: entrevista con Michel de Certeau” en *La Ortiga*, La Ortiga Colectiva/Red de Espacios y Agentes de Cultura Comunitaria/Plataforma Memoria y Democracia de Cantabria, Cantabria, España, N° 68–70, 2006, pp. 13–21.

89. En francés “incontournable” se traduce como “ineludible”. No obstante, puede significar también “lo insoslayable”, “lo imprescindible” o, al mismo tiempo, “lo que no se puede rodear”, “lo que no se puede abordar”, “a lo que no se puede dársele forma” (in-contorno-able).

90. Arianna Sforzini, *Michel Foucault...*, p. 7. Traducción y cursivas propias.

Éste no es el espacio para analizar lo que Foucault ha consignado sobre el cuerpo en la totalidad de su obra, pues se tornaría demasiado extenso. Además, Sforzini ya lo hizo. El propósito de problematizarlo en el pensamiento del filósofo francés surge de la aporía que esta ambivalencia del cuerpo representa para dar cuenta de que en ella también subyace una *ontologie manquée*,<sup>91</sup> es decir, una experiencia del *no-paso* de la cual se desprenderían otras aporías. La tesis aquí sostenida es que de la ambivalencia, de la aporía sobre el estatuto del cuerpo en la obra de Foucault, ya analizada por algunos intérpretes, se desprende una aporía mucho más radical, manifestada en la pregunta: *¿Foucault es historiador o filósofo?*

Como ha mostrado Judith Butler en varias ocasiones, en la obra de Foucault uno puede encontrarse con discursos paradójicos, textos que contradicen lo expuesto por otros. Así, por ejemplo, en el tercer capítulo de *El género en disputa*, Butler devela cómo “la teoría de la sexualidad de Foucault, expuesta en el primer tomo de *Historia de la sexualidad* se contradice en ciertos elementos en la introducción (breve pero reveladora) a los diarios de Herculine Barbin, un/a hermafrodita francés(esa) del siglo XIX, publicados por el propio Foucault”.<sup>92</sup>

La filósofa expone de qué modo en Foucault hay ciertas contradicciones según la noción de sexualidad. En *La voluntad de saber* éste sostiene la tesis de que no hay sexualidad libre e independiente de los discursos y las relaciones de poder; sin embargo, en la obra sobre Herculine Barbin no trata la sexualidad del personaje como investida

91. Esta expresión, tomada de la obra de Han-Pile, *Foucault's Critical Project*, quien se propone rehabilitarla y reconceptualizarla, es difícil de traducir al español sin sacrificar la densidad semántica característica de la lengua francesa. En efecto, la palabra “manquée” (participio pasado, singular, del verbo “manquer”), que acompaña al sustantivo “ontologie”, puede significar, en la forma adjetiva, “perdida”, “fallida”, “estropeada”, “malograda”, “ausente”, “esquivada”. Así pues, frente a tan diversas significaciones, con el propósito de conservarlas y de jugar con ellas con la diseminación de la “aporía”, se deja sin traducir tal expresión.

92. Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 197.

por relaciones de poder. Según señala la filósofa del movimiento *queer*, Foucault romantiza el mundo sexual de Herculine como “el feliz limbo de una no identidad”.<sup>93</sup> ¿Cómo puede ser que en un texto Foucault hable de la sexualidad en tanto coextensiva de los discursos y los poderes, y en otro presente una posición más bien romántica? Butler logra incluso mostrar de qué forma esta contradicción estaba presente en *La voluntad de saber*, pues ahí el francés habla ya de placeres que no son producto de las relaciones de poder.<sup>94</sup> Ciertamente, si la sexualidad es un dispositivo conformado por diferentes prácticas y discursos de poder, ¿cómo justificar la existencia de placeres independientes de este dispositivo?

Continuando con las paradojas y aporías en la obra de Foucault, Butler, en su artículo “Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions”, da con otra cuestión ambivalente en su pensamiento. Esta vez el cuerpo es el punto de la problematización. La filósofa comenta que es indiscutible la asociación de la idea —muy compartida en el campo intelectual actual— de la construcción social del cuerpo con el pensamiento de Foucault. En efecto, Butler nos relata que en *Historia de la sexualidad I* “Él afirma que el cuerpo es el lugar de significaciones culturalmente disputadas, y que el sexo del que podríamos estar tentados a clasificar entre los aspectos más fácticos de la vida corporal, es en sí mismo un *punto imaginario*, la consecuencia de una materialidad completamente investida de significaciones”.<sup>95</sup> Asimismo, en *Nietzsche, la genealogía, la historia* se puede ver a Foucault declarar: “El cuerpo: superficie de inscripción de los acontecimientos [...]; volumen en perpetuo desmoronamiento”.<sup>96</sup> Butler, por su parte, expone: “hablar de esta manera sugiere, invariablemente, que hay un cuerpo que en algún sentido está ahí, pre-dado,

93. *Idem.*

94. *Ibidem*, p. 201.

