

Foucault y el retorno de Kant

Rodrigo Castro Orellana

ABSTRACT

The article analyses the interpretation made by Foucault of the different stages of Kant's thought. Mainly, it is a question of two approaches: the first one consists in a criticism of the Kantian task of providing anthropological foundations for the modern thought. The second one is an appraisal of Kant's question about the enlightenment, a forerunner of contemporary discussions. Concerning these two views there are in Foucaultian philosophy some displacements and internal tensions. This could allow the conclusion that Foucault's project itself hinges on Kantian philosophy.

RESUMEN

El artículo analiza la interpretación que Foucault realiza del pensamiento de Kant en distintos momentos de su obra. Se trata, principalmente, de dos enfoques. El primero consiste en una crítica de la empresa kantiana de dar fundamento al pensamiento moderno por medio de la antropología. El segundo se refiere a una valoración de la pregunta del filósofo alemán por la Ilustración, un gesto precursor de la historia del presente. Entre estas dos perspectivas se producen los desplazamientos y las tensiones internas de la filosofía foucaultiana. Esto permite concluir que la posibilidad misma del proyecto de Foucault pasa por la filosofía de Kant.

En 1984 Foucault redacta para el *Dictionnaire des Philosophes* de Denis Huisman una descripción de su propia trayectoria filosófica. Allí señala sobre sí mismo: “si cabe inscribir a Foucault en la tradición filosófica, es en la tradición de Kant [...]” [Huisman (1984), p. 942]. Tal vez esto, a algunos, les cause extrañeza. Especialmente si se considera que el pensador francés fue sistemáticamente renuente a identificarse con la denominación de “filósofo”; y si se tiene presente, además, que articuló un análisis de temáticas muy alejadas de las preocupaciones habituales de la filosofía académica, como son los problemas de la locura, la sexualidad o las prisiones. Sin embargo, la relación del pensamiento foucaultiano con el de Kant es íntima y profunda. Puede sostenerse, con total legitimidad, que la obra de Foucault se caracteriza por un retorno permanente a la reflexión kantiana, que viene dado por una comprensión de la filosofía como *experiencia de los límites*. En esta deriva, cabe identificar dos grandes momentos: la crítica de la antropología trascendental y la recuperación de la actitud crítica característica del pensamiento ilustrado. En estos dos ejes se evidencia, según Foucault, que la posibilidad

misma de la filosofía contemporánea se juega en la respuesta a dos preguntas planteadas por el filósofo alemán: “*Was ist der Mensch?*” (¿Qué es el hombre?) y “*Was ist Aufklärung?*” (¿Qué es la Ilustración?). Aún más, podría sostenerse que en estas dos interrogantes kantianas se resume, en gran medida, la experiencia del pensar recorrida por Foucault.

I. CRÍTICA Y ANTROPOLOGÍA

La importancia que Foucault atribuye al pensamiento kantiano viene dada, en primer lugar, por el problema de la antropología. En 1961, Foucault escribió una tesis complementaria a su tesis principal de doctorado, *La Historia de la Locura en la Época Clásica*, que consistía en una introducción y traducción de la *Antropología desde un punto de vista Pragmático* de Kant. Como señalan Gros y Dávila, en este trabajo puede observarse un primer y prematuro giro de la reflexión foucaultiana, que guarda relación con el planteamiento de la verdad por parte de las ciencias humanas [Gros y Dávila (1997), p. 2]. En sus primeros escritos sobre psicología y psicopatología, Foucault había identificado el fundamento del saber sobre el hombre con la figura de un sujeto verdadero postulado *ahistóricamente*. Luego, a la luz del análisis de la antropología kantiana, su pensamiento se desplaza hacia la consideración de la historicidad fundamental que sostiene la fundamentación antropológica de las ciencias humanas. Es decir, desde sus primeras obras y en directa conexión con la problemática kantiana, Foucault tematiza la cuestión de la verdad y el modo como aparece ella en juego dentro de la formación histórica del saber acerca del hombre.

