

.....

**MICHEL FOUCAULT:
LA REVOLUCIÓN Y LA CUESTIÓN DEL PRESENTE**

Jean-Paul Margot

Universidad del Valle, Cali-Colombia

Resumen

Por medio de la práctica de la historia el presente se reúne con su actualidad a través de la “cuestión de la revolución”. Primero el fascismo, después la guerra y, finalmente, el estalinismo, están en el fondo de la reflexión de Michel Foucault. En su obra, el retorno de la revolución es nuestro problema, como bien lo muestra el comentario que da en enero de 1983 del texto de Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, donde las dos preguntas “¿Qué es la Aufklärung?” y “¿Qué es la Revolución?” son las dos formas bajo las cuales Kant ha planteado la cuestión de su propia actualidad.

Palabras clave: actualidad; Aufklärung; diagnóstico; presente; revolución.

Recibido: febrero 3 de 2015 - Aprobado: marzo 21 de 2015

Praxis Filosófica Nueva serie, No. 41, julio-diciembre 2015: 193 - 214

ISSN (I): 0120-4688 / ISSN (D): 2389-9387

Michel Foucault: the revolution and the question of the present

Abstract

Through the practice of history the present engages with its actuality dealing with the “question of the revolution”. First fascism, then the war; and finally stalinism lie at the core of Michel Foucault’s reflexion. In his works, the return of the revolution is our problem, as is well shown by the commentary he makes in January 1983 on Kant’s text “What is Enlightenment?”, in which the two questions “What is the Aufklärung?” and “What is the Revolution?” are the two forms under which Kant posed the question of his own actuality.

Key words: *actuality; Aufklärung; diagnosis; present; revolution.*

Jean-Paul Margot. Profesor jubilado del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle. Se doctoró en la Universidad de Ottawa, Canadá, con la tesis: “Razón y ficción en Descartes”. Publicó, con Lelio Fernández, una traducción, con estudio preliminar, notas y comentarios, del Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos de Baruch Spinoza, Madrid, Tecnos, 1989 (2003). Pertenece al grupo de investigación Ágora, diálogo entre antiguos y modernos, del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle.

Dirección Postal: Calle 13 # 100-00, edificio 386, oficina 3005, Campus Meléndez, Universidad del Valle, Cali-Colombia.

Dirección electrónica: jpmargot@cable.net.co

MICHEL FOUCAULT: LA REVOLUCIÓN Y LA CUESTIÓN DEL PRESENTE*

Jean-Paul Margot

Universidad del Valle, Cali-Colombia

¿Presenciamos, en este final del siglo XX, algo que sería el fin de la edad de la revolución? Este tipo de profecía, este tipo de condenación a muerte de la revolución me parece un poco irrisorio (M. Foucault, 1978, **DE3**, 547)

Francés de nacimiento y de cultura, M. Foucault pertenece a una generación –aquellos que no tienen veinte años en 1940– cuya vida personal y cuyo pensamiento han sido profundamente marcados por el agobiante peso de los acontecimientos contemporáneos, por un *presente* cuyo *diagnóstico* jalona todo su itinerario filosófico. Mucho más que las actividades propias de una juventud vivida en el seno de una tradicional familia burguesa de provincia, el asesinato, en 1934, del canciller austríaco Dolfuss por los Nazis, la llegada a Poitiers, su ciudad natal, de los refugiados españoles de la Guerra Civil, el conflicto de Etiopía y la amenaza de guerra que se cernía sobre Europa fueron la sustancia de su memoria:

Lo que me llama la atención ahora –dice en 1982– cuando trato de rememorar esas impresiones, es que casi todos los recuerdos emocionales importantes se relacionan con la situación política [...] Pienso que los muchachos y las muchachas de mi generación tuvieron su infancia estructu-

* Ponencia presentada en el Seminario internacional Michel Foucault. 30 años después: ¿una ética para la política actual?, en Mérida, Venezuela, del 3 al 5 de diciembre de 2014. El texto ha sido revisado y corregido.

rada por estos grandes acontecimientos históricos. La amenaza de guerra era nuestra tela de fondo, el marco de nuestra existencia [...] Nuestra vida privada estaba realmente amenazada. Quizás es por eso que me fascina la historia y la relación entre la experiencia personal y esos acontecimientos de los cuales formamos parte. Creo que ése es el núcleo de mis deseos teóricos (1983^b, **DE4**, 528)¹

196 En los años inmediatamente posteriores a la Segunda guerra mundial, y durante un decenio, se extiende en Francia una poderosa hegemonía marxista que legitima el comunismo estalinista en virtud de la necesidad histórica. Sorprenderse por esto hoy en día es olvidar que el fascismo había sacudido hasta en sus fundamentos la idea de hombre sobre la cual estaba edificada la civilización occidental. El comunismo se transforma en un lugar de refugio y en un objeto de fascinación. Todo gira alrededor de la pregunta acerca de la naturaleza del régimen soviético y de los partidos comunistas. El marxismo es una concepción totalizante que resuelve todos los problemas humanos –filosóficos, científicos, éticos, sociales y políticos– y que contiene en sí mismo la Ciencia de la Historia. Esta hegemonía se implanta en la *Intelligentsia* de izquierda, yendo mucho más lejos que el mismo Partido comunista². Lo que se plantea entonces era el problema de la relación entre la existencia subjetiva –fenomenología y existencialismo– y la historia –marxismo– y, correlativamente, el sentido de ambas (1967^b, **DE1**, 601; 1983^a, **DE4**, 434). El filósofo ve en la Historia su patria³, cree

¹ “Cada vez que he tratado de hacer un trabajo teórico, ha sido a partir de elementos de mi propia experiencia: siempre en relación con unos procesos que veía desarrollarse alrededor mío” (1981, **DE4**, 181). Refiriéndose a la “noción de poder”, Foucault escribe: “[...] para nosotros no es solamente una cuestión teórica, sino algo que hace parte de nuestra experiencia” (1982, **DE4**, 224). Michel Foucault tomó parte en muchas luchas: una de ellas tuvo que ver con las prisiones –fundación en 1971 y animación de 1971 a 1973 del *Grupo de información sobre las prisiones* (GIP)–: “Para «Vigilar y castigar», mi idea era escribir un libro en relación directa con una actividad concreta a propósito de las prisiones” (1984^c, **DE4**, 59). La “actividad concreta” tiene el sentido preciso de la acción de un “intelectual específico” que Foucault reivindicaba (1977^c, **DE3**, 154-160). Acerca de los intelectuales y el poder, véase 1972, **DE2**, 306-315. Acerca de las diversas acciones militantes de Foucault, véase Mauriac, 1976; 1977.

² Michel Foucault pertenece a esta generación que vio en la explotación de la clase obrera la más grande injusticia y que creyó en la necesidad de una revolución de la que el comunismo, expresión de esta clase, era la punta de lanza. Adhirió, por poco tiempo, en 1950 al Partido Comunista Francés (1980^d, **DE4**, 50): “Estuve en el Partido comunista antaño, ¡ah! durante algunos meses, o un poco más que algunos meses [...]” (1968, **DE1**, 666). En realidad, lo abandona formalmente en 1953.

