

Foucault, arqueólogo: el lugar de los sujetos de conocimiento en la transición hacia la genealogía

BAQUERO, Tomás / Facultad de Psicología, UBA y Facultad de Filosofía y Letras, UBA –
baquerotomas@hotmail.com

Eje: I - Problemas filosóficos, históricos y epistemológicos en educación. Tipo de trabajo: ponencia

^a *Palabras claves: Foucault – sujeto de conocimiento – saber – genealogía – punto de vista*

> **Resumen**

El presente trabajo se propone analizar la noción de “sujeto de conocimiento” utilizada por Foucault al comienzo de la década de los setenta (su llamada etapa genealógica) en relación a sus últimas reflexiones arqueológicas de la década del sesenta, presentes en *La arqueología del saber*. Partiendo de la distinción efectuada por Foucault entre la ciencia y el saber en este libro, son analizadas las continuidades en torno a las nociones de posicionamiento de sujeto y de práctica, a los fines de hacer una lectura de las nuevas conceptualizaciones en torno a los sujetos de conocimiento situados, concretos e históricos. Para ello, se recupera la noción de “*invención del conocimiento*” presentada por Foucault a través de Nietzsche, situando brevemente sus consecuencias en relación a su concepción de la historia y de la influencia kantiana en la noción de sujeto. A modo de cierre, se recupera a través de Deleuze y Benasayag la noción de “punto de vista” en su relación con la idea de sujeto como manera posible de poner a trabajar de modo concreto las elaboraciones foucaulteanas acerca de la posibilidad de la emergencia de la novedad, de la transformación discursiva.

> **Introducción**

En su libro dedicado a la figura de la discontinuidad en el pensamiento de Foucault, Judith Revel (2014) se pregunta si no deberíamos “ser justos con Foucault” (Revel, 2014, p.17) a la hora de estudiar su obra: no suponer demasiadas formas previas de continuidad, no acosar con las formas de la coherencia, en fin, “aplicarle un enfoque que fuese a su vez foucaulteano” (Revel, 2014, p.18). Canónicamente desde el trabajo de Dreyfus y Rabinow (2001) puede hablarse de tres etapas en la obra de Foucault, y aun cuando él mismo confirmaría esta segmentación, no sólo es cierto que él mismo omite un primer momento dedicado a la psicología sino que la masa de interrogantes que impulsan su pensamiento aparece de

modos extremadamente diversos a lo largo de sus trabajos. Si algo es reivindicado casi sistemáticamente por Foucault en torno a sus investigaciones, es su posibilidad de abandonarlo todo y comenzar de nuevo (Foucault, 2016, p.13), de escribir para perder el rostro (Foucault, 2013b). Diversos Foucault se entrelazan, distintos modos de trazar líneas con preguntas sobre su obra, “no hay *un* Foucault” (Canavese, 2015, p.23).

Teniendo a la mano la lectura de Revel, nos interesa pensar el punto de viraje de la década de los setenta (del período llamado “arqueológico” al “genealógico”) trazando ciertas continuidades no en función de una exégesis, sino de la interrogación que la obra nos permite. En este sentido, el presente trabajo tiene como objetivo ubicar la noción de “sujeto de conocimiento” que se presenta al inicio de la década del setenta en la obra de Michel Foucault como un punto de relevancia en el viraje respecto a *La arqueología del saber*, de 1969.

La arqueología foucaultiana tiene por objeto los discursos, y es allí donde ubica el dominio del saber, definido como “el conjunto de elementos formados de manera regular por una práctica discursiva” (Foucault, 2013b, p.237). En este sentido, no se trata de lo que hay de verdadero en un discurso, sino de estas “regularidades” que buscarán los modos concretos en los que ciertos objetos fueron posibles, la serie de sus conductas, las transformaciones discursivas que experimentaron las series de los enunciados. Así es como, por ejemplo, Foucault distingue el campo de la ciencia y el del saber, donde el primero se inscribe en el segundo, tomando de él sus condiciones de posibilidad en tanto discurso, pero con umbrales de epistemologización y cientificidad propios (Foucault, 2013b, p.243). En todo caso los modos en los que esos umbrales son efectivamente atravesados serán materia de estudio para la arqueología, se instalarán en los territorios del saber, pero no así sus modos específicos de veridicción.