95. Judith Butler, “Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions” en *The Journal of Philosophy*, Universidad de Columbia, Nueva York, vol. 86, N° 11, noviembre de 1989, pp. 601–607, p. 602. Traducción propia.

96. Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-Textos, Valencia, 2004, p. 32.

existencialmente disponible para ser el lugar de su propia construcción aparente”.<sup>97</sup> A la empresa genealógica de “mostrar el cuerpo totalmente impregnado de historia”<sup>98</sup> le subyace la aporía, la ambivalencia de comprender el estatuto del cuerpo. ¿Existe un cuerpo previo a la inscripción histórica de los acontecimientos? Si la respuesta fuese afirmativa, se incurriría, paradójicamente, en algo que el propio Foucault ya criticaba en la conferencia sobre Nietzsche y la genealogía: “nada en el hombre —ni siquiera su cuerpo— es lo suficientemente fijo como para comprender a los demás hombres y reconocerse en ellos”.<sup>99</sup> ¿Existe, pues, una instancia previa, una *heterotopía*, un cuerpo que no esté todavía atravesado por los discursos y las relaciones de poder, sobre el cual éstos se inscribirán y que será la víctima de la historia? ¿Cómo puede Foucault hablar del cuerpo como algo no fijo y a la vez fijarlo para la inscripción? Butler argumenta que su posición paradójica se debe a la apropiación de la genealogía nietzscheana, que concibe al cuerpo como una superficie constituida por fuerzas. Si bien Foucault retoma a Nietzsche para caracterizar su empresa genealógica, el propio Foucault, a su vez, en una de las obras en donde las inscripciones sobre el cuerpo se manifiestan (como lo es *Vigilar y castigar*), no acepta un cuerpo en tanto previo a la inscripción y a las relaciones de poder, pues como defiende en ese texto, aquél surge en el campo político, atravesado ya por las relaciones de poder.<sup>100</sup>

Frente a esa paradoja, esa aporía en la obra foucaultiana, ha habido —sin darse siempre cuenta de que existe, desde luego— muchas formas de responder. Así, por ejemplo, Hurbert Dreyfus y Paul Rabinow, reconociendo que Foucault “sigue siendo elusivo en torno a cuán maleable es realmente el cuerpo humano”,<sup>101</sup> han propuesto que la noción de “intercorporeidad”, en referencia al análisis del *corps propre* llevado a cabo

97. Judith Butler, “Foucault and the Paradox...”, p. 601. Traducción y cursivas propias.

98. Michel Foucault, *Nietzsche...*, p. 32.

99. *Ibidem*, p. 46.

100. Michel Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, pp. 32–33.

101. Hurbert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2001, p. 140.

por Merleau-Ponty, pudo influir en el francés, pues recuérdese que en *Fenomenología de la percepción*<sup>102</sup> el fenomenólogo sugirió que aquello designado como *corps propre* es resultado del cruce de estructuras culturales, sociales e históricas con estructuras biológicas inmodificables. Por su parte, Butler argumenta que esta ambivalencia en torno al cuerpo y sus inscripciones se debe a que Foucault pudo haber retomado la antropología de Lévi-Strauss, que en sus *Mitológicas I* realizó la distinción entre naturaleza y cultura mediante la semiótica culinaria de lo crudo y lo cocido. Para la filósofa, recordando al Freud de *El malestar en la cultura*, Foucault parece retomar tal distinción, cayendo así en un dualismo que enfrenta la naturaleza y la cultura a través de los términos *cuerpo* e *historia*. Por otras razones Tuillang Yuing Alfaro, en *Tras lo singular*, ha argumentado que se debe a la herencia de Nietzsche, pero también de Canguilhem, que Foucault conciba el cuerpo como objeto de estudio histórico,<sup>103</sup> no obstante, sin darse cuenta de las paradojas que le subyacen.

Si bien las investigaciones anteriores ofrecen hipótesis llamativas, hubo otro autor que desarrolló más esta problemática —paradigmática, por el grado de exposición que alcanza—. En *Revoluciones sin sujeto* Castro-Gómez, al defender a Foucault de la lectura que llevó a cabo Slavoj Žižek (quien hizo de él uno de los *historicistas posmodernos*), logra esbozar una *ontología del poder* en aquél. Efectivamente, para Castro-Gómez se trata de “mostrar que algunos de los problemas reflexionados por Žižek pueden ser recuperados a través de otro tipo de *ontología política*”.<sup>104</sup> Esta ontología ya no será la de *lo real lacaniano*, como propone el filósofo esloveno, sino la de las *relaciones de poder* no desarrollada sistemáticamente por Foucault mediante el Nietzsche de *La voluntad de poder*. En un cruce de lecturas que abarcan el Nietzsche de los fragmentos póstumos de 1885-1889, los cursos de Gilles Deleuze

102. Maurice Merleau-Ponty, “La síntesis del cuerpo propio” en Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Planeta DeAgostini, Barcelona, 1993, pp. 165-170.

