

Más allá del pensamiento antropológico: el giro ontológico-trágico del joven Foucault

Beyond anthropological thought: the ontological-tragic turn of the young Foucault

Ester Jordana Lluch

Universidad de Zaragoza, España

Orcid: 0000-0003-1185-8064

ejordana@unizar.es

Resumen: En el curso de *La cuestión antropológica*, Foucault traza el «nacimiento» y la «muerte» del pensamiento antropológico. A través de un análisis del texto damos cuenta de cómo Foucault analiza la fundamentación de la antropología a través de Hegel, Feuerbach y Dilthey y la réplica a cada uno de esos fundamentos en el seno de la filosofía nietzscheana. Asimismo, examinamos cómo esas mismas problemáticas pueden seguirse en los distintos trabajos que Foucault dedica a la psicología en la misma época a partir de Binswanger, Darwin y Freud. Por último, damos cuenta de cómo Foucault explora una vía de salida al pensamiento antropológico de la mano de la filosofía trágica nietzscheana, en lo que podemos calificar como el «giro ontológico» del joven Foucault.

Palabras Clave: antropología filosófica; ciencias humanas; ontología; pensamiento trágico.

Abstract: In the course *The Anthropological Question*, Foucault traces the “birth” and “death” of anthropological thought. Through an analysis of the text, we explain how Foucault examines the foundations of anthropology through Hegel, Feuerbach, and Dilthey, and the response to each of those foundations within Nietzschean philosophy. Likewise, we examine how those same issues can be traced in the various works that Foucault devotes to psychology during the same period, beginning with Binswanger, Darwin and Freud. Finally, we analyze how Foucault explores a way out of anthropological thought through Nietzschean tragic philosophy, in what we might call the young Foucault’s “ontological turn.”

Keywords: Philosophical anthropology; Human sciences; Ontology; tragic thought.

Fecha de recepción: 15/09/2025. Fecha de aceptación: 04/12/2025.

Este trabajo forma parte de los proyectos de investigación «Por una historia conceptual de la contemporaneidad. La contemporaneidad clásica y su dislocación: de Weber a Foucault» (PID2020-113413RB-C31) y «Pensamiento Contemporáneo Posfundacional-II: Análisis teórico-crítico de la ontología de la institución y sus fundamentos contingentes» (PID2023-146898NB-I00), financiados por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

Ester Jordana es profesora de la Universidad de Zaragoza. Ha sido docente en la Universidad de Barcelona, en la escuela Massana de Arte y Diseño de Barcelona y profesora colaboradora en la Universitat Oberta de Catalunya. Es licenciada en Psicología y licenciada y doctora en Filosofía, con una tesis sobre Michel Foucault. Ha publicado el libro *Michel Foucault: biopolítica y gubernamentalidad* (Barcelona: Gedisa, 2021) en el marco de la colección «Pensamiento político postfundacional».

La autora desea expresar su agradecimiento a los/as revisores/as anónimos/as, cuyos comentarios y sugerencias han contribuido a mejorar el artículo.

Harás del alma que no existe un hombre mejor que ella.

René Char

*Quitaría a las cosas la ilusión que producen para preservarse de
nosotros y les dejaría la parte que nos conceden.*

René Char

1. Introducción

Cabe enmarcar el trabajo del joven Foucault que nos proponemos analizar en el hiato que media entre esos dos versos de René Char. El primero de ellos aparece en las notas que Jaques Lagrange tomó como asistente del curso *La cuestión antropológica* impartido por Foucault en 1954. El segundo aparece en la primera introducción a *Historia de la locura* que Foucault eliminaría posteriormente. Esos versos condensan, como veremos, los análisis de Foucault en los años cincuenta, los cuales partían de una doble perspectiva: la Filosófica, centrada en el pensamiento antropológico, y la Psicológica, dedicada a la locura y la enfermedad mental.