En este punto, encontramos dos líneas que nos interesa recuperar de *La arqueología del saber* para trazar nuestro interrogante entre dos momentos del pensamiento foucaultiano. Por un lado, la posibilidad de pensar ya determinadas “posiciones de sujeto” (Foucault, 2013b, p.268) constitutivas de los diferentes enunciados, que son a su vez determinados históricamente y que pueden, llegado el caso, aparecer y desaparecer a un momento dado. Por otro lado, el lugar que la noción de *práctica* posee ya en este libro: en tanto el discurso mismo es considerado una práctica en el que hablar es ya hacer algo (Foucault, 2013b, p.65), pero también en su articulación con otras prácticas no discursivas (Foucault, 2013b, p.91). A la hora de pensar cómo es que puede emerger una novedad, cómo ocurre un cambio en el orden del discurso, Foucault nos dice que serán necesarias “transformaciones en una práctica” (Foucault, 2013b, p.270). Estos interrogantes, sin embargo, son todavía incipientes en la obra escrita de Foucault (no así, probablemente, en su política, en particular en relación al Grupo de Información sobre las Prisiones).

A partir de la década del setenta, en el inicio del llamado período “genealógico”, la noción de *práctica* comienza a hacerse presente con más peso en el pensamiento de Foucault. Encontramos, al inicio

de *La verdad y las formas jurídicas* (de 1973) la propuesta de una investigación histórica en relación al vínculo entre las prácticas sociales y los dominios de saber, ya no únicamente en relación a la individuación de nuevos objetos, sino de también de nuevos sujetos de conocimiento en torno a las prácticas. El trabajo con los discursos ahora es pensado en dos vertientes claramente formuladas en dos aspectos: por un lado aquel que refiere a los “hechos lingüísticos”, a las reglas internas de su construcción, y por otro lado considerar estos hechos también como ciertos juegos donde está presente una lucha, en tanto “juegos estratégicos de acción y reacción” (Foucault, 2013, p.13). De alguna manera vemos reaparecer nuevamente juntas las problemáticas en torno a las “posiciones de sujeto” y las prácticas ya presente en *La arqueología del saber*.

Es importante notar que la expresión “estratégicos” es la que Foucault consignará a partir de los setenta para caracterizar a los *dispositivos*: las estrategias, lejos de ser entendidas como el dictado deliberado de cierto grupo privilegiado en relación al poder, se tratan más bien del funcionamiento, del entramado propio de los dispositivos en su capacidad de enlazar los regímenes del poder y del saber (Agamben, 2016). Y sin embargo, podemos también encontrar la noción de estrategia en *La arqueología del saber*, para nombrar el juego de relaciones que operaba en la regularidad de una formación discursiva (Foucault, 2013b, p.92). A su vez, los dispositivos, recordemos, vienen a sustituir el espacio que dejó la noción de “positividad” en la etapa denominada arqueológica, en parte en función de introducir este dinamismo (literalmente: este juego de fuerzas).

Nos situamos entonces, con este interrogante sobre los sujetos de conocimiento y las prácticas, en este intersticio de un Foucault que rodea ciertos interrogantes, que parece recorrer un mismo terreno, pero donde cada noción que utiliza parece ser arrastrada al mismo tiempo hacia dos momentos de la vorágine de su pensamiento, en donde la lectura que Foucault hará de Nietzsche será decisiva.

› ***El saber y los sujetos de conocimiento***

Como anticipamos, a partir de la década del setenta, y según Foucault (2013) señala debido a la influencia nietzscheana, el interés estará puesto en este dinamismo, en este juego de fuerzas del que participan las prácticas sociales en el que incluirá la posibilidad de la emergencia de objetos para el conocimiento y también de los sujetos de conocimiento. Foucault (2013) intenta pensar que las formas del conocimiento e incluso el sujeto de conocimiento es en sí mismo histórico, que no se da de una vez para siempre: en contra de lo que llama el “marxismo universitario de Francia” (Foucault, 2013, p.12), sostiene que el vínculo entre las formas del conocimiento y las prácticas sociales no pueden ser meramente la de la expresión o reflejo en las primeras de las condiciones económicas de la existencia. Sin embargo, es importante tomar nota de que Foucault no se ahorra la reflexión materialista, el punto de partida de

condiciones de existencia concreta, sino que sitúa allí mismo el problema de la conformación, dentro del dominio del saber, de nuevos sujetos de conocimiento.