³ “La historia, creo, llegó a ser el objeto de una curiosa sacralización [...] bajo la señal de la cruz de la historia, cualquier discurso era una plegaria al Dios de las bellas causas [...] la

poder actuar sobre ella y quiere comprenderla. Su pensamiento evoluciona bajo los embates de los acontecimientos que erige en símbolos y en los que ve, cada vez, un momento decisivo del devenir del mundo.

El año de 1956 imprime una inflexión determinante en la vida intelectual francesa. Tal vez sea cuando termina la postguerra con sus mitos y sus angustias y cuando la generación de Foucault accede a su propia modernidad. Tres acontecimientos jalonan este año: (i) el gobierno de centro-izquierda formado a fines de enero por G. Mollet consigue en marzo el voto de 455 diputados, incluyendo a los comunistas, que le otorga poderes especiales para “pacificar” a Argelia que lucha por su independencia; (ii) en el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, realizado entre el 14 y el 25 de febrero, el informe K–Khrushchev– denuncia el “culto de la personalidad” y los crímenes de Stalin y (iii) en noviembre, el proletariado y el partido del proletariado se enfrentan a muerte en Budapest: la revolución húngara queda sepultada bajo las arrugas de los tanques soviéticos. Estos dos últimos acontecimientos ponen de manifiesto los espejismos de un presente que hace tambalear la fe en la misión salvadora del estado soviético. Señalan el fin de la fascinación que suscitaba, mas no el fin de la fascinación marxista.

Aunque los acontecimientos de 1956 desencadenan la crisis del marxismo totalizante y echan por tierra el mito de la Razón Histórica, el deshielo ideológico que caracteriza la segunda mitad de los años 50 con el cuestionamiento del marxismo desde adentro, con los Adorno, Marcuse, Althusser y otros, deja incólume la férrea convicción –“*la foi du charbonnier* (la fe del carbonero)”– en la naturaleza irreversible del comunismo –“*les lendemains qui chantent* (las mañanas que cantan)”– y en el destino ineluctable de la *revolución*⁴. El breve otoño húngaro, al que le seguirá en 1968 la malograda primavera en Checoslovaquia, se frustra con la restauración de la salvación terrenal y el desplazamiento del eje de la revolución de Moscú a Argel, de Europa a Cuba, Bolivia, Vietnam y China. Los intelectuales no renuncian fácilmente a la embriaguez que produce la historia y encuentran nuevos objetivos para satisfacer su pasión revolucionaria. El Tercer-Mundo reemplaza a la patria socialista y sus masas, sumadas a los marginados de las sociedades capitalistas desarrolladas, sustituyen al proletariado europeo en la tarea de darle

historia en tanto que disciplina constituía el último refugio de la contradicción dialéctica: en ella se podía salvar el reino de la contradicción racional [...] esta historia, a la vez proyecto individual y totalidad, se ha vuelto para algunos intocables: sería atacar la gran causa de la revolución que rechazar semejante forma de decir histórica” (M. Foucault, 1967^a, DE1, 585-586)

⁴ Véase D. Desanti, 1975.

sentido a la historia. Esta experiencia fundamental, que gravita alrededor del comunismo y de la revolución, está, sin duda, en el trasfondo de la reflexión de M. Foucault:

Todo el pensamiento moderno, como toda la política, ha sido gobernado por la cuestión de la revolución –dice Foucault en 1977–. Si la política existe desde el siglo diecinueve es porque ha habido la revolución. Ésta no es una especie, una región de aquélla. Es la política la que está siempre en función de la Revolución [...] El retorno de la revolución es claramente nuestro problema. Es cierto que sin él la cuestión del estalinismo no pasaría de ser una simple cuestión académica –simple problema de organización de las sociedades o de validez del esquema marxista. Ahora bien, el estalinismo es otra cosa. Usted lo sabe perfectamente: el problema que hoy se plantea es el de si la revolución es deseable (*c'est la désirabilité de la révolution qui fait aujourd'hui problème*) (1977^b, DE3, 266)⁵

198 Retrospectivamente, la seguridad del “Usted lo sabe perfectamente” resulta bastante problemática. El año de 1977 es, en efecto, un año de dudas y tanteos que llevan a profundos desplazamientos y reorganizaciones del trabajo de Foucault. En esta misma entrevista, concedida a B.-H. Lévy, encontramos el motivo, cuando, a raíz de una pregunta acerca del porqué se define como un “historiador” y no como un “filósofo”, Foucault contesta lo siguiente:

Bajo una forma tan ingenua como una fábula para niños, le diré que la filosofía lleva mucho tiempo haciéndose esta pregunta: «*En este mundo en el que todo caduca, ¿qué es lo que no pasa? ¿Qué somos nosotros los mortales, con relación a lo que nos pasa?*». Me parece que desde el siglo diecinueve, la filosofía no ha dejado de acercarse a esta pregunta: «*¿Qué ocurre actualmente, y qué somos nosotros, que acaso no somos nada más que lo que ocurre actualmente?*». La pregunta de la filosofía es la pregunta acerca de ese presente que somos nosotros. Por eso la filosofía es hoy enteramente política y enteramente historiadora. Es la política inmanente a la historia, es la historia indispensable para la política (1977^b, DE3, 265-266)

De hecho, aunque no sea ésta la primera vez que Foucault se define como un historiador, el contexto del que se desprende esta afirmación, y el hecho de que aparezca como el inicio del “verdadero trabajo del historiador del presente”, permiten entender mejor el significado y el alcance del

⁵ Acerca de la frecuencia de uso (728) del concepto de “revolución” en la obra de M. Foucault, véase Castro, 2011, 361.

desplazamiento de la reflexión de Foucault entre los años 1975-1978. Es posible pensar que si se hubiera prestado más atención a la afirmación según la cual el “verdadero trabajo” es el del “historiador del presente”, el debate alrededor del cual gira *La imposible prisión*, a saber, si Foucault es un historiador o un filósofo, hubiera sido devuelto a una investigación histórica por hacer y que versa sobre la *Aufklärung*. La última página del libro reza así:

Desde hace casi dos siglos, Europa mantiene una relación extremadamente rica y compleja con este acontecimiento de la *Aufklärung* sobre el que, ya en 1784, se interrogaban Kant y Mendelssohn. Esta relación nunca ha dejado de transformarse, pero sin borrarse jamás. Para utilizar una expresión de G. Canguilhem, la *Aufklärung* es nuestro más “actual pasado”. En tal caso, yo hago una propuesta a Agulhon y a sus colaboradores: ¿por qué no iniciar una gran investigación histórica sobre la manera cómo la *Aufklärung* ha sido percibida, pensada, vivida, imaginada, conjurada, anatemizada, reactivada, en la Europa de los siglos XIX y XX? Podría ser un interesante trabajo «histórico-filosófico». En él podrían «ponerse a prueba (*être éprouvés*)» las relaciones entre historiadores y filósofos (1980^e, DE4, 37)

Contemporánea con esta propuesta es la conferencia que diera Foucault en la Sociedad francesa de Filosofía, en la sesión del 27 de mayo de 1978. En ella señala que “esta investigación que llamaría histórico-filosófica” (1990, 46) consiste en “intentar ver bajo qué condiciones, al precio de qué modificaciones o de qué generalizaciones, se puede aplicar a cualquier momento de la historia esta cuestión de la *Aufklärung*, es decir, de las relaciones entre los poderes, la verdad y el sujeto” (1990, 47)⁶.