En el curso de *La cuestión antropológica* Foucault explora el surgimiento y la crisis del pensamiento antropológico a partir del arco trazado entre Kant y Nietzsche. Si la pregunta kantiana «¿Qué es el hombre?», impulsa lo que Foucault denomina como «la antropología como realización de la crítica», la filosofía nietzscheana marcaría el «fin de la antropología»¹. Como subrayan tanto Arianne Sforzini como Miguel Morey en sus respectivos comentarios al texto incluidos en la edición española, el curso de *La cuestión antropológica* despliega esa tesis en tres momentos: la primera parte del curso muestra cómo en la filosofía clásica del siglo XVII, situada en el marco de un pensamiento sobre la naturaleza y la infinitud, no hay una demarcación propia del saber para pensar lo humano; en la segunda parte, examina el surgimiento del pensamiento antropológico como un legado del pensamiento postkantiano, en tanto que de lo que se trata es de conciliar la crítica (como interrogación por las condiciones de posibilidad del ser humano para conocer la verdad), con la antropología (que examina ese ser humano). La antropología será desplegada, en esa segunda parte del curso, a partir de la exposición de Hegel, Feuerbach y Dilthey; la tercera parte, la dedica a dar cuenta de cómo el pensamiento de Nietzsche desarticula ese pensamiento antropológico.

Pese a ser nombrado de formas distintas, ese arco epistemológico será retomado sistemáticamente en sus obras posteriores: así, en *Historia de la locura* adoptará la nomenclatura de «el círculo antropológico» y en *Las palabras y las cosas* se abordará como «el hombre y sus dobles». En todos esos trabajos se trata de mostrar cómo la figura del ser humano es un «invento reciente» en nuestro sistema de pensamiento,

¹ FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2024.

e interrogar sus condiciones de emergencia y sus límites. En esos trabajos, el espacio epistemológico al que apunta es, para Foucault, coextensivo al nacimiento de las ciencias humanas. En *Historia de la locura*, el «círculo antropológico» remite al momento en que, con el surgimiento de la psiquiatría, la locura se convierte en enfermedad mental. En *Las palabras y las cosas*, el capítulo de «el hombre y sus dobles» caracteriza el espacio epistemológico común a la filosofía y las ciencias humanas.

Si bien el curso de *La cuestión antropológica* centra en la dimensión filosófica, nuestro objetivo es leerlo a partir de las problemáticas cruzadas, entre Filosofía y Psicología, que caracterizan la primera etapa de Foucault. En efecto, Foucault se graduó en Filosofía en 1948 y un año después lo hizo en Psicología. De hecho, su trayectoria académica y laboral inicial está más vinculada a la segunda que a la primera, hasta el punto de que su primer trabajo como profesor de filosofía será el que desempeñe en Túnez en los años sesenta. Hasta entonces, su labor docente se había desarrollado en el campo de la psicología. Por tanto, biográficamente podemos situar la constante problemática del «doble» entre la antropología filosófica y las ciencias humanas en esa doble formación de Foucault.

Desde esta perspectiva, las publicaciones de los cursos dictados como profesor de psicología en Lille, junto a sus primeras publicaciones, permiten dibujar el conjunto de problemáticas que le llevarán no solo a *Historia de la locura*, sino a *Las palabras y las cosas*. Recientemente se ha publicado el texto de *Ludwig Binswanger y el análisis existencial*, elaborado en torno a 1950, así como el curso *Phenomenologie et psychologie* impartido en 1953-1954, que precede al curso de *La cuestión antropológica*, impartido en 1954-1955. Asimismo, en 1954, Foucault publicó *Enfermedad mental y personalidad* (su primer libro) — que será reeditado en 1962 con modificaciones bajo el título de *Enfermedad mental y psicología* — y la introducción a la traducción de *Traum und existenz* de Ludwig Binswanger (donde más allá de una exposición elogiosa del pensamiento del autor, Foucault despliega su propia concepción del análisis existencial).

Tal como señalan Edgardo Castro y Senda Sferco en la introducción a *Ludwig Binswanger y el análisis existencial*, Foucault trata de buscar, en esos años, a través de las lecturas de Husserl, Heidegger y Freud, «claves ontológicas e históricas para pensar juntas psicología y filosofía»². En el seno de ese propósito se dibujan dos líneas de problematización que desplegaremos en este trabajo. Si bien el curso de *La cuestión antropológica* se ciñe a un recorrido estrictamente filosófico, nuestro objetivo será mostrar cómo, si lo ponemos en relación con el trabajo simultáneo y en paralelo que Foucault realiza en esa misma época en torno a la Psicología, se dibuja un espacio de problematización común a la filosofía y las ciencias humanas que, más adelante, caracterizará con la noción de «episteme» y que finaliza con el diagnóstico de la «muerte del hombre».