103. Tuillang Yuing Alfaro, “El cuerpo de la historia” en Tuillang Yuing Alfaro, *Tras lo singular...*, pp. 275-297.

104. Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, Akal, Madrid, 2015, p. 225. Cursivas propias.

sobre Foucault, los estudios de Wolfgang Müller-Lauter sobre la *voluntad de poder* en Nietzsche y el Foucault de los años setenta (el de las *Lecciones sobre la voluntad de saber*), el filósofo colombiano busca mostrar que en el pensador francés hay una ontología (esbozada por Nietzsche), que Žižek no fue capaz de reconocer y que serviría como alternativa para pensar el antagonismo de la política.

Castro-Gómez defiende la tesis de que en Foucault hay una ontología del poder que da cuenta del antagonismo constitutivo; esta ontología es la formulada, fragmentariamente, por el Nietzsche de 1880. No obstante, el filósofo colombiano proyecta más atrás esta ontología. Para él será —siguiendo aquí el ensayo de Müller-Lauter titulado *Der Organismus als innere Kampf* (1971)<sup>105</sup>— en el Nietzsche que estudia la *rivalidad homérica*, esto es, el joven Nietzsche, donde ya se puede encontrar el germen de la voluntad de poder. Ahora bien, a lo largo de su análisis Castro-Gómez se encarga de mostrar que esta voluntad de poder relacional refiere a un plano ontológico. Como señala el autor, “al hablar de cuerpo (*Leib*) Nietzsche no se refiere primariamente a un ente fisiológico (*Körper*) [...] el cuerpo del que habla Nietzsche es un *campo inestable de fuerzas* capaz de auto-regularse”.<sup>106</sup> Léida la obra de Foucault a la luz de esta ontología esbozada antes por Nietzsche encontramos, de manera similar a la teología fea y escondida en el materialismo histórico en Walter Benjamin, al filósofo oculto detrás del historiador en Foucault. Comenta Castro-Gómez:

El agonismo de las fuerzas no se reduce entonces a la biología o a la psicología; no se agota en el mundo de los entes. Lo cual significa que, para Nietzsche, el antagonismo no debe confundirse con fenómenos de orden físico, psíquico, político, ni sociológico. Las

105. Existe una traducción al inglés de estos estudios de Müller-Lauter. Ver Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche. His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy*, University of Illinois Press, Champaign, Illinois, 1999.

106. Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto...*, p. 234. Las cursivas se encuentran en el original.

relaciones de fuerzas tienen un carácter *ontológico*, y este punto fue perfectamente comprendido por Foucault.<sup>107</sup>

Así pues, en la obra de Foucault es posible encontrar dos niveles sobre los que se sustenta su propuesta. El primero, y más fundamental, es el de la ontología de las fuerzas, “que constituye nuestra experiencia de la realidad y que se manifiesta en el cuerpo”,<sup>108</sup> mientras que el segundo, el óntico, es el de “la multiplicidad de contenidos empíricos que adquieren las relaciones históricas de poder”.<sup>109</sup>

Retomando lo anterior, aun dando cuenta de ambos niveles en la obra de Foucault, Castro-Gómez reconoce que éste prefirió dedicar sus esfuerzos investigativos al segundo nivel: “en ese juego de dos cabezas, el historiador consiguió triunfar sobre el filósofo”.<sup>110</sup> En la misma línea de Judith Butler, sin saberlo Castro-Gómez propone una manera de resolver —defendiendo a Foucault de Žižek— la ambivalencia, la paradoja que se ha problematizado. Para el colombiano el *filósofo está en el historiador* por el modo en que en la genealogía el único punto ahistórico es el cuerpo, pues éste, como ya mostró Nietzsche, es el que interpreta las fuerzas, las evalúa, las moviliza y se nutre de ellas perpetuamente. Parecería que después del exhaustivo análisis llevado a cabo por Castro-Gómez no hay mucho más que decir. Sin embargo, en su examen —que implica el de los autores antes abordados— hay varios asuntos que deben problematizarse. Uno de ellos, el más importante, es que estos análisis deshistorizan el pensamiento del francés emparentándolo rápidamente, a pesar del rigor de la exposición, con el del filósofo alemán, incurriendo así en el anacronismo. Lo que se puede aprender del ejercicio foucaultiano con sus aporías es que aquello que se dice de las cosas no es lo único que cambia con el tiempo: las cosas de las que se habla también cambian. Así pues, a pesar del

107. *Ibidem*, p. 235.

108. *Ibidem*, p. 245.

109. *Idem*.