Como Foucault analizará luego retrospectivamente: se trata del pasaje del estudio de “los juegos de verdad unos en relación con otros (...), seguido por el de los juegos de verdad en relación con las relaciones de poder” (Foucault, 2013, p.12). A la pregunta arqueológica por las problematizaciones de las que una época es posible, se añade ahora la reflexión genealógica sobre las prácticas a partir de las cuales estas problematizaciones se forman y transforman. Es en este sentido que Foucault (2013) dirá que tanto la verdad como los sujetos de conocimiento tienen una historia. Sin embargo, al referirse al dominio del saber, es necesario recordar que no se introduce en un ámbito estrictamente epistemológico, que se encuentra reservado para las ciencias. Esta investigación en torno a la verdad es sumamente problemática en su ubicación, teniendo en cuenta el vínculo (y la distinción) ya situado entre ciencia y saber. Parte entonces su análisis en torno al conocimiento, en *La verdad y las formas jurídicas*, con una cita de Nietzsche:

“En algún punto perdido del universo, cuyo resplandor se extiende a innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que unos animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue aquel el instante más mentiroso y arrogante de la historia universal” (Foucault, 2013, p.18)

Foucault comenta el pasaje de Nietzsche que figura en el epígrafe en la primera clase de su curso *La verdad y las formas jurídicas*. Por empezar, como ya había anunciado, recuperando una discusión con el kantismo: no solamente habría un momento de la invención del conocimiento, por unos animales, sino que además antes de eso habría ya un astro, un tiempo y un espacio anteriores a él y no como formas del conocimiento. El punto central, para Foucault, es la idea de la *invención* del conocimiento por oposición a la idea de *origen*. ¿Qué quiere decir que el conocimiento fue inventado? Esta *invención* del conocimiento tendrá, para nuestro interés, dos vertientes que se anudarán con el problema de las prácticas y los sujetos de conocimiento y que se encuentran en el centro de la genealogía: por un lado se dirige, como decimos, en contra de la idea un origen en el cual podría descansar el análisis histórico, como su fundamento; por otro lado, en contra de un modo absoluto, de corte kantiano, de concebir el conocimiento y el sujeto de conocimiento, en un sentido universal, a-histórico. A estos dos puntos dedicaremos entonces los apartados siguientes.

› ***El problema del “origen” en la genealogía***

La primera de estas dos vertientes de la *invención* del conocimiento remite al problema del origen en la historia. Foucault se encuentra en una época de agueridas discusiones con el fantasma hegeliano en una Europa de posguerra donde vacilan los modos en los que las así llamadas filosofías especulativas de la

historia pensaban el devenir histórico, trabajando en la búsqueda de un principio rector de la historia (Löwith, 2007). Allí, la perspectiva crítica de Foucault se instala en un aire de perspectivas históricas críticas que tienen entre otras cosas, al decir de Danto, el desafío de que la filosofía no subordine a la historia (Danto, 2014, p.47). A principio de la década del setenta Foucault publica un texto titulado “Nietzsche, la genealogía, la historia” que podría pensarse como una declaración de intenciones respecto a su pensamiento de la historia. En él, como decíamos, dirigirá críticas en general al pensamiento teleológico de la historia, los puntos de vista supra-históricos y en particular, estos problemas encarnados en lo que llamará la “búsqueda del origen” (Foucault, 1992, p.8).