Algunos años después de esta tesis complementaria, Foucault retorna sobre esta inquietud en una de sus obras más célebres: *Las palabras y las cosas*. Allí se despliega el proyecto filosófico de efectuar una *arqueología de las ciencias humanas* o, lo que es lo mismo, una descripción de las condiciones que han hecho posible que, en el orden de la *episteme*, el hombre funcione como fundamento del conocimiento. Entendemos por *episteme* aquello que posibilita los conocimientos y las teorías, el suelo de positividad en que se asientan los códigos fundamentales de una cultura, así como las teorías científicas y filosóficas que pretenden explicar tales códigos. Sobre ese suelo, en lo que Foucault también denominará “experiencia desnuda del orden” [Foucault (1968), p. 6], luchan ideas e interpretaciones que, aunque opuestas, comparten una raíz común en cuanto a aquellas condiciones que determinan su discursividad. Antes de las palabras, de las prácticas y de las ideas, existe una estructura o *episteme* que explica el hecho de que las mismas se produzcan, así como su eventual transformación. Se trataría de un *a priori*, respecto al cual Foucault pretende hacer su historia desde el Renacimiento a la modernidad. En dicha narración, Kant es nuevamente el protagonista fundamental,

puesto que su filosofía crítica constituiría la primera exploración de las condiciones de validez de la *representación* clásica (siglos XVII y XVIII). Esta última es el elemento articulante del orden epistémico de dicha época y supone una ontología en la cual el ser se da sin ruptura y con total continuidad frente a nuestro pensamiento [Foucault (1968), p. 205]. Ante esta lógica propia de un cuadro totalizante o de un mundo ordenado, finito y clasificable, Kant formula la pregunta por la legitimidad de la *representación*. Dicho planteamiento supone en sí mismo una fractura de este orden taxonómico que no puede enunciar su alteridad (el *afuera*) o, lo que es igual, un pliegue del pensamiento que problematiza ahora sus propias prerrogativas.

Por primera vez, el espacio clásico de la *representación* puede ser denunciado como una metafísica dogmática que no se somete a la pregunta crítica respecto de sus propios límites. Este planteamiento interpela al pensamiento y lo conduce a la búsqueda de un nuevo tipo de metafísica, que Kant vislumbrará en la pregunta: “*Was ist der Mensch?*”. Es decir, la pregunta por el fundamento de la *representación* nos hace constatar que ésta se fundamenta en el hombre. El deseo de conocer, entonces, no sólo se orienta a los objetos del mundo, sino al mismo sujeto que conoce. Esto determina la posición ambigua del hombre como sujeto y objeto del conocimiento, y caracteriza el ámbito en que las ciencias humanas encontrarán su positividad durante el siglo XIX. No obstante, en esta misma positividad del saber, se anuncia la finitud del hombre [Foucault (1968), p. 305] que Kant incorpora a su reflexión antropológica y que Foucault reconoce como el aspecto central de la *episteme* moderna.

Ciertamente, la novedad no consiste en que en el contexto de la modernidad se invente o descubra la finitud, sino en la revolución kantiana de pensarla de una manera inédita [Castro (1995), p. 99]. En efecto, según Foucault, durante la *época clásica* se define negativamente el espacio de la finitud como mera limitación del infinito, mientras que con Kant *se piensa a la finitud desde la finitud misma*. Ella se manifiesta, en primer lugar, bajo la forma de *lo indefinido* que caracteriza la contingencia del orden empírico, pero no se reduce a la figura de un límite externo que nos enfrenta, puesto que constituye también el *fundamento del ser del hombre*. De este modo, la finitud se da en los objetos de la experiencia y en la experiencia de los objetos [Castro (1995), p. 101] o, como señala Foucault, existe una *analítica de la finitud* que oscila entre *lo positivo* y *lo fundamental*. Este hecho constituye el nudo de la crítica que Foucault formulará a Kant y a la modernidad.