2 CASTRO, Edgardo y SFERCO, Senda «Introducción». En FOUCAULT, Michel. *Ludwig Binswanger y el análisis existencial*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2022, 25.

Para ello, mostraremos, en primer lugar, cómo el curso está arquitectónicamente diseñado como un juego de espejos: los fundamentos del pensamiento antropológico que expone a través de las figuras de Hegel, Feuerbach y Dilthey se corresponden con los gestos nietzscheanos de impugnación al mismo, desplegados en la tercera parte del curso. Por otro lado, añadiremos a ese juego de espejos una nueva dimensión, dando cuenta de cómo esos ejes encuentran también los textos que Foucault dedica a la psicología en esos mismos años a través de las figuras de Binswanger, Darwin y Freud.

Siguiendo el orden de exposición que Foucault despliega en el curso, Nietzsche efectúa una triple salida del pensamiento antropológico: en primer lugar, a través de la evolución; en segundo lugar, a través de la psicología; y en tercer lugar, a través de la figura de Dioniso. Nuestra hipótesis es que cada uno de esos ejes que marcan la problematización del espacio antropológico, se corresponden, el campo de las ciencias humanas, con cada uno de los capítulos de la primera parte de *Enfermedad mental y personalidad*: «La enfermedad y la evolución»; «La enfermedad y la historia individual» y «La enfermedad y la existencia»³. Por tanto, permiten dar cuenta de cómo el joven Foucault examina el nacimiento del pensamiento antropológico en correspondencia con el nacimiento de las ciencias humanas.

En segundo lugar, nuestro recorrido examinará cómo, de un modo más profundo, Foucault ensaya un marco de pensamiento propio que busca distanciarse de una «filosofía del sujeto» tanto de corte dialéctico como fenomenológico. El marco intelectual de la crítica al pensamiento antropológico está marcada, para autores como Louis Althusser, Gilles Deleuze o Michel Foucault, por el legado de Jean Hyppolite en su voluntad de apartarse de la lectura kojéviana de Hegel, efectuada en clave antropológica. Ese gesto apuntará, como tarea para la filosofía contemporánea, la vía de una salida del pensamiento antropológico a través de una ontología. Así lo exponía, por ejemplo, Gilles Deleuze, en un texto dedicado a su maestro:

Que la filosofía es una ontología significa, en primer lugar, que no es una antropología. La antropología quiere ser un discurso sobre el hombre. En cuanto tal, presupone el discurso empírico del hombre, en el cual quien habla se encuentra separado de aquello de lo que habla. [...] La subjetividad se comprenderá, en tal caso, como un hecho, y la antropología se constituirá como la ciencia de ese hecho. [...] Mientras la determinación siga siendo subjetiva, no podemos salir de la antropología. ¿Es preciso salir de ella? Y, por otra parte, ¿cómo lograrlo? Las dos preguntas son la misma: el medio de salida es también la necesidad de esa salida.⁴

Nuestro trabajo examina cómo, siguiendo ese camino marcado por Hyppolite, Foucault acomete esa tarea de salir del pensamiento antropológico a partir de

3 FOUCAULT, Michel. *Enfermedad mental y personalidad*. Paidós, Barcelona, 1984.

4 DELEUZE, Gilles. «Jean Hyppolite, Lógica y existencia». En *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Pre-Textos, Valencia, 2005, 21.

una lectura ontológica del Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia*. Desde esa perspectiva, Foucault ensaya lo que podemos calificar como la búsqueda de un pensamiento post-antropológico que cobrará impulso a partir del encuentro con el pensamiento de Heidegger y Nietzsche en los años cincuenta. Recordemos cómo evocaba de forma retrospectiva esos primeros años en una entrevista efectuada en 1982:

Ciertamente, Heidegger ha sido siempre para mí el filósofo esencial. Comencé por leer a Hegel, luego a Marx, y me puse a leer a Heidegger en 1951 o 1952; y, en 1953 o 1952, leí Nietzsche. Tengo todavía aquí las notas que tomé sobre Heidegger en el momento en que lo leía (¡tengo toneladas!), y son más importantes que las que había tomado sobre Hegel y Marx. Todo mi devenir filosófico ha sido determinado por mi lectura de Heidegger. Pero reconozco que es Nietzsche quien ganó. Yo no conozco suficientemente Heidegger, no conozco prácticamente *Ser y tiempo* ni las cosas editadas recientemente. Mi conocimiento de Nietzsche es mucho mejor que el que tengo de Heidegger. Sin embargo, éstas son las dos experiencias fundamentales que he tenido. Probablemente, si no hubiese leído a Heidegger, no habría leído a Nietzsche. Yo había intentado leer a Nietzsche en los años cincuenta, ¡pero Nietzsche solo no me decía nada! ¡Mientras que Nietzsche y Heidegger fue la conmoción filosófica!⁵

El curso de *La cuestión antropológica* permite situar más claramente en qué sentido Foucault afirmaba que había sido la lectura conjunta de Heidegger y Nietzsche lo que le había producido en esos años un choque filosófico. En ese sentido, como constatan las referencias a Heidegger del curso *Phénoménologie et psychologie* impartido en 1953-1954, el libro que marca la lectura de Foucault es, sobre todo, *Kant y el problema de la metafísica* en tanto que de él parte toda la problematización antropológica desplegada por Foucault, que puede seguirse hasta el célebre último capítulo de *Las palabras y las cosas*. Como ya habían subrayado Jorge Dávila y Frédéric Gros y también han sostenido otros pensadores (Daniel Defert, François Ewald o Edgardo Castro) es la lectura de Heidegger sobre Kant la que influye profundamente a Foucault, y desde la cual situará la problemática antropológica. Como apunta Stuart Elden⁶, Foucault lee a Nietzsche y a Kant desde Heidegger desde 1953, año en que el libro de Heidegger sobre Kant se había traducido al francés acompañada de una Introducción de Alphonse de Waelhens et Walter Biemel.

Por un lado, ese texto sitúa la problemática de la imaginación trascendental en Kant y cómo, a decir de Heidegger, Kant retrocede, entre la primera y la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, al remitir la imaginación al entendimiento. El «abismo» que hace retroceder a Kant es que la imaginación trascendental pueda

5 FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I*. Daniel Defert y François Ewald, eds. con la col. de Jacques Lagrange. Gallimard, París, 2001, 1522 (la traducción es nuestra).

6 Como apunta Stuart Elden, Foucault lee a Nietzsche y a Kant desde Heidegger desde 1953 ELDEN, Stuart. *The Early Foucault*. Polity Press, Cambridge, 2021, 123.

constituir una amenaza a la razón como fundamento último del conocimiento. Sin embargo, Heidegger tampoco explorará esa consecuencia en términos de una imaginación trascendental, desplazándola a la cuestión de la relación entre *Ser y Tiempo*, desde donde la pregunta por el ser-ahí se deslinda de toda antropología:

Si esta fundamentación se apoya en la pregunta acerca de lo que es el hombre, se ha denominado, en parte, esta última cuestión, es decir, la pregunta que interroga por el hombre ha ganado en determinación. Si el hombre solo es hombre a raíz del ser-ahí en él la pregunta por lo que es más primordial que el hombre no puede ser en principio una pregunta antropológica. Toda antropología, aún la filosófica, supone ya al hombre.⁷

Foucault retoma a su modo todas estas cuestiones en *Traum und Existenz*, tanto en términos de una problematización sobre la imaginación y el sueño, como en términos de explorar una salida de la antropología a través de la ontología:

En la antropología contemporánea, nos ha parecido que el itinerario de Binswanger seguía la vía real. Toma al bies el problema de la ontología y la antropología, y va derecho a la existencia concreta, a su desarrollo y a sus contenidos históricos. Por ello, y por un análisis de las estructuras de la existencia —de esta existencia concreta, que tiene tal nombre y que ha atravesado tal historia—, cumple sin cesar un camino de ida y vuelta, de las formas antropológicas a las condiciones ontológicas de la existencia.⁸