En principio, el rechazo a la búsqueda del origen que retoma de Nietzsche supone el rechazo de sostener algo como “ya dado” antes del devenir histórico. Aquello a lo que se dirige la genealogía acaba por rastrear sus raíces en elementos dispersos, que eran en principio exteriores, extraños a la naturaleza de lo estudiado (Foucault, 1992, p.10). Se parte más bien de una ruptura, de una discontinuidad para hablar foucaulteanamente: “un comienzo pequeño, bajo, mezquino, inconfesable” (Foucault, 2013, p.20). Se trata de un gesto que busca alentar un estudio histórico que no caiga nunca en la especulación metafísica de un origen inmóvil, idéntico a sí mismo. Por eso para Foucault no es el origen sino la *invención* el objeto adecuado para la genealogía. La cual encontrará su complemento en el análisis de la *procedencia*: tomando aquello que se muestra como ya dado, la genealogía busca su participación en un devenir histórico y que lo hacen un “frágil heredero” (Foucault, 1992, p.14). Ante la unidad de lo ya dado, la genealogía procede por fragmentación, por dispersión, mostrando que aquello emergió en un momento dado por un cruce de fuerzas, por el enfrentamiento (Foucault, 1992, p.17).

La pregunta histórica busca entonces no disolver un suceso en un movimiento teleológico sino restituirle su estatuto singular, su emergencia de carácter netamente discontinuo (Revel, 2014). Algo de interés a notar en el pensamiento de Foucault, es que este dinamismo que introduce en el análisis del saber arqueológico a partir de Nietzsche y del pensamiento en torno a las relaciones de poder es por un lado la continuación de lo que ya en *La arqueología del saber* entendía como “prácticas” y, por otro, que estas luchas de fuerzas no implican coacciones históricas de parte de los agentes: “nadie es pues responsable de una emergencia, nadie puede vanagloriarse de ella, ésta se produce siempre en el intersticio” (Foucault, 1992, p.17)..

› ***El sujeto de conocimiento y las condiciones universales***

Una de las virtudes de la genealogía es, como decíamos, la posibilidad de recuperar la singularidad de los sucesos, aún en aquellos casos en que algo aparenta “carecer de historia” (Foucault, 1992, p.7). Esta *invención* del conocimiento que Foucault halla en Nietzsche introduce la pregunta acerca de la relación

entre el conocimiento y el mundo, es decir, entre el conocimiento y aquello que se supone el conocimiento busca conocer. Foucault sostiene, a través de Nietzsche, que no sólo no hay una continuidad, sino que el vínculo del conocimiento con el mundo es del orden de la violencia, de la dominación (Foucault, 2013, p.23). Hacer una lectura detenida esta afirmación resulta particularmente complejo, teniendo en cuenta la distinción que ya mencionamos entre ciencia y saber, deberíamos situarla en una discusión en torno al saber y no a la ciencia, restando en todo caso para un segundo movimiento, si se quisiese, la reflexión sobre los vínculos con los territorios epistemológicos.

Por un lado, la crítica nietzscheana lleva entonces a una ruptura entre las teorías del conocimiento y la teología, en relación a la figura del Dios garante como condición de posibilidad de adecuar el conocimiento al mundo, desde Descartes hasta Kant. Esto, a grandes rasgos, se trataría en principio de instalar una crítica a la pregunta por las condiciones universales para el conocimiento, sin introducir una pregunta histórica, sin introducir las prácticas concretas. El conocimiento se encuentra disputado por condiciones que no son del orden del conocimiento. Esto sin embargo no interesa a Foucault para plantear una teoría general del conocimiento, sino para retomar su pregunta arqueológica sobre la formación de los dominios de saber a partir de las “relaciones políticas en la sociedad” (Foucault, 2013, p.31). A la naturaleza ya sumamente compleja del saber en Foucault, se añade el desafío de comprenderlo en su articulación en la especificidad de lo que llama “poder”, manteniendo a la vista esta pregunta por el dinamismo de las formaciones discursivas. A título anecdótico, los ejemplos de estos acontecimientos que producen emergentes a en estos escritos de Foucault no son guerras, tratados o reyes, sino “una relación de fuerzas que se invierte, un poder confiscado, un vocabulario retomado, una dominación que se debilita” (Foucault, 1992, p.21), sucesos que operan en una particular capilaridad.