110. *Idem*.



reconocimiento de Nietzsche por parte de Foucault, entre ambos hay una ruptura conceptual que conviene tener en cuenta. De nuevo, la *Era de las Formas*. En busca de una ontología alternativa a la propuesta por Žižek, Castro-Gómez olvida la historicidad del pensamiento de Foucault y, mediante lo expresado, conjuga al alemán y al francés. Resulta llamativo que todos estos autores, en su lectura de Foucault, antes que decir algo sobre él, dejan al descubierto la reproducción, inconsciente, llevada a cabo por ellos mismos, de la formación discursiva de su tiempo. Así pues, Palti es crítico de la lectura que Deleuze realiza de Foucault, quien fue una de las referencias de Castro-Gómez para sustentar su tesis de una ontología en éste. Propone Palti que

[...] la lectura de Deleuze lleva a desdibujar el aporte fundamental de Foucault, que nos remite no a la pregunta sobre la posible existencia, o no, de singularidades irreductibles, de puntos de resistencia al poder que remiten más allá del mismo, pregunta que, en realidad, Foucault siempre buscó evitar, pues solo puede dar lugar a respuestas por sí o por no, y a justificaciones de las mismas más bien previsibles.<sup>111</sup>

Estos autores que quieren dar con un sustrato ontológico, en el cuerpo o en las relaciones de poder (entendidas o no como sustancias) no hacen sino una operación sobre el pensamiento de Foucault, nublando su novedad y las condiciones que lo hicieron posible; así como manifestando —al ubicar a éste del lado de la voluntad de poder nietzscheana o del lado del cuerpo de Merleau-Ponty, o bien, del lado del Canguilhem lector de Nietzsche— la bifurcación entre la vida y las formas constitutivas de la ruptura conceptual surgida en el siglo XX, a la que responde tanto el pensamiento de Foucault como el de ellos mismos. Por otro lado, sus propuestas sucumben a la tentación de clausurar el pensamiento del francés, tratando de resolver dilemáticamente aquel elemento aporético

111. Elías José Palti, “El Foucault de Deleuze y sus visiones divergentes de la historia de la filosofía” en *Prismas – Revista de historia intelectual*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, vol. 20, N° 2, 2016, pp. 257–266, p. 263.

encontrado en él. Como ha mostrado Han-Pile, “en la progresión de la arqueología a la genealogía, la tensión oscila entre lo trascendental y lo histórico, y después reaparece. La insistencia del comienzo en lo trascendental, habiendo dado paso, después, al historicismo de inspiración nietzscheana, retorna como una sombra no reconocida al término de la investigación genealógica”.<sup>112</sup>

Aquello que en el texto original de Han-Pile es nombrado *ontologie manquée*, esa sombra no reconocida de lo trascendental y su constante retorno en el pensamiento del francés, aquí no se refiere, ni se reduce, a una ontología que le faltó desarrollar a él, como sugieren algunos exegetas. Tampoco es una cuestión momentánea o periódica en la obra foucaultiana, como propone la misma Han-Pile posteriormente. La *ontologie manquée* de Foucault se refiere a una aporía que hace detenerse al análisis en la pregunta de si Foucault es *historiador o filósofo*; en la cuestión de cómo es la relación entre filosofía e historia en su pensamiento. Si se tiene en cuenta que, con el giro conceptual producido a finales del siglo XIX (eso que Palti<sup>113</sup> nombra *Época de la Forma*), hay un retorno de la metafísica que trata de dar cuenta del cambio recurriendo al sujeto trascendental, podría ubicarse la aporía que atraviesa el pensamiento de Foucault dentro de —y como una forma de respuesta a— las querellas que se dan en este giro. La novedad de esta respuesta se manifiesta como una aporía por no ubicarse en ninguno de los lados que se enfrentan conceptualmente: por un lado, los sistemas autorregulados; por otro, la subjetividad trascendental. Entre estos dos polos, Foucault rompe decantándose por la historicidad radical, cuyo cambio, como permite ver la noción de acontecimiento, no puede ser explicado. Es esta ruptura, al no ser comprendida por los estudiosos ni

112. Béatrice Han-Pile, *Foucault's Critical Project...*, p. 9. Traducción propia.

113. Elías José Palti, “El ‘retorno del sujeto’. Subjetividad, historia y contingencia en el pensamiento moderno” en *Prismas – Revista de historia intelectual*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, vol. 7, N° 1, 2003, pp. 27–49.

por los críticos con quienes sostuvo Foucault sus controversias, por lo que su obra aparece para debatirse en posiciones dilemáticas.

### **¿La filosofía o la historia? ¡Sí, por favor!**

Como su etimología sugiere, la palabra “método” hace referencia al camino que se sigue, al rastro. En este texto se ha tratado el método en el pensamiento de Michel Foucault, se ha preguntado por aquello que movilizaba sus proyectos. Si el proyecto de este autor, como se ha sostenido, está atravesado por aporías, y si se ha tratado aquí de aquello que movilizaba los pasos del pensamiento, es porque en eso que dinamiza el pensamiento de Foucault se juega un reverso que detiene el pensamiento ante la aporía entre filosofía e historia. Hay un *no-pasar* que posibilita el *pasar* en las ideas del francés. Al igual que una arqueología que da cuenta de las condiciones que hicieron posibles las relaciones aporéticas entre filosofía e historia, este trabajo también ha querido ser genealógico, porque es tarea del genealogista, en palabras de Foucault, “localizar los accidentes, las mínimas desviaciones [...], los errores, las faltas de apreciación”.<sup>114</sup> ¿Qué otra cosa sino accidentes, desviaciones, errores o faltas podría ser una aporía?