Cualesquiera sean las influencias que recibió Foucault, ellas son moduladas por el peso de los acontecimientos contemporáneos. Es el peso de este presente el que Foucault hace el tema central de su trabajo/reflexión, y que determina la elección de sus objetos y de su método, la elección de la historia. Siguiendo la tradición nietzscheana, propone un tipo de análisis que permite un “diagnóstico” del presente sin referencia a una escala de valores sacada de una objetividad que le sea exterior. Es en la historia, una historia purificada de cualquier trascendencia y de cualquier referencia a una naturaleza, manera para el presente de relacionarse consigo mismo y de reunirse con su actualidad, en la que Foucault situó la instancia crítica

⁶ En esta conferencia a la que no se atrevió a dar un título que habría sido “¿Qué es la *Aufklärung*? (1990, 53), Foucault ofrece las consideraciones “de un trabajo que está en marcha” (1990, 60) en su curso en el Colegio de Francia de 1977-1978, *Seguridad, territorio, población* (Foucault, 2004) que tiene que ver con las nociones de “gobierno” y de “gubernamentalización”.

y el principio de evaluación. “Ningún recurso fundador, ninguna escapada en una forma pura, ahí tenemos uno de los puntos más importantes y más discutibles de esta empresa histórico-filosófica: si ésta no quiere caer ni en una filosofía de la historia, ni en un análisis histórico, debe mantenerse en el campo de inmanencia de las singularidades puras” (1990, 50).

Anticipándose a su curso del 5 de enero de 1983 en el Colegio de Francia y a una conferencia impartida en Estados Unidos, en Berkeley, en otoño de 1983 sobre la Respuesta de Kant a la pregunta “*Was ist Aufklärung?*” (1984^a y 1984^b), Foucault inscribe el “verdadero trabajo, el del historiador del presente”, en el horizonte de una investigación por hacer sobre la *Aufklärung*, investigación que está íntimamente ligada a una historia también por hacer, “la historia de la «verdad», del poder propio de los discursos aceptados como verdaderos”(1977^b, **DE3**, 258).

200 La propuesta de realizar una gran investigación sobre la *Aufklärung* fue asumida por Foucault y se transformó, alrededor del año 1983, en uno de los núcleos de su última reflexión. Pero antes de llegar a ella, conviene mostrar cómo el interés de Foucault por la *Aufklärung* llevó, según él mismo, a malinterpretaciones de su propuesta de investigación. Esto también nos permitirá precisar el porqué del recurso foucaultiano a la historia.

Sabemos que Foucault se interesó por el poder desde muy temprano, cuando redactaba, en Polonia, hacia fines de los años cincuenta, *Locura y sinrazón. Historia de la locura en la época clásica*⁷. Sin embargo, surgen varias preguntas: (i) ¿fue, en algún momento, Foucault un teórico del poder⁸; (ii) ¿la propuesta de realizar una investigación teórica sobre la *Aufklärung* significa investigar este tipo de racionalismo que parece ser propio de nuestra cultura moderna y que se enraíza en la *Aufklärung*? A ambas preguntas Foucault contesta negativamente en los años ochenta. Con todo, veremos que el hecho mismo de definirse, en 1977, como un *historiador del presente* plantea un problema fundamental de cara al modo cómo el pensamiento posthegeliano entiende el análisis del presente. En efecto, el tema de Foucault en los años 1975-1978, el análisis de los efectos de poder en su articulación con la producción de la verdad, está íntimamente relacionado con una concepción hegeliano-nietzscheana de la filosofía, entendida como

⁷ Foucault, 1984^c, 57.

⁸ “Para mí, lo esencial del trabajo es una reelaboración de la teoría del poder [...]” (1977^a, **DE3**, 231). “¿Tenemos necesidad de una teoría del poder? Ya que cualquier teoría supone una objetivación previa, ninguna puede servir de base para el trabajo de análisis. Pero el trabajo de análisis no puede hacerse sin una conceptualización de los problemas tratados. Y esta conceptualización implica un pensamiento crítico –una verificación constante.” (1982, **DE4**, 223).

una historia del presente, como un diagnóstico del presente o una etnología de nuestra racionalidad.

En las décadas del sesenta y del setenta, la “misión” que Foucault le asigna a la filosofía es la de “diagnosticar el presente: decir lo que hoy somos, lo que significa decir lo que decimos” (1967^b, **DE1**, 606). La misión de diagnosis que Foucault le asigna a la filosofía en esta época es la “actividad específica (*spezieller Betrieb*)” que Nietzsche le asignaba a la filosofía para los tiempos presentes (*die Symptomenlehre der Zeit*), la del filósofo entendido como “médico de la civilización (*Der Philosoph als Arzt der Kultur*)” (Nietzsche 1969, 154-169)⁹. Ahora, el problema al que nos referimos aparece claramente en lo que afirma Foucault en 1968: “Diagnosticar el presente, decir lo que es el presente, decir en qué nuestro presente es absolutamente diferente de todo lo que él no es, es decir, de nuestro pasado. Tal vez sea ésta, esta tarea que le ha sido asignada hoy a la filosofía” (1968, **DE1**, 665). La solemnidad con la que el filósofo-geneólogo reflexiona sobre su propio tiempo, confiere un valor casi profético a lo que él mismo advirtiera en *El orden del discurso* acerca de lo que supone “escapar de Hegel” (1971, 74)¹⁰. Porque, irónicamente, quien dijera, siete años después, como buen nietzscheano: “No soy profeta, a lo sumo un diagnosticador” (1977^b, **DE3**, 261), termina asumiendo, en 1983, el precio que le costó no haber sabido medir hasta qué punto recurrir a Nietzsche contra Hegel es, quizá, todavía un ardid que éste le opuso y al término del cual lo esperó, inmóvil, y en otra parte. En vez de despertarlo de su sueño “historicista” y “hegeliano”, la historia efectiva refleja “una de las costumbres más nocivas” del pensamiento contemporáneo o, al menos, del pensamiento post-hegeliano; el análisis del presente como lo que es, precisamente, en la historia, un presente de ruptura, de realización de la historia. El discurso histórico-político de la Genealogía pretende capturar el aspecto singular y enteramente diferente del momento presente. Hace, además, de la actividad filosófica de diagnosticar el presente un análisis concebido en términos de afinamiento de la conciencia de la discontinuidad donde el presente, o la modernidad, aparece como un determinado período de la historia, distinto de los demás períodos en virtud de unas características inherentes, o separado de los demás por algún acontecimiento dramático.

⁹ Michel Foucault concibe la actividad filosófica como un diagnóstico del presente o de la actualidad. “Actualidad” y “presente” son al principio sinónimos. La noción de “actualidad” está estrictamente ligada al comentario que Foucault hace en 1984 del texto de Kant “¿Qué es la Ilustración?” (Revel, 2002, 5-6).