Por otro lado, como anticipamos, esta concepción del conocimiento atañe también al sujeto de conocimiento. Foucault es severo: uno de los usos de la historia para él es “el sacrificio del sujeto de conocimiento” (Foucault, 1992, p.29). Con esto se refiere a este sujeto de conocimiento absoluto, que transita como punto fijo originario entre el devenir de los objetos que lo rodean: “conciencia histórica neutra, despojada de toda pasión, encarnizada solamente con la verdad” (Foucault, 1992, p.29). Este sujeto que es para Foucault demasiado colonizado por la filosofía y poco por la historia no permite pensar las prácticas. El saber exige, en suma, experiencias sobre nosotros mismos, que implican el abandono de este sujeto de conocimiento universal. No podemos dejar de tender los vínculos con lo que luego se presentará como el vértice de esta discusión con Kant, cuando Foucault (1996) en su ontología histórica de nosotros mismos sitúa una *crítica práctica* de los límites de lo posible, como inquietud por el presente en un sentido histórico. Una vez más, de modo retrospectivo, Foucault (2016) nos dirá que una historia de la verdad no se trata tanto de lo que puede haber de cierto en los conocimientos, sino el análisis de estos “juegos de verdad” mediante los cuales “el ser se constituye históricamente como experiencia, es

decir, como una realidad que puede y debe pensarse a sí misma” (Foucault, 2016, p.13). Lejos de ser un relativismo, la genealogía intenta disputarle a la metafísica la posibilidad de un “sentido histórico” (Foucault, 1992, p.19).

› **A modo de cierre: Punto de vista y sujeto**

A partir de esta discusión que presentamos sobre el conocimiento, Foucault, en eco con sus últimos escritos, introduce la pregunta acerca de cómo estas relaciones que hacen a la política se vinculan con los sujetos de conocimiento. Foucault se ve nuevamente obligado, como en otros momentos de su obra, a realizar algún comentario sobre la “ideología”, cuestión que lo incomoda: de algún modo, para él, la discusión sobre la ideología en los aires de su época cercanos a Althusser (1988), la idea del ensueño ideológico, debería ser reconducida fuera del espacio de un sujeto de conocimiento estático, casi estructural, que podría ser bien orientado o contaminado por este ensueño. De algún modo esta idea althusseriana nos llevaría a pensar en un sujeto cuya relación con el conocimiento se ve perturbada por las relaciones sociales, por las formas concretas de su existencia (Foucault, 2013, p.32).

El giro foucaulteano intenta pensar que las condiciones políticas y económicas de existencia son las condiciones de posibilidad de los sujetos de conocimiento, que del mismo modo que el conocimiento en general, no responden a estructuras universales desde las cuales atravesarían el devenir histórico, sino que ellos mismos tienen historia. Los dominios de saber, que son el territorio sobre el cual se enraízan las disciplinas científicas, así como tienen una historia de las formaciones discursivas (que ya en *La arqueología del saber* contaban con posicionamientos de sujeto propios), también tendrán ahora a partir de esta introducción de la reflexión sobre las relaciones de poder, una historia de los sujetos de conocimiento posibles. Se trata de abandonar tanto su carácter universal como de *origen* para poder situar a los sujetos de conocimiento en el devenir histórico concreto que hace posible el conocimiento.

Este territorio de disputa en el que el conocimiento aparece a partir de una discontinuidad de naturaleza respecto de las condiciones de las que emerge, sin gozar de una estructura universal que lo ordene respecto al mundo, nos lleva a un modo particular de comprenderlo: “Nietzsche afirma que el conocimiento tiene un carácter perspectívico” (Foucault, 2013, p.30). El trabajo de la historia, desembarazada de la pesadumbre metafísica, “no teme ser un saber en perspectiva” (Foucault, 1992, p.23), condición de posibilidad para el sentido histórico que no se pretende trans-situacional (Benasayag, 2013). A estos fines, desde el llamado perspectivismo que se sitúa en la estela de Leibniz y Nietzsche, no interesa pensar el punto de vista de un modo relativista, no consiste en decir que es un atributo cargado de subjetividad, intenciones o elecciones propias de una interioridad o de algún sesgo interpretativo: “el

perspectivismo deviene idiota o banal hasta las lágrimas si consiste en decir que todo es relativo al sujeto” (Deleuze, 2006, p.34). Por el contrario, se piensa un punto de vista en relación a las condiciones concretas de la existencia, las cuales posibilitan en un segundo término la constitución de un sujeto. Es decir, en primer lugar encontramos un punto de vista, unas coordenadas históricas concretas a partir de las cuales una manera de ver es posible, y luego la individuación de un sujeto, para el cual el punto de vista es su condición de posibilidad: “el punto de vista es más profundo que aquel que se sitúa en él” (Deleuze, 2006, p.34).