En opinión del filósofo francés, el pensador alemán realiza una experiencia de la finitud en que, lejos de disolverse en su radical negatividad, le saca partido convirtiéndola en el fundamento de todo conocimiento fáctico [Dreyfus y Rabinow (1988), p. 49]. La finitud de los objetos manifiesta la finitud del sujeto; pero éste, a su vez, en los propios límites de su conocimiento encuentra el fundamento positivo del saber. Así, se despliega una experiencia de la finitud en que ésta se responde a sí misma, demostrando que la *episteme*

moderna se mueve en un espacio de repetición y en la circularidad de un pensamiento sobre *lo Mismo*. La finitud va y viene de *lo positivo* a *lo fundamental*, de la finitud que se da en el corazón de mi experiencia a la finitud que encuentro en el espacio de la reflexión y que responde al *modo de ser del hombre*. Dentro de ese movimiento, el pensamiento no se detiene en la afirmación de los límites, sino que avanza en el olvido de las determinaciones que desmienten la figura del sujeto constituyente. En otras palabras, el análisis foucaultiano no se concentra en el aporte de la filosofía crítica (cuestión que solamente ocurrirá en los años ochenta). Por el contrario, subraya el desequilibrio que habita y condiciona históricamente a la *analítica de la finitud* como pensamiento que intenta hacer valer lo empírico al nivel de lo trascendental.

Todo lo anterior, Foucault lo ilustra desde una interpretación general de las distintas lecturas que, a lo largo de la modernidad, se han realizado de la *Crítica de la razón pura*. En tal sentido, existirían tres tradiciones kantianas que se corresponden con los diferentes acentos que cada una de ellas coloca sobre la *estética*, la *dialéctica* o la *analítica trascendental*. La primera de ellas supondría un énfasis en la *estética trascendental* e implica el reconocimiento tácito de que las formas de nuestra sensibilidad proporcionan las condiciones de posibilidad del conocimiento. Dentro de este primer enfoque, se halla la filosofía positivista y su pretensión de alcanzar la verdad del objeto para, desde allí, formular un discurso verdadero de la naturaleza y de la historia. Por otro lado, se encuentra una segunda vía que responde a una *dialéctica trascendental* y donde se articulan todas aquellas filosofías que buscan las condiciones de posibilidad del conocimiento en la cultura y en la historia. En este caso, la verdad emerge como la promesa de un discurso escatológico que intenta asimilar lo trascendental a lo histórico. De este modo, como se observará, estas dos tradiciones no representan dos puntos de vista absolutamente contrapuestos, sino una misma línea de pensamiento crítico que obedece a una similar lógica epistémica. El positivismo salta de la constatación de la imperfección del conocimiento a la configuración de un saber estable; y el discurso escatológico pasa de la crítica al saber ilusorio, a la fundamentación de una ciencia de la historia. Así, opina Foucault, ambos enfoques son incapaces de superar el carácter repetitivo de la *analítica de la finitud*, puesto que no logran separar y confunden *lo empírico* y *lo trascendental*.

El pensamiento moderno, entonces, queda subsumido en una analítica que no logra establecer distinciones cabales. Este problema llevará a la búsqueda de un modelo interpretativo que pueda efectuar la separación del nivel trascendental y del nivel empírico. Dicho objetivo, determina una tercera tradición crítica que parece más cercana a la *analítica trascendental*, puesto que se presenta como una teoría del sujeto [Castro (1995), p. 104]. Aquí Foucault se refiere a la fenomenología, especialmente al “análisis de lo vivido” de Merleau-Ponty, cuyo proyecto sería la articulación de una ciencia con carácter trascendental y contenido empírico, capaz de dar cuenta del sujeto como fuente de las

significaciones históricas y culturales [Dreyfus y Rabinow, 1988], p. 54]. En efecto, la fenomenología se esfuerza por tomar distancia del positivismo y de la escatología; intenta restaurar la dimensión auténtica de lo trascendental conjurando “el discurso ingenuo de una verdad reducida a lo empírico y el discurso profético que al fin promete ingenuamente la venida a la experiencia de un hombre” [Foucault (1968), p. 312]. Sin embargo, este “*analyse du vécu*” cae prisionero de la doble exigencia de hacer valer lo empírico por lo trascendental y viceversa, sin confundir ambos niveles. Esto convierte a la reflexión fenomenológica en un pensamiento demasiado retirado y, al mismo tiempo, demasiado concreto para poder ser reducido a un positivismo o a una escatología. La empresa de realizar una filosofía de “aquello que se da en la experiencia” y de “aquello que hace posible la experiencia” supone una oscilación que condena al análisis a la inestabilidad y al proyecto a permanecer incompleto. En suma, la fenomenología no puede escapar a las trampas del *duplicado empírico-trascendental* y al final, como las tradiciones anteriores, termina confirmándolo.