Llevar a cabo una historia, por breve que pueda ser, requiere la constancia de los esfuerzos, atravesar el pensamiento hasta detenerlo en la espesura del tiempo. Tal es el precio a pagar por justificar las tesis sostenidas a lo largo de este texto. Se ha visto cómo el intersticio que habitó el pensamiento de Foucault no se deja pensar fácilmente. No es suficiente con el análisis de lo que se dice en sus textos teóricos: hay que regresar a esos otros documentos que muchos consideran indignos de un *libro*; pues, como comenta Philippe Artières, “en la historia de la recepción del pensamiento de Foucault, se han dado unos acontecimientos que han contribuido a modificar de forma duradera el modo

114. Michel Foucault, *Nietzsche...*, p. 27.

de leer las obras firmadas por el autor”.<sup>115</sup> En esos otros documentos y formatos de expresión se puede dar cuenta de las controversias y de los puntos críticos sobre los que resulta factible pensar las relaciones entre filosofía e historia en Foucault. Asimismo, se ha visto que, si bien las controversias son fundamentales para entender cómo se relacionan historia y filosofía en Foucault, para comprender cómo éste mata a la historia, a su vez estas controversias se dan de acuerdo con un quiebre epistémico hacia finales del siglo XIX y comienzos del XX que se debate entre la vida y las formas para dar cuenta de la temporalidad. De la misma manera, se ha argumentado que las aporías, junto con las múltiples formas de respuesta que formularon los estudiosos, son la manifestación de una más radical: aquélla escenificada con la cuestión de si Foucault es historiador o filósofo. Esa pregunta sobre la que se constituyó su obra es la misma que lo torna aporético, indecidible, no dilemático. Como ha señalado Peter Sloterdijk, “Los representantes de ambas disciplinas (la historia y la filosofía) lo tuvieron difícil para clasificar a un pensador que no pareciera estar interesado en la acumulación de un capital en verdades estables”.<sup>116</sup> Esto se aprecia bien cuando en una entrevista con Claude Bonnefoy, Foucault afirma lo siguiente:

Cuando escribo, no sabría decir si hago historia de la filosofía. Me han preguntado a menudo qué significaba para mí, escribir lo que escribía, desde dónde hablaba, qué quería decir eso, por qué tal y no cual cosa, si era filósofo o si era historiador [...]. Me costaba mucho contestar. Si me hubiesen ofrecido para responder una libertad tan grande como la que usted me ofrece hoy, creo que habría contestado ya con toda brutalidad: ni lo uno ni lo otro, soy médico, digamos que soy diagnosticador [...]. Pero un diagnóstico ¿es tarea del historiador, del filósofo, del que se dedica a la política? No lo sé.<sup>117</sup>

115. Michel Foucault, *Un peligro que seduce. Entrevista con Claude Bonnefoy*, Cuatro Ediciones, Valladolid, 2012, p. 7.

116. Peter Sloterdijk, *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault*, Siruela, Madrid, 2010, p. 135.

117. Michel Foucault, *Un peligro que seduce...*, pp. 48-49.

Ni el propio Foucault pudo dar cuenta de lo que él hacía no dilemáticamente, es decir, decantándose por uno de los lados, sino aporéticamente. Abundan por todas partes, muy dispersas, las aporías en las que este personaje da cuenta de su posicionamiento frente a su hacer. Así, por ejemplo, en otra entrevista confiesa: “Y a mí, que me gusta decir que no soy filósofo, en último término, si me ocupo de la verdad, soy, pese a todo, un filósofo”.<sup>118</sup> En *El uso de los placeres* asegura lo siguiente a propósito de su trabajo:

[...] los estudios que siguen, como otros que emprendí antes, son estudios de *historia* por el campo de que tratan y las referencias que toman, pero no son trabajos de *historiador*. [...] Se trata de un ejercicio filosófico: en él se ventila saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle así pensar de otro modo.<sup>119</sup>

En otro lugar expresa: “No me considero un filósofo. Lo que hago no es ni una manera de hacer filosofía ni de sugerir a los otros no hacerla”.<sup>120</sup> Y en una entrevista más indica: “Es muy posible que lo que hago tenga algo que ver con la filosofía, sobre todo porque, desde Nietzsche, la filosofía tiene por tarea diagnosticar y ya no procura decir una verdad que pueda valer para todo el mundo”.<sup>121</sup>

¿Cómo comprender todas estas opiniones contradictorias entre sí expresadas por Foucault? ¿Es oportuno querer cerrar estas cuestiones hallando una coherencia final? Como afirma Jacques Rancière, todos aquellos que desde la biopolítica, la ética o la política *queer* han buscado esa coherencia final en el pensamiento de Foucault, “tienen un punto en común. [...] Quieren otorgar al recorrido de Foucault un principio de

118. Michel Foucault, *Obras esenciales II. Estrategias de poder*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 316.

119. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003, p. 12. Cursivas propias.