De cierto modo, es a través de estos sujetos que los posibles puntos de vista, determinados históricamente, se expresan, se dan a ver: “no hay verdad si usted no encuentra un punto de vista donde ella es posible” (Deleuze, 2006, p.143). Como atributo no subjetivo, sino situacional: “ni en Nietzsche ni en Leibniz el perspectivismo significará «a cada uno su verdad», significará el punto de vista como condición de manifestación de la verdad” (Deleuze, 2006, p.143). Una de las consecuencias de esta línea de pensamiento es entonces la imposibilidad de realizar una escisión entre lo que los sujetos pueden conocer y decir y la situación en la que se encuentran: la situación se presenta como un “punto de vista objetivo” (Benasayag, 2013, p.33), que solamente puede pensarse a través de este abandono de la visión teleológica de la historia. Partir de estructuras universales totalizantes es justamente, para Benasayag, la anulación de todo punto de vista posible (Benasayag, 2013, p.40).

Dependiendo de a quién sigamos, en la línea tendida por Deleuze en sus lecturas de Leibniz (que es el caso, por ejemplo, de Benasayag), la noción de punto de vista se posará sobre el lugar de la exigencia de lo real de volverse posible, lo que incluye una dimensión múltiple y situada de la verdad como partícipe de ese proceso. Este nivel más bien ontológico, a la hora de pensar las ciencias, la construcción de conocimiento, quizás resulte más abstracto, pero creemos que no menos compatible y necesario como nivel de reflexión sobre nuestro presente y sus posibilidades de transformación. De todos modos, a través de Foucault puede realizarse una lectura de esta línea de pensamiento perspectivista que se pose más bien en Nietzsche y que, a través de la lectura arqueológica-genealógica foucaultiana, permite una herramienta para pensar el vínculo entre las transformaciones concretas en lo que puede decirse, del saber en una época, y por lo tanto de las ciencias de una época. Esto, sin perder de vista nunca las prácticas, como nivel articulador tanto del propio discurso como en sus vínculos con las otras prácticas no discursivas, como posibilidad de pensar las transformaciones del discurso. En ambos casos, un modo no teleológico de concebir la historia, categorías que no ocupen un rol de universales totalizantes, sino que puedan dar cuenta de la singularidad de las situaciones, de su dispersión, parece ser el punto central para esta línea de pensamiento.

Bibliografía

- Agamben, G. (2016 [2006]). *¿Qué es un dispositivo?* Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Althusser, L. (1988 [1970]). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Benasayag, M. (2013 [2004]). *El mito del individuo*. Buenos Aires: Topía.
- Dreyfus, H., Rabinow, P. (2001 [1983]). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Canavese, M. (2015). *Los usos de Foucault en la argentina. Recepción y circulación desde los años cincuenta hasta nuestros días*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Castro, E. (2015). *Introducción a Foucault*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Castro, E. (1995). *Pensar a Foucault*. Buenos Aires: Biblos.
- Danto, A. (2014 [1985]). *Narración y Conocimiento*. Buenos Aires: Prometeo.
- Deleuze, G. (2006 [1983]). *El Leibniz de Deleuze: La exasperación de la filosofía*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2003 [1986]). *Foucault*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (2016 [1984]). *La historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014 [1966]). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2013 [1973]). Nietzsche y su crítica del conocimiento. En M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas* (pp. 11-33). Buenos Aires: Gedisa.
- Foucault, M. (2013b [1969]). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1996 [1984]). *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1992 [1971]). Nietzsche, la genealogía, la historia. En M. Foucault, *Microfísica de poder* (pp. 7-31). Madrid: La Piqueta.
- Löwith, K. (2007 [1953]). *Historia del mundo y salvación*. Buenos Aires: Katz.
- Machado, R. (1990). Arqueología y epistemología. En *Michel Foucault, filósofo* (pp. 15-30). Barcelona: Gedisa S.A.
- Revel, J. (2014). *Foucault: un pensamiento de lo discontinuo*. Buenos Aires: Amorrortu XXI.