¹⁰ “[...] toda nuestra época, sea mediante la lógica o la epistemología, sea mediante Marx o Nietzsche, intenta escapar de Hegel”.

Creo que estamos ante una de las formas, quizás haya que decir una de las costumbres más nocivas del pensamiento contemporáneo, diría incluso del pensamiento moderno o, en todo caso, del pensamiento posthegeliano: el análisis del momento presente como si éste fuera precisamente en la historia el momento de la ruptura o el de la cúspide, o el de la realización, o el de la aurora que retorna. La solemnidad con que toda persona que mantiene un discurso filosófico refleja su propio momento me parece un estigma. Digo esto sobre todo porque lo he hecho yo mismo y porque en gente como Nietzsche lo encontramos constantemente o, al menos, de forma bastante insistente. Creo que debemos tener la modestia de decirnos que, por una parte, el momento en el que vivimos no es ese momento único, fundamental o que irrumpe en la historia, a partir del cual todo se acaba o todo recomienza; al mismo tiempo, debemos tener la modestia de decirnos—incluso sin esta solemnidad— que el momento en que vivimos es muy interesante y exige ser analizado y desmenuzado y que, en efecto, hacemos bien en plantearnos la pregunta: ¿qué sucede hoy? Me pregunto si no se podría caracterizar uno de los grandes papeles del pensamiento filosófico justamente a partir de la pregunta kantiana «*Was ist Aufklärung?*» diciendo que la tarea de la filosofía es decir lo que pasa hoy y decir lo que «somos nosotros hoy». Pero no concediéndonos la facilidad algo dramática y teatral de afirmar que este momento en el que nos encontramos es, en lo más profundo de la noche, el de la perdición mayor, o en el despuntar del día, aquel en el que el sol triunfa, etc. No, es un día como los otros, o más bien es un día que nunca es completamente igual a los demás (1983^a, DE4, 448)

Sabemos cómo, en 1978¹¹, en vez de oponer la verdad al error, Foucault invita a retomar el problema planteado por Nietzsche: “¿cómo explicar el hecho de que, en nuestras sociedades, se haya otorgado a la “verdad” este precio y este valor que la convirtieron para nosotros en algo absolutamente constrictivo”. Si la verdad puede aparecer como una forma de poder, si el tema de la reflexión de Foucault en los años 1975-1978 es el de una política de la verdad, de la producción histórica de la verdad, es porque, rompiendo con el análisis de las solas prácticas discursivas, Foucault se interesa principalmente en esta época por las prácticas sociales, por los

¹¹ “Por lo demás, la verdad es sin lugar a dudas una forma de poder. Por ello mismo, lo que yo hago no es más que retomar uno de los problemas fundamentales de la filosofía occidental cuando ésta plantea estas preguntas: en el fondo ¿por qué estamos ligados a la verdad?, ¿por qué más bien la verdad que la mentira?, ¿por qué más bien la verdad que el mito?, ¿por qué más bien la verdad que la ilusión? Y pienso que, en lugar de buscar saber qué es la verdad en oposición al error, sería quizá interesante retomar el problema planteado por Nietzsche: ¿cómo explicar el hecho de que, en nuestras sociedades, se haya otorgado a la “verdad” este precio y este valor que la convirtieron para nosotros en algo absolutamente constrictivo?” (1984^e, 62).

efectos sociales de la producción de la verdad. El interés de Foucault no es la existencia de discursos “verdaderos”, sino los mecanismos que ejerce el poder sobre la locura, la enfermedad, la delincuencia, el sexo, para producir el discurso “verdadero” de la psiquiatría, de la medicina, de la criminología y de la sexualidad. Lejos de hacer “la sociología histórica de una prohibición”, de un poder que dice no y que iría a la par con el progreso de la racionalización del poder, Foucault quiere estudiar racionalidades específicas, quiere hacer la historia de la racionalidad de unas prácticas:

Vivimos en una sociedad que marcha en gran parte «por la verdad» (*qui marche en grande partie «à la vérité»*), –quiero decir que produce y pone en circulación discursos que cumplen una función de verdad, que pasan por tal y que encierran gracias a ellos poderes específicos. Uno de los problemas fundamentales de Occidente es la instauración de discursos verdaderos (discursos que, por otra parte, cambian incesantemente). La historia de la «verdad» –del poder propio de los discursos aceptados como verdaderos– está enteramente por hacer (1977^b, **DE3**, 258)

El hecho de que la sociedad “marcha en gran parte «por la verdad»” no significa, sin embargo, que el objeto del historiador Foucault sea la sociedad. Éste es precisamente el principio del historiador que Foucault impugna:

Hay que desmitificar la instancia global *de lo* real como totalidad por restituir [...] También habría que interrogar tal vez el principio, a menudo implícitamente admitido, de que la única *realidad* a la que debería pretender la historia es la propia *sociedad*. Un tipo de racionalidad, una manera de pensar, un programa, una técnica, un conjunto de esfuerzos racionales y coordinados, unos objetivos definidos y proseguidos, unos instrumentos para alcanzarlos, etc., todo esto es lo real, aunque no pretenda ser «la realidad» misma ni toda «la» sociedad (1980^a, **DE4**, 15)

Así, cuando Foucault afirma en 1978 que “Mi tema general no es la sociedad, es el discurso verdadero/falso [...]” (1980^b, **DE4**, 33), es preciso entender que la labor de Foucault consiste en hacer la génesis de esta realidad. La realidad a la que se refiere Foucault no es la de la sociedad, que sería la única realidad a la que debe pretender el historiador, sino la realidad de los efectos producidos por prácticas específicas, por prácticas racionales, ya que no hay “prácticas” sin un determinado régimen de racionalidad. Ahora,

[...] ¿qué pasa con esta realidad? (*qu'en est-il de ce réel?*) que es, en las sociedades occidentales modernas, la racionalidad? Esta racionalidad que

no es solamente un principio de teoría y de técnicas científicas, que no produce simplemente unas formas de conocimiento o unos tipos de pensamiento, sino que está unida por unos vínculos complejos y circulares a unas formas de poder. ¿Qué ocurre con esta racionalidad, cómo puede efectuarse su análisis, entenderla en su formación y en su estructura? (Todo esto, claro está –añade Foucault–, no tiene que ver con una acusación de la Ilustración: [...]) (1980^a, **DE4**, 16)

Analizar esta racionalidad no es acusar a la Ilustración, como si la *Aufklärung* fuera responsable del totalitarismo, pero sí negarse a aceptar lo que Foucault llama, en 1983, “el chantaje de la Ilustración”¹². De cara al desplazamiento realizado por Foucault a partir de *Vigilar y castigar* hacia una historia política de la producción de lo verdadero, ya no se puede vincular el término racionalidad con la tesis de una identidad entre racionalización, progreso de la racionalidad y progreso de la verdad, ya que hablar de racionalización implica suponer un valor-razón absoluto que le permita a la filosofía decir la verdad acerca de las acciones e ideas humanas.