La lectura articulada de Heidegger con Nietzsche a la que se refiere Foucault no implica, por tanto, ni asumir la lectura de Heidegger sobre Nietzsche, ni seguir a Heidegger en su proyecto de *Ser y Tiempo*. La cuestión que veíamos enunciada en Deleuze de cómo «salir de la antropología», heredada de Hyppolite, hallará su respuesta en un «giro ontológico» que el joven Foucault emprende a través de la ontología trágica nietzscheana. Ese giro ontológico a través de Nietzsche caracteriza, a nuestro juicio, lo que puede considerarse como una primera elaboración de la «ontología histórica» que, desde una perspectiva distinta, retomará en los años ochenta. En efecto, si aquí se trata de elaborar una filosofía postantropológica a partir de una ontología que permita interrogar la historia del pensamiento occidental a partir de experiencias-límite; en los años ochenta se tratará de formular una ontología histórica que permita pensar el presente en su «diferencia». En ambas, Kant es una figura central: en la primera, Kant se sitúa como la figura filosófica del límite; en la segunda, Kant se sitúa como el punto de inicio de una crítica del presente.⁹ Ambos períodos comparten la voluntad de articular Ontología y Crítica en el marco de la historia del pensamiento y la concepción de la filosofía como una experiencia-límite.

7 HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. FCE, México D.F. 2012, 162.

8 FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales III. Estética, ética y hermenéutica*. Paidós, Barcelona, 1999, 67.

9 FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales III*, 335.

Por tanto, si bien resulta un lugar común subrayar la importancia de Nietzsche en el pensamiento de Foucault, la cuestión aquí es acotar qué Nietzsche lee el joven Foucault y desde qué marco de problemáticas filosóficas se acerca a él. Se trata un Nietzsche distinto de los usos de los años setenta que aparece en cursos como el curso impartido en Vincennes en el curso 1969-70, (recientemente publicado); el curso de *La voluntad de saber*, de 1970-1; el texto de «Nietzsche, la genealogía y la historia» de 1971; o las lecciones sobre *La verdad y las formas jurídicas*, impartidas en 1973. Frente a la inmensa atención que se ha prestado a la importancia de Nietzsche en los trabajos de corte genealógico de los años setenta, se trata de dilucidar la génesis de las herramientas nietzscheanas que operan en el marco de sus trabajos arqueológicos de los cincuenta y sesenta. El Nietzsche genealogista de los años setenta es distinto del Nietzsche trágico del que Foucault se sirve para explorar la historia del pensamiento desde la perspectiva de sus experiencias-límite.

Desde esa perspectiva, las únicas evidencias sobre cuándo había leído Foucault a Nietzsche y cuál era el alcance de sus lecturas eran biográficas o autobiográficas. David Macey reseñaba cómo Maurice Pinguet le recordaba leyendo las *Consideraciones Intempestivas* en 1953¹⁰. Más recientemente, Stuart Elden ha aportado nuevos datos relevantes que permiten fijar mejor la influencia de la lectura de Karl Jaspers o Jean Wahl como fuentes indirectas de la lectura de Nietzsche a principios de los años cincuenta¹¹. En lo que se refiere a la cuestión aún más concreta de la lectura de *El nacimiento de la tragedia* y la aparición de la dimensión trágica en general, esas evidencias eran, hasta ahora,¹² por un lado, el primer prólogo a *Historia de la locura*, donde Foucault explicitaba esa filiación:

Preguntar a una cultura por sus experiencias límites es interrogarla, en los confines de la historia, acerca de un desgarrar que es como el nacimiento mismo de su historia. Entonces se encuentran confrontadas, en una tensión a punto siempre de romperse, la continuidad temporal de un análisis dialéctico y la aparición, en las puertas del tiempo, de una estructura trágica. En el centro de estas experiencias-límite del mundo occidental se manifiesta, por supuesto, la de lo trágico mismo —Nietzsche ya había mostrado que la estructura trágica a partir de la cual surge la historia del mundo occidental no es otra cosa sino el rechazo, el olvido y la caída silenciosa de la tragedia— alrededor de esta, que es central, ya que une lo trágico con la dialéctica de la historia en el rechazo mismo de la tragedia por la historia, gravitan bastantes otras experiencias. Cada una de ellas, en las fronteras de nuestra cultura, traza un límite que significa, a la vez, una partición originaria.¹³