Foucault concluye que estas tres derivas kantianas del pensamiento moderno demuestran hasta qué punto éste se encuentra comprometido con una *analítica de la finitud* o, lo que es lo mismo, con un discurso antropológico. El pensamiento, desde Kant en adelante, giraría sobre sí mismo en la dificultad de cruzar dos caminos: el estudio empírico del hombre como hecho entre hechos y el estudio del hombre como condición trascendental de posibilidad de todo conocimiento [Dreyfus y Rabinow (1988), p. 53]. Por tal motivo, el pensador francés aventura que la única verdadera impugnación del positivismo y la escatología pasa por una ruptura radical con la antropología; lo que significa interpelar la existencia del hombre como figura inveterada que fundamenta el pensamiento moderno y su *analítica de la finitud*. En este contexto, se sitúa la descripción del acontecimiento epistémico de la “muerte del hombre” como experiencia de un pensamiento que se despliega en el vacío del hombre desaparecido y que da sus primeras señales en las denominadas *contraciencias* (el psicoanálisis, la etnología y la lingüística) y en la literatura moderna (Bataille, Blanchot o Roussel). De esta manera, Foucault pretende legitimar un proceso histórico que conduce al pensamiento más allá de Kant y del “sueño antropológico” de una modernidad que quiere hacer de lo humano un medio de acceso a la verdad y, al mismo tiempo, un fundamento de todo conocimiento. En síntesis, Foucault retorna a Kant para comprender la totalidad del pensamiento moderno como una deriva de su apuesta filosófica y para anunciar la definitiva ruptura del pensamiento crítico con respecto al recurso antropológico.

II. CRÍTICA E ILUSTRACIÓN

No obstante, la filosofía foucaultiana se encuentra muy pronto con el hecho de que este primer retorno a Kant no agota en absoluto la cuestión. Como si se tratase de una curiosa ironía o de una trampa silenciosa legada por el autor de Königsberg; una vez “liberado” de la antropología, Foucault se vio forzado a replantearse el problema del sujeto y a regresar nuevamente a la filosofía de Kant. Durante los años setenta, dado que la cuestión de la crítica del sujeto constituyente parecía un problema resuelto, su investigación se desplazó al problema de los sujetos constituidos por los mecanismos disciplinares de la sociedad moderna. En este contexto, desarrolló una interpretación de las relaciones de poder que lo condujo a enfrentar cada vez mayores dificultades para fundamentar la lucha política, salvar nuestra relación con la verdad y no caer en las redes de un nihilismo extremo. De hecho, el rumbo de su estudio sobre las relaciones de poder como espacios de subjetivación se vio alterado a finales de los años setenta. Luego de algunos años de silencio, Foucault va a reaparecer en los años ochenta para reformular el concepto de ética como una relación que el individuo establece consigo mismo bajo el propósito de constituirse en sujeto moral [Foucault (1986), p. 29]. Es decir, reconoce la existencia de un espacio en que el sujeto puede configurarse a sí mismo, más allá de las tecnologías de control y dominio. A partir de esta noción, el filósofo francés intentará dar contenido a un discurso político y ético que la crítica a la antropología había desnudado de sentido.

Desde estos presupuestos, Foucault realiza una nueva lectura del pensamiento de Kant. En esta oportunidad, se trata de un comentario del texto del filósofo alemán “¿Qué es la Ilustración?”, escrito en el año 1984 (año de la muerte de Foucault) bajo el mismo título. Aquí se va a analizar el modo en que Kant formula la cuestión de la *Aufklärung* como un nuevo punto de vista del problema filosófico del presente. Para el pensador francés, Kant describe la Ilustración como un abandono del estado de minoría de edad, entendiendo por esto último, el consentimiento de la voluntad frente a la autoridad de algún otro que nos conduce a dominios donde sería más conveniente hacer uso de la razón [Foucault (1999), p. 337]. La primera de las condiciones para salir de este estado de minoría de edad guarda relación con el uso de la razón, lo que implica una distinción entre lo que depende de la obediencia y lo que depende del ejercicio del pensamiento. No se trata de oponer la razón a la obediencia, sino de un uso de la misma que es libre y, a la vez, está adaptado a circunstancias determinadas. Esta conquista de la madurez exige, además, un trabajo personal en que el hombre se reconoce como operario del cambio sobre sí mismo [Foucault (1999), p. 338]. En tal sentido, el estado de minoría de edad sería superado, para Kant, por la audacia y el valor de saber. Según Foucault, la importancia de esta reflexión sobre la Ilustración reside en que es la primera vez que un filósofo enlaza la significación de su obra, con relación al