204 En 1978, sin embargo, el trabajo de Foucault se presta a una interpretación de la *Aufklärung* como una racionalización de la sociedad, como un progreso de la racionalización en general que debe entenderse como la postulación de un valor-razón absoluto o, al menos, como la presencia de un invariante de la racionalidad, de una versión más plena de la razón, de una racionalidad creciente. De hecho, Foucault se ve obligado a precisar su posición ante el problema de la racionalidad, a raíz de una muy pertinente pregunta de un historiador colectivo en la famosa mesa redonda del 20 de mayo de 1978:

Detrás del descubrimiento de estas rupturas y del inventario detallado, precavido, de la instalación de estas redes que van a producir lo real, lo histórico, hay algo de un libro a otro que es una de esas constantes históricas o uno de esos rasgos antropológico-culturales que Usted rechazaba hace un momento, o sea: a lo largo de tres siglos, cuatro siglos, la historia de una racionalización, o de una de las racionalizaciones posibles de nuestra sociedad. No es una casualidad que su primer libro haya sido una historia de la razón al mismo tiempo que una historia de la locura, y creo que el referente de todos los demás, el análisis de las diferentes técnicas del aislamiento, las taxonomías sociales, etc., remiten a ese proceso meta-antropológico o meta-histórico general, que es este proceso racionalizador (1980^b, **DE4**, 25-26)

¹²Véanse, M. Foucault, 1983^b, **DE4**, 571; 1983^c, **DE4**, 440; 1980^c, **DE4**, 36. Margot, 2007.

Frente a esta interpretación, que Foucault califica de “weberiana”, él niega que su problema sea el de la racionalidad como invariante antropológico:

Opino que hay que limitar esta palabra (scil. «racionalización») a un sentido instrumental y relativo [...] Digamos que no se trata de calibrar unas prácticas con la medida de una racionalidad que llevaría a apreciarlas como formas más o menos perfectas de racionalidad; sino, precisamente, de ver cómo unas formas de racionalizaciones se inscriben en unas prácticas, o en unos sistemas de prácticas, y qué papel desempeñan en ellos. Porque es cierto que no hay «prácticas» sin un cierto régimen de racionalidad. Pero antes que medir éste por un valor-razón, quisiera analizarlo a partir de dos ejes: la codificación-prescripción por una parte (de qué manera constituye un conjunto de reglas, de recetas, de medios en vistas a un fin, etc.) y la formulación verdadera o falsa, por otra (de qué manera determina un campo de objetos respecto a los cuales es posible articular unas proposiciones verdaderas o falsas) (1980^b, DE4, 26)

Lejos de ser un análisis de la racionalidad creciente de la sociedad o una antropología de codificaciones que rigen, sin que lo sepamos, nuestros comportamientos, Foucault explica así su “política de lo verdadero” (1977^b, DE3, 263): “Me gustaría, en resumidas cuentas, volver a situar el régimen de producción de lo verdadero y de lo falso en el corazón del análisis histórico y de la crítica política” (1980^b, DE4, 27). Pese a la respuesta, la inquietud, expresada por los historiadores según la cual los libros de Foucault hasta *Vigilar y castigar* (1975) y *La voluntad de saber* (1976) remiten a la historia de una racionalización o de una de las racionalizaciones posibles de nuestra sociedad, no desaparece como lo evidencia la envenenada alabanza de Habermas de su “descripción magistral de la bifurcación de la razón” (1983^a, DE4, 439) en un determinado momento, bifurcación que Foucault, desde luego, no acepta. Foucault no acepta este análisis kantiano de la bifurcación de la razón o, más bien, Foucault lo rechaza, no por kantiano, sino porque pertenece a una tradición, la de la Escuela de Frankfurt, que privilegia a la Razón y que identifica a la Razón con la totalidad de las formas de racionalidad que han llegado a dominar, que toma como un todo la racionalización de la sociedad.

Bien vale la pena recordar el último párrafo del postfacio de *La imposible prisión*, libro publicado en 1980, donde Foucault indica lo que espera de esta gran investigación acerca de la *Aufklärung* y de la relación extremadamente rica y compleja que Europa mantiene a lo largo de los siglos XIX y XX con este «acontecimiento» sobre el cual Kant y Mendelssohn

se interrogaban en 1784: “Podría ser un interesante trabajo «histórico-filosófico». En él podrían «ponerse a prueba (*éprouvées*)» las relaciones entre historiadores y filósofos” (1980^c, **DE4**, 37). En la perspectiva revelada por la «espiritualidad política» y la gran investigación sobre nuestro más «actual pasado», para utilizar una expresión de G. Canguilhem, la tarea de la filosofía sigue siendo la de diagnosticar la naturaleza del presente. Pero la función *crítica* de esta forma de análisis, que Foucault retrotrae a la pregunta kantiana “*Was ist Aufklärung?*”, y no a Nietzsche, como en las décadas de los años sesenta y setenta, ya no consiste en una simple caracterización de lo que somos, donde la cuestión de la filosofía es la cuestión de este presente que es nosotros mismos, sino que es el intento de entender, siguiendo las “líneas de fragilidad” en el presente, por qué y cómo lo-que-es podría dejar de ser lo-que-es, donde la filosofía describe la naturaleza del presente y de “nosotros en el presente”.

206

Me pregunto –dice Foucault en 1983– si no se podría caracterizar uno de los grandes papeles del pensamiento filosófico justamente a partir de la pregunta kantiana «*Was ist Aufklärung?*» diciendo que la tarea de la filosofía es decir lo que pasa hoy y decir lo que «somos nosotros hoy» [...] Lo que también querría decir a propósito de esa función de diagnóstico acerca de lo que pasa hoy, es que no consiste simplemente en caracterizar lo que somos, sino en seguir las líneas de fragilidad actuales, para llegar a captar lo que es, y cómo lo que es podría dejar de ser lo que es. En este sentido, la descripción se debe hacer siempre según esa especie de fractura virtual que abre un espacio de libertad, entendido como espacio de libertad concreta, es decir, de transformación posible (1983^a, **DE4**, 448-449)