120. Michel Foucault, *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013, p. 35.

121. *Ibidem*, p. 87.

finalidad que aseguraría la coherencia del conjunto [...]. Quieren verle confirmando la idea que sintetiza el saber para enseñar las reglas de la acción”.<sup>122</sup> Este intento, frente a la desesperación de no encontrar un lugar fijo en Foucault es, sin embargo, a lo que él mismo quería escapar y lo que se puede ver en esos fragmentos que se oponían aporéticamente. Como añade Rancière, “Todas sus respuestas [...] son bien engañosas en tanto introducen un lugar de maestro que su mismo trabajo había arruinado”.<sup>123</sup> Siguiendo al argelino, se puede comprender que esta experiencia de la aporía, que constituye el pensamiento de Foucault y que se resiste a una clausura final, es aquello que el filósofo francés denominó “transdisciplinariedad”;<sup>124</sup> la cual supone que “el filósofo no sale, para ir de visita a casa ajena, del terreno que le pertenecería. La casa del filósofo está en algún lugar en el cruce de las casas de los demás”.<sup>125</sup> Así pues, hay que dejar de responder dilemáticamente, como otros lo han hecho, la pregunta de si Foucault es historiador o filósofo. Eso que se ha llamado aquí “aporía”, la *ontologie manquée* de Foucault, es ese tercer espacio, ese intersticio en el que lo *propio* de cada disciplina se pierde y se pone en movimiento el pensamiento. “No hay pensamiento de Foucault”,<sup>126</sup> como bien concluye Rancière, este “pensamiento” entendido como uno que logró la coherencia final del maestro. Retomando a Rancière cuando expresa que “la filosofía siempre se ha ocupado del reparto y de las fronteras entre los modos discursivos”,<sup>127</sup> podría pensarse a Foucault como un pensador que puso en cuestión el reparto, la mismidad, tanto de la filosofía como de la historia; se sublevó del mandato platónico de *ocupar su lugar* dentro de la *República del saber*. Como supo ver Takács, Foucault “siempre se opuso, a la manera de un principio, a restringir su pensamiento a un dominio o al otro, él, rutinariamente, también jugó al

122. Andrés Maximiliano Tello (Ed.), *Gobierno y desacuerdo. Diálogos interrumpidos entre Foucault y Rancière*, Communes, Viña del Mar, Chile, 2016, p. 27.

123. *Ibidem*, p. 30.

124. Jacques Rancière, “Prefacio” en Jacques Rancière, *El inconsciente estético*, Del Estante, Buenos Aires, 2005, pp. 5-17.

125. *Ibidem*, p. 7.

126. Jacques Rancière, *Gobierno y desacuerdo...*, p. 31.

127. Jacques Rancière, *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*, Herder, Barcelona, 2011, p. 34.

escondite, por así decirlo, con la filosofía y la historia”.<sup>128</sup> Tenía razón, además, Sloterdijk al proponer que “Foucault, aunque se enterró en los archivos de las Ciencias Humanas y de las prácticas de disciplina, siguió siendo filósofo en el sentido más eminente del término”.<sup>129</sup> Por su parte, Deleuze también vio que “Foucault es un gran filósofo porque utiliza la historia en favor de otra cosa”.<sup>130</sup> Permanecer en la aporía, no cerrar la obra de Foucault, implica, por lo tanto, aceptar la respuesta que alguna vez concedió:

Un estudiante: ¿se considera usted como historiador o como filósofo?  
Michel Foucault: Ni lo uno, ni lo otro.<sup>131</sup>

En la misma línea que Rancière, De Certeau ha enunciado lo siguiente a propósito de Foucault y sus aporías:

[...] la identidad fija el gesto de pensar. Rinde homenaje a un orden. *Pensar, al contrario, es pasar*; es interrogar este orden, asombrarse de que esté ahí, preguntarse qué lo volvió posible, buscar, recorriendo sus paisajes, los trazos de los movimientos que lo han formado, y descubrir en estas historias supuestamente yacientes *cómo y hasta dónde sería posible pensar de otro modo*.<sup>132</sup>

El pensamiento de Foucault es un pasar indecible, es un pensar donde se encuentran historiador y filósofo, es un pensamiento que ríe a carcajadas de los exégetas que, irritados, persiguen una lección final. Hacia el final de la introducción de la *Arqueología del saber*, el filósofo-historiador, anticipándose a esos embalsamadores, ha respondido a la aporía de esta manera: “No, no, no estoy donde ustedes tratan de descubrirme sino aquí, de donde los miro, riendo”.<sup>133</sup> El historiador no triunfó, pues,

128. Adam Takács, *Foucault's Critical Philosophy...*, p. 3. Traducción propia.

129. Peter Sloterdijk, *Temperamentos filosóficos...*, pp. 134-135.

130. Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Pre-Textos, Valencia, 2008, p. 310.

131. Michel Foucault, *Dits et Écrits, 1954-1988*, tome III, p. 466. Cursivas propias.

132. Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, 2007, p. 64. Cursivas propias.