conocimiento, y el análisis particular del momento en que escribe y a causa del que escribe [Foucault (1999), p. 341]. Como comenta Habermas, Foucault descubre en Kant al pensador pionero que “apunta como un arquero la flecha sobre el corazón de un presente densificado de actualidad y abre con ello el discurso filosófico de la modernidad” [Habermas (1987), p. 10]. La pregunta por la *Aufklärung*, en el enfoque kantiano, emergería de un contexto histórico y sería el esfuerzo por responder a dicha situación. En ese tenor, la pregunta por la actualidad debe ser comprendida como parte constitutiva de lo que supone la madurez y el abandono de la minoría de edad. Reflexionar sobre el hoy, en opinión de Foucault, define el rasgo revolucionario de la filosofía kantiana y hace legítimo concebir a la modernidad más como una actitud que como un período histórico [Foucault (1999), p. 341]. Es decir, habría un *ethos* que involucra determinada relación práctica con el propio presente y que encarna el espíritu más propio de la Ilustración.

Dado lo anterior, puede afirmarse que, en este segundo retorno a Kant, Foucault lo descubre como un contemporáneo en el que identifica su propio gesto de hacer una filosofía que conteste a la provocación del momento histórico. En principio, este reconocimiento resulta paradójico, si recordamos la crítica que Foucault formula a la modernidad fundada por Kant y el esfuerzo de *Las palabras y las cosas* por anunciar la “inactualidad” del pensamiento antropológico. Así lo ha visto Habermas, quien se pregunta cómo es posible que se corresponda la comprensión afirmativa de la filosofía moderna (la pregunta por el presente) con la crítica tenaz de la misma (aporía del sujeto cognoscitivo) [Habermas (1987), p. 11]. Foucault tiene presentes estas dificultades y pretende resolverlas apelando a una doble fundamentación de la modernidad que se encarna en la figura de Kant. Habría una modernidad histórica y una epistémica o, como prefiere decirlo Foucault, existirían dos grandes tradiciones que han movido a la filosofía moderna en los últimos siglos. En primer lugar, la tradición de la analítica de la verdad que plantea “la cuestión de las condiciones bajo las cuales es posible un conocimiento verdadero” [Foucault (1991), p. 205]. Esta tradición correspondería al problema planteado por *Las palabras y las cosas*: la pretensión del discurso antropocéntrico de la modernidad de convertir al sujeto cognoscitivo en fundamento del conocimiento desde los escombros de la metafísica. Luego, en segundo término, se encontraría otra tradición que se pregunta por el presente y por las posibilidades y límites de la experiencia en la actualidad. A esta deriva, en que se halla la interrogante “¿qué es la Ilustración?”, Foucault la denomina “ontología del presente u ontología histórica de nosotros mismos” [Foucault (1991), p. 205]. Dicha ontología consistiría en la realización del pensamiento crítico como actitud o *ethos* de la modernidad, y definiría el eje que inspira y da sentido a todas las investigaciones genealógicas emprendidas por el autor francés. Es decir, la ontología histórica es deudora del pensamiento de Kant, dado que supone la acción filosófica de responder a la época de uno y el trabajo con uno

mismo como práctica de la libertad. Pero, en la perspectiva foucaultiana, el trabajo crítico resulta radicalizado. Los límites no aparecen como el horizonte kantiano de limitación para el conocimiento, sino como el espacio para una eventual trasgresión [Foucault (1999), pp. 347-8].