La aparición, hacia 1978, del campo (*domaine*) de la experiencia que es «la conducta individual» y los efectos que produce la gran investigación histórica en el «trabajo histórico-filosófico», pone al descubierto un nuevo tipo de pregunta en la filosofía moderna y contemporánea, otro modo de interrogación crítica: se trata de «una ontología de nosotros mismos» en el presente, de un *êthos* o «crítica permanente de nuestra era histórica» (1984^b, **DE4**, 571), donde la descripción de lo real no tiene nunca un valor prescriptivo. Por ello, la filosofía no recurre a la historia sino en la medida en que ésta muestra que lo-que-es no siempre ha sido y “abre un espacio de libertad, entendido como espacio de libertad concreta, es decir, de transformación posible” de uno mismo, que lleva a una *ética del pensamiento libre*. Al fin emancipada de la sacralización de lo social como única instancia de lo real, la crítica consiste ahora en develar algo tan esencial en la vida humana y en las relaciones humanas que se esconde a

menudo, pero anima siempre las conductas cotidianas: *el pensamiento*. En el trabajo del pensamiento sobre sí mismo, la crítica muestra que las cosas no son tan evidentes como se cree, hace que lo que damos por sentado deje de serlo, y es absolutamente indispensable para cualquier transformación. “Porque una transformación que permanecería en el mismo modo de pensamiento, una transformación que no sería más que una cierta manera de ajustar mejor el mismo pensamiento a la realidad de las cosas no sería más que una transformación superficial” (1981, **DE4**, 181). En cambio, a partir del momento en que ya no es posible pensar las cosas como se las piensa, la transformación se vuelve urgente, y los cambios en los modos de pensamiento, es decir, en los modos de acción, se inscriben profundamente en lo real. Criticar, en la década de los años ochenta, es poner al descubierto el pensamiento que anima los modos de comportamientos y que también anima a las instituciones; pensamiento que decide acerca de nuestras luchas, pero también que impone sus propios límites a la función crítica de diagnosticar la naturaleza del presente, no deduciendo de la simple caracterización de lo que somos lo que no podemos decir, pensar y hacer. En los años ochenta el *criticismo* consiste en analizar y reflexionar sobre los límites; el criticismo es una experiencia filosófica en la que la crítica de lo que somos es, al mismo tiempo, un análisis histórico de los límites que nos son impuestos, y una actitud práctica que ve en el trabajo del pensamiento sobre sí mismo la posibilidad de ir más allá de estos límites. Lo esencial del trabajo histórico filosófico consiste en “transformar la crítica hecha en la forma de la limitación necesaria (*conducted in the form of necessary limitation*) en una crítica práctica que toma la forma de una posible trasgresión (*that takes the form of a possible transgression*)” y “da forma a nuestra impaciencia por la libertad (*giving form to our impatience for liberty*)” (1984^b, **DE4**, 574; 578)¹³.

La libertad, para Foucault, no es ni liberación, ni proceso de emancipación orientado hacia un fin, ni descubrimiento de una nueva verdad o de una nueva autenticidad. La libertad no es, ni siquiera, el atributo de cada individuo o una licencia individual dada a todos. “Ética del intelectual”, que Foucault formula como la capacidad permanente de “desprenderse de sí mismo” (1984^c, **DE4**, 675), de repensar constantemente la verdad de su reflexión y de su ser, la libertad es la exigencia de transformarse a sí mismo en el pensamiento como en la vida. Es la ética de una *modernidad* entendida no como conciencia de la discontinuidad del tiempo, como la conciencia de una época que, frente al pasado, se comprende a sí misma como resultado de la transición de lo antiguo a lo nuevo, sino como “una actitud” (1984^b,

¹³ Para la versión en inglés, pp. 45 y 50.

DE4, 568), un *éthos filosófico* que consiste en una crítica permanente de lo que decimos, pensamos y hacemos, a través de una ontología histórica de nosotros mismos en el presente. *La modernidad, en la década de los ochenta, es la ética del pensamiento libre*: “Ser a la vez un universitario y un intelectual, es tratar de hacer jugar un tipo de saber y de análisis que es enseñado y recibido en la universidad, con el fin de modificar no solamente el pensamiento de los demás, sino también el suyo propio. Este trabajo de modificación de su propio pensamiento y del pensamiento de los demás es, me parece, -dice Michel Foucault en 1984- la razón de ser de los intelectuales” (1984^c, DE4, 675). La libertad, motor del “escepticismo” foucaultiano, es la impugnación de la experiencia constituida, y de esta forma contemporánea de optimismo que consiste en decir: de todas formas, esto no podía ser mejor (1984^d, DE4, 706-707)¹⁴. Transformación de uno mismo por uno mismo, el *éthos* filosófico es una estética de la existencia y no una estética del objeto, una manera de pensar más radicalmente la experiencia filosófica en términos de lo que se podría llamar “esteticismo»” (1983^b, DE4, 535)¹⁵. A título de ilustración moderna de este trabajo sobre sí mismo, Foucault evoca “el ascetismo del dandy que hace de su cuerpo, de su conducta, de sus sentimientos y de sus pasiones, de su existencia misma, una obra de arte” (1984^b, DE4, 571)¹⁶. De hecho, a semejanza de Baudelaire, la modernidad foucaultiana es un ejercicio en el cual una extrema atención a lo que es real es confrontada con una práctica de la libertad que, al mismo tiempo, respeta y viola esta realidad.

Tanto en la versión francesa como en la versión inglesa del texto que

¹⁴ “Más que de nihilista, esta empresa parece merecer el calificativo de *escéptica*, en el sentido filosófico del término. Foucault sería el gran escéptico de nuestro tiempo. Escéptico de nuestros sistemas dogmáticos y de nuestras antropologías filosóficas, habrá sido el pensador de la dispersión y de la singularidad [...] La libertad constituye el principio y el motor del escepticismo foucaultiano: impugnación sin fin y sin tregua de la experiencia constituida” (Rachjman, 1987, 8-14).

¹⁵ “Para mí, el trabajo intelectual está relacionado con lo que Usted definiría como esteticismo –por ello, entiendo la transformación de sí (*For me intellectual work is related to what you could call aestheticism, meaning transforming yourself*)” (*Loc. cit.*; para la versión original en inglés, p. 8). “La clave de la actitud política personal de un filósofo, no es a sus ideas que hay que pedirla, como si se pudiera deducir de ellas, es a su filosofía, como vida, es a su vida filosófica, es a su *éthos*” (Foucault, 1984^f, DE4, 585.586).

¹⁶ Refiriéndose al Foucault de sus dos últimos libros, dice Deleuze en 1986: “Lo que le interesa esencialmente a Foucault no es un retorno a los Griegos, sino *nosotros hoy*: ¿cuáles son nuestros modos de existencia, nuestras posibilidades de vida o nuestros procesos de subjetivación, cuáles son nuestras maneras de constituirnos como en sí, más allá del saber y del poder? ¿De qué somos capaces, puesto que de cierta manera, es la vida y la muerte lo que está en juego?” (Deleuze, 1990, 136).

Foucault comenta en 1983 en ocasión del bicentenario de la famosa respuesta de Kant a la cuestión planteada, en diciembre de 1784, por la *Berlinische Monatsschrift* “¿Qué es la Ilustración?”¹⁷, la modernidad no tiene que ver ni con una época ni con una caracterización, sino con una actitud.