133. Michel Foucault, *Arqueología del saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003, p. 29.

sobre el filósofo, como pensaba Castro-Gómez, porque los talleres históricos se cruzan con los fragmentos filosóficos para *desterritorializar* la filosofía del mismo modo que los fragmentos filosóficos se conjugan en los talleres históricos para *desterritorializar* la historiografía. Como ha visto Arlette Farge “él [Foucault] avanza a contrapelo de los lugares comunes y socava certezas: ser historiador no es casual, y si este filósofo fue historiador, lo fue a costa de cuestionamientos fundamentales de posturas, métodos y convicciones de una y otra disciplina”.<sup>134</sup>

Habría, pues, una boda entre reinos que en el acto de su institución aniquilaría la propiedad de los mismos. Como diría Deleuze, un devenir filosofía de la historia y un devenir historia de la filosofía. X

## Fuentes documentales

- Aguirre Rojas, Carlos Antonio, *La historiografía en el siglo XX. Historia e historiadores entre 1848 y ¿2025?*, Prohistoria Ediciones, Rosario, Argentina, 2004.
- Alfaro, Tuillang Yuing, *Tras lo singular. Foucault y el ejercicio del filosofar histórico*, Cenaltes Ediciones, Viña del Mar, Chile, 2017.
- Allen, Amy, “‘Psychoanalysis and Ethnology’ Revisited: Foucault historicization of history” en *The Southern Journal of Philosophy*, Universidad de Memphis, Memphis, Tennessee, N° 55, 2017, pp. 31-46.
- Barthes, Roland, *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, Paidós, Barcelona, 1964.
- Braudel, Fernand, *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social*, Tecnos, Madrid, 1993.
- Burguière, André, *La escuela de los Annales. Una historia intelectual*, PUV, Valencia, 2009.
- Burke, Peter, *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales: 1929-1989*, Gedisa, Barcelona, 1999.

134. Arlette Farge, *Lugares para la historia*, Ediciones UDP, Santiago de Chile, 2008, p. 12.



- Butler, Judith, "Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions" en *The Journal of Philosophy*, Universidad de Columbia, Nueva York, vol. 86, Nº 11, noviembre de 1989, pp. 601-607.
- \_\_\_\_\_. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, 2007.
- Castro, Edgardo, *Diccionario Foucault*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2011.
- Castro-Gómez, Santiago, *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Historia de la gubernamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, Akal, Madrid, 2015.
- De Certeau, Michel, *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, 2007.
- Deleuze, Gilles, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Pre-Textos, Valencia, 2008.
- \_\_\_\_\_. *El poder. Curso sobre Foucault II*, Cactus, Buenos Aires, 2014.
- \_\_\_\_\_. *El saber. Curso sobre Foucault I*, Cactus, Buenos Aires, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987.
- \_\_\_\_\_. *La subjetivación. Curso sobre Foucault III*, Cactus, Buenos Aires, 2015.
- Derrida, Jacques, *Aporías. Morir-esperarse (en) «los límites de la verdad»*, Paidós, Barcelona, 1998.
- \_\_\_\_\_. *De la gramatología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1986.
- \_\_\_\_\_. *La diseminación*, Editorial Fundamentos, Madrid, 1997.
- \_\_\_\_\_. *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Pre-Textos, Valencia, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1994.
- Dosse, François, *Historia del estructuralismo. El campo del signo 1945-1966*, Akal, Madrid, 2004.
- \_\_\_\_\_. *La saga des intellectuels français 1944-1989. II. L'avenir en miettes 1968-1989*, Gallimard, París, 2018.

- Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2001.
- Echeverría Cázares, Hugo Arturo y Guzmán Toro, Yanet, “Entrevista a Elías Palti. El estado de la historia intelectual en Latinoamérica” en *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, N° 70, 2019, pp. 175-194.
- Eribon, Didier, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995.
- Farge, Arlette, *Lugares para la historia*, Ediciones UDP, Santiago de Chile, 2008.
- Foucault, Michel y Leonard, Jacques, *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1982.
- Foucault, Michel, *¿Qué es un autor?*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2010.
- \_\_\_\_\_, *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013.
- \_\_\_\_\_, “Los límites de la representación” en Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 2018, pp. 231-257.
- \_\_\_\_\_, *Arqueología del saber*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Dits et Écrits, 1954-1988, tome III*, Gallimard, París, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.
- \_\_\_\_\_, *La constitution d’un transcendantal historique dans la phénoménologie de l’esprit de Hegel. Mémoire du diplôme d’études supérieures de philosophie*, Vrin, París, 2024.
- \_\_\_\_\_, *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013.
- \_\_\_\_\_, *Le discours philosophique*, Éditions du Seuil, París, 2023.
- \_\_\_\_\_, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-Textos, Valencia, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Obras esenciales II. Estrategias de poder*, Paidós, Barcelona, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Un peligro que seduce. Entrevista con Claude Bonnefoy*, Cuatro Ediciones, Valladolid, 2012.