El segundo retorno de Foucault a Kant lo fuerza a reformular el concepto de crítica de la tradición ilustrada. No se trataría de una crítica negativa dedicada a establecer los límites infranqueables, sino de una crítica positiva encargada de hacer aparecer “singularidades transformables” [De la Higuera (1999), p. XV]. Mientras la primera se resuelve en la verdad trascendental del hombre, la segunda reúne la cuestión de la verdad y la historia bajo una misma reflexión, donde emerge la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos y la posibilidad de ya no serlo. En ambas perspectivas, se subraya un fondo de libertad, aunque en un caso consista en el mito de que el conocimiento del hombre producirá una verdad que lo liberará de sus alienaciones y, en el otro, como un espacio de resistencia de un sujeto anárquico frente a la verdad producida por los mecanismos de poder. De una lógica se desprende una autonomía que obedece a un humanismo y de la otra una autonomía sin ley [De la Higuera (1999), p. 195]. Foucault pretende pues rescatar un *ethos* crítico de la modernidad en que se evidencia la incompatibilidad entre humanismo y *Aufklärung*. De este modo, la crítica foucaultiana queda definida peculiarmente como un análisis de la constitución histórica de la realidad en cuanto experiencia sin sujeto fundador [De la Higuera (1999), p. 60].

En este contexto, según Foucault, pese a aceptar el derrumbe del pensamiento metafísico como fundamento de la acción humana, Kant intentaría darle una nueva base a la praxis en la epistemología. Por esta razón, puede considerarse como un moderno al enfrentar la crisis del orden antiguo, pero no como un “maduro”, ya que no alcanza la mayoría de edad que exige la *Aufklärung* y que consiste en aceptar la posibilidad de que la acción no se base en teorías universales [De la Higuera (1999), p. 168]. De esta forma, Foucault pretende resolver la doble relación que establece con Kant, como representante del sueño antropológico y precursor de la crítica histórica. La solución le significa situarse en un extraño lugar, entre el rechazo y la aceptación, con respecto a la tradición de la Ilustración. Habermas le ha reprochado insistentemente a Foucault este proceder, subrayando la contradicción que existe entre contraponer la crítica de la actualidad y la analítica de lo verdadero, ya que de esa forma a la crítica se le escapan los criterios normativos que le darían su propio sentido [Habermas (1987), p. 12]. Sin embargo, como el mismo Habermas indica, “solamente un pensamiento complejo produce contradicciones instructivas” [Habermas (1987), p. 12]. De ser cierto este planteamiento, la contradicción instructiva nos mostraría, entre otras cosas, cómo el horizonte de nuestro pensamiento contemporáneo se encuentra marcado por la extensa sombra de la figura del filósofo de Königsberg. Foucault lo sabía y supo apreciar, al igual que lo hizo con Hegel, que escapar de Kant significa dimensionar lo que cuesta se-

pararse de él y descubrir todo lo kantiano que hay en aquello que nos permite pensar contra Kant [Foucault (1973), p. 70].

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación
Departamento de Formación Pedagógica
Avenida José Pedro Alessandri 774,
Comuna de Ñuñoa, Santiago de Chile, Chile
E-mail: roancaor@yahoo.com

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CASTRO, E. (1995), *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de la arqueología del saber*, Buenos Aires, Biblos.
- DREYFUS, H. Y RABINOW, P. (1988), *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, Universidad Nacional Autónoma.
- FOUCAULT, M. (1968), *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo Veintiuno.
- (1986), *Historia de la sexualidad*, Vol. 2: *El uso de los placeres*, México, Siglo Veintiuno.
- (1999), “¿Qué es la Ilustración?”, en Foucault, M., *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales*, Vol. III, Barcelona, Paidós.
- (1991), “¿Qué es la Ilustración? (Curso Inédito), en Foucault, M., *Saber y verdad*, Madrid, Ediciones de La Piqueta (Resumen del curso del 5 de enero de 1983 en el Collège de France, publicado originalmente por *Magazine Littéraire*, n.º 207, mayo de 1984).
- (1973), *El orden del discurso*. Barcelona, Tusquets.
- GROS, F. Y DAVILA, J. (1997), *Michel Foucault, lector de Kant*, Mérida, Centro de Publicaciones de la Universidad de los Andes.
- HABERMAS, J. (1987), “Con la flecha en el corazón de la actualidad. Acerca del curso de Foucault sobre el texto de Kant: ‘Was ist Aufklärung?’”, en Máiz, R. (comp.), *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela.
- HIGUERA, J. DE LA (1999), *Michel Foucault: la filosofía como crítica*, Granada, Comares.
- HUISMAN, D. (comp). (1984), *Dictionnaire des Philosophes*, París, Presses Universitaires de France, tomo primero.