Teniendo como referencia el texto de Kant, me pregunto si no se puede considerar la modernidad como una actitud más que como un período de la historia. Y por actitud quiero decir un modo de relación con respecto a la actualidad; una elección voluntaria que hacen algunos; en fin, una manera de pensar y de conducirse que, simultáneamente, marca una pertenencia y se presenta como una tarea. Un poco, sin duda, como eso que los griegos llamaban un *êthos* (1984^b, DE4, 568)

En 1983, Foucault plantea que no es Nietzsche sino Kant quien inaugura esta nueva manera de plantear la cuestión de la modernidad como diagnóstico del presente y de la actualidad o, según como la llama, como “ontología del presente” (1984^a, DE4, 564). La modernidad es nueva en la medida en que sitúa la cuestión del presente en el centro de sus problematizaciones. ¿Cómo relacionarse con su presente? El presente está analizado por primera vez en sí mismo, a partir de la novedad que introduce, ahora u hoy. “¿Qué diferencia introduce el hoy con respecto al ayer? (1984^b, DE4, 564). “¿Qué es lo que pasa hoy día? ¿Qué es lo que pasa ahora? (1984^a, DE4, 679). En la lección del 5 de enero de 1983, la cuestión de la pertenencia al presente se encamina hacia el estatuto de la filosofía desde el siglo XIX:

La cuestión que, en mi opinión, aparece por primera vez en este texto de Kant, es la cuestión del presente, la cuestión de la actualidad: ¿qué es lo que pasa hoy día? ¿Qué es lo que pasa ahora? ¿Y qué es este «ahora» en cuyo interior nos encontramos unos y otros, y que define el momento en que escribo (1984^a, DE4, 679)

La figura ontológica de la modernidad se dirige a la actualidad de la filosofía, la actualidad designa a la filosofía misma en su capacidad de develar el presente al que pertenece. Las formas de la actualidad filosófica se organizan para Kant alrededor de dos preguntas: “Las dos preguntas: “¿Qué es *Aufklärung*?” y “¿qué hacer con la voluntad de revolución?”, definen ambas, el campo de interrogación filosófica referida a lo que nosotros somos en nuestra actualidad” (1984^a, DE4, 687).

¹⁷Los análisis de Foucault son retomados en *Le gouvernement de soi et des autres*, 2008, 3-39. (Lecciones del 5 de enero de 1983 en el Colegio de Francia).

Foucault es el primero en reconocer que otros filósofos, antes de Kant, hicieron referencia al presente. Y era inevitable que mencionara el *Discurso del método*, donde, en el relato que Descartes hiciera de su itinerario intelectual, cada decisión filosófica aparece íntimamente ligada a determinados momentos históricos. Sin embargo, es precisamente el hecho de que Descartes siempre encuentra en el presente “un motivo para una decisión filosófica”, lo que lo diferencia de Kant.

[...] en Descartes no encontrarán ustedes una cuestión como ésta: «¿Qué es, pues, en concreto, este presente al que yo pertenezco?». Ahora bien, me parece que la cuestión a la que Kant responde, a la que, por otra parte, se ve inducido a responder porque se la han planteado, es otra. No es simplemente: ¿qué es lo que en la situación actual puede determinar tal o cual decisión de orden filosófico? La cuestión trata sobre lo que es este presente, trata en primer lugar sobre la determinación de un cierto elemento del presente que se intenta reconocer, distinguir, descifrar entre otros muchos. ¿Qué es lo que, en el presente, tiene sentido actualmente para una reflexión filosófica (1984^b, DE4, 680)

210

Según Foucault, lo que constituye la novedad de esta pregunta es que hace de la pregunta por el presente un “acontecimiento” filosófico al que pertenece el filósofo que habla de él. Es esto lo que llevó a Kant a preguntarse: “¿Es que vivimos actualmente en una época ilustrada?”, o sea, a preguntar por el “nosotros” y no por el “yo”, como Descartes. En otros términos, la pregunta de Kant no apunta solamente al presente, sino a *nosotros en el presente*. A ello se refiere Foucault en el postfacio al libro de Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Más allá del estructuralismo y de la hermenéutica*:

No puedo negar —escribe Foucault a propósito del texto de Kant— que lo encuentro muy interesante y sorprendente porque era la primera vez que un filósofo proponía como tarea filosófica investigar no sólo el sistema metafísico o los fundamentos del conocimiento científico, sino también un acontecimiento histórico —un acontecimiento reciente, incluso contemporáneo.

Cuando en 1784 Kant preguntó, «*Was heisst Aufklärung?*», quiso decir, ¿qué es lo que pasa precisamente ahora? ¿Qué nos está pasando? ¿Qué es este mundo, este período, este preciso momento en el que estamos viviendo?

O en otras palabras: ¿qué somos como *Aufklärer*, como parte de la Ilustración? Compare esto con la pregunta cartesiana: ¿quién soy yo? ¿Yo, como un sujeto único pero universal y ahistórico? Yo, ¿es para Descartes cada

uno, en cualquier parte y en cualquier momento?

Pero Kant pregunta algo más: ¿qué somos nosotros? en un momento muy preciso de la historia. La pregunta de Kant aparece como un análisis a la vez de nosotros y de nuestro presente.

Pienso que este aspecto de la filosofía tomó cada vez más importancia. Hegel, Nietzsche... (1982, DE4, 231-232)

Foucault desarrolla dos líneas de discurso a partir de Kant en la Lección del 5 de enero de 1983 en el Colegio de Francia. La primera plantea la cuestión de la pertenencia a su propia actualidad y la interroga como un acontecimiento del cual habría que decir tanto la singularidad como la diferencia: “¿Qué es esta *Aufklärung* de la que nosotros mismos formamos parte?”. La segunda trata de responder a la pregunta de si hay un progreso continuo del género humano y plantea la cuestión: “¿Qué es la revolución?”. Tomando en consideración la segunda parte de *El conflicto de las Facultades*, “Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, Foucault comenta que la posibilidad de afirmar que existe este progreso exige que se le pueda asignar una causa. Y para Kant la revolución es el acontecimiento que tiene el valor de un signo de esta causa y que reside en el “entusiasmo”, que es “signo de una disposición moral” (1984^a, DE4, 685).

De nuevo el problema, para la filosofía, no consiste en determinar qué aspecto de la revolución convendría preservar y presentarlo como modelo. Consiste en saber lo que hay que hacer con esta voluntad de revolución, con este “entusiasmo” por la revolución, que es cosa diferente de la acción revolucionaria misma. Las dos preguntas: “¿Qué es la *Aufklärung*?” y “¿Qué hacer con la voluntad de revolución?”, definen, ambas, el campo de interrogación filosófica referida a lo que nosotros somos en nuestra actualidad (1984^a, DE4, 687)

Así, la cuestión del presente y la cuestión de la revolución son, en efecto, los dos acontecimientos que ponen de relieve los dos rostros de nuestra modernidad.