- 
- \_\_\_\_\_. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.
- Galán Tamés, Genevieve, "Aproximaciones a la historia del cuerpo como objeto de estudio de la disciplina histórica" en *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, N° 33, 2009, pp. 167-204.
- Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Península, Barcelona, 2001.
- Gros, Frédéric, *Michel Foucault*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007.
- Gutting, Gary, "Foucault, Hegel and Philosophy" en O'Leary, Timothy y Falzon, Christopher (Eds.), *Foucault and philosophy*, Wiley-Blackwell, Nueva Jersey, 2010, pp. 17-35.
- Han-Pile, Béatrice, "Is early Foucault a historian? History, history and the analytic of finitude" en *Philosophy and Social Criticism*, Sage Publishing, Thousand Oaks, California, vol. 31, N° 5-6, 2005, pp. 585-608.
- 
- \_\_\_\_\_. *Foucault's Critical Project. Between the Transcendental and the Historical*, Stanford University Press, Stanford, 2002.
- Hartog, François, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México, 2007.
- Latour, Bruno, *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*, Manantial, Buenos Aires, 2008.
- Le Blanc, Guillaume, *El pensamiento Foucault*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009.
- Le Goff, Jacques, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Löwith, Karl, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Aguilar, Madrid, 1956.
- Macherey, Pierre, *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2011.
- Malabou, Catherine, *Before tomorrow. Epigenesis and rationality*, Polity Press, Cambridge, 2016.

- Merleau-Ponty, Maurice, “La síntesis del cuerpo propio” en Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Planeta DeAgostini, Barcelona, 1993, pp. 165-170.
- Miller, James, *La pasión de Michel Foucault*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1995.
- Müller-Lauter, Wolfgang, *Nietzsche. His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy*, University of Illinois Press, Champaign, Illinois, 1999.
- Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos (1882-1885). Volumen III*, Tecnos, Madrid, 2010.
- O’Farrell, Clare, *Foucault. Historian or Philosopher?*, St. Martin’s Press, Nueva York, 1989.
- Palti, Elías José, “Arqueología del saber e historia intelectual: más allá del estructuralismo y la fenomenología” en *Revista de Historia de América*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, N° 166, septiembre/diciembre de 2023, pp. 9-30.
- \_\_\_\_\_ “El ‘retorno del sujeto’. Subjetividad, historia y contingencia en el pensamiento moderno” en *Prismas – Revista de historia intelectual*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, vol. 7, N° 1, 2003, pp. 27-49.
- \_\_\_\_\_ “El Foucault de Deleuze y sus visiones divergentes de la historia de la filosofía” en *Prismas – Revista de historia intelectual*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, vol. 20, N° 2, 2016, pp. 257-266.
- \_\_\_\_\_ “El renacimiento de la escena trágica y la emergencia de lo político como problema conceptual” en Palti, Elías José, *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2018, pp. 191-265.
- Pomian, Krzysztof, *L’ordre du temps*, Gallimard, París, 1984.
- Rancière, Jacques, “Prefacio” en Rancière, Jacques, *El inconsciente estético*, Del Estante, Buenos Aires, 2005, pp. 5-17.
- \_\_\_\_\_ *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*, Herder, Barcelona, 2011.

- \_\_\_\_\_. *Los nombres de la historia. Una poética del saber*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993.
- Roldán, Concha, *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*, Akal, Madrid, 1997.
- Romano, Claude, *Event and Time*, Fordham University Press, Nueva York, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Event and World*, Fordham University Press, Nueva York, 2009.
- Sartre, Jean-Paul, *Entrevistas*, Ennegativo Ediciones, Medellín, 2019.
- Sforzini, Arianna, *Michel Foucault. Une pensée du corps*, Presses Universitaires de France, París, 2014.
- Sloterdijk, Peter, *Temperamentos Filosóficos. De Platón a Foucault*, Siruela, Madrid, 2010.
- Takács, Adam, *Foucault's Critical Philosophy of History. Unfolding the Present*, Lexington Books, Lanham, Maryland, 2024.
- Tello, Andrés Maximiliano (Ed.), *Gobierno y desacuerdo. Diálogos interrumpidos entre Foucault y Rancière*, Communes, Viña del Mar, Chile, 2016.
- Vázquez García, Francisco, *Foucault y los historiadores: análisis de una coexistencia intelectual*, Universidad de Cádiz, Andalucía, 1987.
- Veyne, Paul, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Alianza, Madrid, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Foucault. Pensamiento y vida*, Paidós, Barcelona, 2009.
- Vigarello, Georges y De Certeau, Michel, "Historias de cuerpos: entrevista con Michel de Certeau" en *La Ortiga*, La Ortiga Colectiva/Red de Espacios y Agentes de Cultura Comunitaria/Plataforma Memoria y Democracia de Cantabria, Cantabria, España, N° 68-70, 2006, pp. 13-21.
- Villacañas Berlanga, José Luis, Castro Orellana, Rodrigo y Morey Farré, Miguel, *Foucault y la historia de la filosofía*, Dado Ediciones, Madrid, 2018.



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons  
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0.