Referencias bibliográficas

Michel Foucault

- (1967^a) “Sur les façons d’écrire l’histoire” (conversación con R. Bellour), *Les lettres françaises*, nº 1187, 15-21 de junio de 1967, pp. 6-9, DE1, 585-600.
- (1967^b) “Che cos’è Lei Professor Foucault?” (“Qui êtes-vous, professeur Foucault?”; conversación con P. Caruso; trad. C. Lazzeri), *La Fiera Letteraria*, año XLII. Nº 39, 28 de septiembre de 1967, pp. 11-15, DE1, 601-620 Gallimard, 1994. Retomado en Caruso (P), *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*, Milan, Murssia, 1969, pp. 91-131.
- (1968) “Foucault répond à Sartre” (conversación con J.-P. Elkabbach), *La quinzaine littéraire*, nº 46, 1^{er}-15 de marzo de 1968, pp. 20-22, DE1, 662-668.
- (1971) *L’ordre du discours*, Paris, Gallimard. (Lección inaugural en el *Collège de France* pronunciada el 2 de diciembre de 1970).
- (1972) “Les intellectuels et le pouvoir” (conversación con G. Deleuze; 4 de marzo de 1972), *L’Arc*, no 49: *Gilles Deleuze*, 2^o trimestre de 1972, pp. 3-10, DE2, 306-315.
- (1977^a) “Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps”, (conversación con L. Finas), *La Quinzaine littéraire*, nº 247, 1^{er}-15 de enero de 1977, pp. 4-6, DE3, 228-236.
- 212 (1977^b) “Non au sexe roi” (conversación con B.-H. Lévy), *Le Nouvel observateur*, nº 644, 12-21 de marzo de 1977, p. 92-130, DE3, 256-269.
- (1977^c) “Entretien a Michel Foucault” (“Entretien avec Michel Foucault”; conversación con Michel Foucault; realizada por A. Fontana y P. Pasquino, en junio de 1976; trad. C. Lazzeri), in Fontana (A.) y Pasquino (P.), ed., *Microfisica del potere: interventi politici*, Torino, Einaudi, pp. 3-28, DE3, 140-160.
- (1978) “Gendai no Kenryoku wo tu” (“La philosophie analytique de la politique”), *Asahi Jaanaru*, 2 de junio de 1978, pp. 28-35. (Conferencia dada el 27 de abril de 1978 en el Asahi Kodo, centro de conferencias de Tokyo, sede del periódico *Asahi*), DE3, 534-551.
- (1980^a) “La poussièrre et le nuage”, in Perrot (M.), éd., *L’impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle*, Paris, Éd. du Seuil, coll. “L’univers historique”, 1980, pp. 29-39. (Réponse à un article de J. Léonard, “L’historien et le philosophe. À propos de *Surveiller et punir. Naissance de la prison*”, *ibid.*, pp. 9-28), DE4, 10-19.
- (1980^b) “Table ronde du 20 mai 1978”, in Perrot (M.), éd., *L’impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle*, Paris, Éd. du Seuil, coll. “L’univers historique”, 1980, pp. 40-56, DE4, 20-34.
- (1980^c) “Postface”, in Perrot (M.), éd., *L’impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle*, Paris, Éd. du Seuil, coll. “L’univers historique”, 1980, pp. 316-318. (Réponse à la postface de M. Agulhon, *ibid.*, pp. 313-316), DE4, 35-37.
- (1980^d) “Conversazione con Michel Foucault” (“Entretien avec Michel Foucault”; conversación con D. Trombadori, Paris, fines de 1978), *Il contributo*, 4^o año, nº 1, enero-marzo de 1980, pp. 23-84, DE4, 41-95.

- (1981) “Est-il donc important de penser?” (conversación con D. Éribon), *Libération*, nº 15, 30-31 de mayo de 1981, p. 21, DE4, 178-182.
- (1982) “The Subject and Power” (“Le sujet et le pouvoir”, trad. F. Durand-Bogaert), in Dreyfus (H.) y Rabinow (P.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, DE4, 222-243. Este texto retoma partes de *Omnes et Singulatim. Towards a Criticism of “Political Reason”*, Lectures delivered at Stanford University on October 10 and 16 1979.
- (1983^a) “Structuralism and post-structuralism (“Structuralisme et poststructuralisme”; conversación con G. Raulet), *Telos*, vol. XVI, nº 55, otoño 1983, pp. 195-211, DE4, 431-457.
- (1983^b) “Michel Foucault: An interview with Stephen Riggins” (“Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins”; realizada en inglés en Toronto, el 22 de junio de 1982; trad. F. Durand-Bogaert), *Ethos*, vol. I, nº 2, otoño 1983, pp. 4-9, DE4, 525-538.
- (1984^a) “Qu’ est-ce que les Lumières?”, *Magazine littéraire*, nº 207, mayo de 1984, pp. 34-39. (Transcripción parcial, revisada por el propio Foucault, del curso del 5 de enero de 1983 en el *Collège de France*), DE4, 679-688.
- (1984^b) “What is Enlightenment?” (“Qu’ est-ce que les Lumières?”; trad. C. Porter), in Rabinow (P.), ed., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, pp. 32-50, DE4, 562-578. Conferencia impartida en Bekeley en otoño de 1983; la versión original francesa apareció en *Magazine Littéraire*, nº 309, abril de 1993, pp. 61-74.
- (1984^c) “Le souci de la vérité” (conversación con F. Ewald), *Magazine littéraire*, nº 207, mayo de 1984, pp. 18-23, DE4, 668-678.
- (1984^d) “Le retour de la morale” (conversación con G. Barbedette y A. Scala, 29 de mayo de 1984), *Les nouvelles littéraires*, nº 2937, 28 de junio-5 de julio de 1984, pp. 36-41, DE4, 696-707.
- (1984^e) “Du pouvoir” (conversación inédita con P. Boncenne realizada en julio de 1978), *L’express*, no 1722, 13 de julio de 1984, pp. 56-62). No incluida en DE.
- (1984^f) “Politique et éthique: une interview”, «Politics and Ethics: An Interview» («Politique et éthique: une interview» Conversación con M. Jay, L. Löwenthal, P. Rabinow y C. Taylor; universidad de Berkely, abril de 1983), respuestas traducidas en inglés, in Rabinow (P.), ed., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 373-380, DE4, 584-590.
- (1990) “Qu’ est-ce que la critique (Critique et Aufklärung)” (Exposición ante la Sociedad Francesa de Filosofía, en la sesión del 27 de mayo de 1978, seguida de una discusión). Publicada póstumamente en *Bulletin de la Société française de Philosophie*, año 84^o, N.º 2, abril-junio de 1990, pp. 35-63: el título no pertenece a M. Foucault. No incluida en DE.
- (2004) *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, Gallimard Seuil.
- (2008) *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982.1983)*, Paris, Gallimard Seuil.

Otros

- (1969) Nietzsche, F. *Das Philosophenbuch / Le livre du philosophe*. Traducción, introducción y notas por Angèle K. Marietti, Paris, Aubier-Flammarion.
- (1975) Desanti, D. *Les staliniens (1944-1956). Une expérience politique*, Paris, Fayard.
- (1976) Mauriac, C. *Le temps immobile 3. Et comme l'espérance est violente*, Paris, Grasset.
- (1977) Mauriac, C. *Une certaine rage*, Paris, Laffont.
- (1987) Rajchman, J. *Michel Foucault: la liberté de savoir*, Paris, Presses universitaires de France.
- (1990) Deleuze, G. "La vie comme oeuvre d'art" (conversación con D. Éribon, *Le nouvel observateur*, 23 de agosto de 1986), in *Pourparlers*, Paris, Les éditions de minuit, pp. 129-138.
- (2002) Revel, J. *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses.
- (2007) Margot, J.-P. "La crisis de la modernidad y el chantaje de la Ilustración", en *Modernidad, crisis de la modernidad y posmodernidad*, Cali, Programa Editorial Universidad del Valle, pp. 181-201.
- (2011) Castro, E. *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno editores.