10 MACEY, David. *Las vidas de Michel Foucault*. Cátedra, Madrid, 1993, 75.

11 ELDEN, Stuart. *The Early Foucault*. Polity Press, Cambridge, 2021, 109-125.

12 En nuestro trabajo de tesis doctoral examinábamos el campo intelectual en que se gesta la crítica del pensamiento antropológico en los años de formación de Foucault. Si bien analizábamos ya entonces la importancia de la lectura del Nietzsche trágico en la primera etapa del pensamiento foucaultiano, apenas se disponían de evidencias directas de esa lectura. Véase: JORDANA, Ester. *Être autrement: el ser como transformación en Michel Foucault*. [Tesis doctoral]. Universidad de Barcelona, 2017.

13 FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales III*, 124.

Y por otro, una anotación de Foucault que, según la «Cronología» que Daniel Defert incluyó en la compilación de *Dits et Écrits*, estaba en el reverso del documento mecanografiado de *Enfermedad mental y personalidad*: «Hay tres experiencias afines: el sueño, la embriaguez y la sinrazón», añadiendo: «Todas las propiedades apolíneas definidas en *El origen de la tragedia* forman el espacio libre y luminoso de la existencia filosófica»¹⁴. Elden completa esas referencias con un manuscrito disponible en los Archivos de la Biblioteca Nacional de Francia (aparentemente de un posible libro), donde uno de los capítulos se titula «Espacio trágico».¹⁵ Asimismo, remite a otras notas sobre historia, comedia y tragedia (fechadas en 1947) en las que se menciona a Heidegger y Nietzsche.

La publicación del curso de *La cuestión antropológica* completa esas evidencias, en tanto que despliega una amplia lectura sobre la figura de Dioniso. Si bien aparentemente el curso prosigue con el añadido de las interpretaciones de Jaspers y Heidegger de Nietzsche, a nuestro juicio, ese pasaje sobre Dioniso constituye la primera muestra de la lectura propiamente foucaultiana de Nietzsche¹⁶. Por tanto, nuestro objetivo será mostrar cómo esa primera versión de una «ontología histórica» se elabora, en el marco de los trabajos arqueológicos de Foucault — *Historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas* —, desde la perspectiva de una «ontología trágica». Tanto es así que, cuando Jean Hyppolite dijo de *Las palabras y las cosas* que éste era un libro trágico, Foucault le diría Daniel Defert: «Él es el único que lo ha visto»¹⁷.

2. La evolución. Feuerbach, Darwin y la cuestión de la naturaleza humana

Una de las cuestiones en torno a las que gira el establecimiento del pensamiento antropológico del siglo XIX es determinar el estatuto de lo humano en relación con la naturaleza. En ese sentido, podemos situar a Feuerbach y Darwin como dos figuras contrapuestas. En la búsqueda de la esencia de lo humano, si bien Feuerbach apela al abandono de la abstracción hegeliana para pensar al ser humano desde la inmanencia, el autor trazará un corte claro entre lo humano y lo animal, entre la sensibilidad humana y la reducción de lo humano a una naturaleza humana. Como recoge Foucault en el curso de *La cuestión antropológica*,

Por lo tanto, no es posible comprender al hombre a partir de la naturaleza: «El hombre es un ser diferente del sol, de la luna, de las

14 DEFERT, Daniel. «Chronologie». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I*. Daniel Defert y François Ewald, eds. con la col. de Jacques Lagrange. Gallimard, París, 2001, 23 (la traducción es nuestra).

15 ELDEN, Stuart. *The Early Foucault*, 116.

16 El presente trabajo se limita a examinar cómo Foucault lee a Nietzsche en el curso de *La cuestión antropológica*, en particular, a la importancia que otorga a la figura de Dioniso, de modo que nuestras referencias al autor se circunscriben a las citas que evoca Foucault en su curso.

17 DEFERT, Daniel. «Chronologie» En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I*, 23 (la traducción es nuestra).

estrellas, de las piedras, diferente en general de todo Wesen [ser] al que se aplique en general el término de naturaleza».¹⁸

Si por el lado de la antropología filosófica encontramos, por tanto, la afirmación de que la pregunta por el ser humano no es reductible a su naturaleza, la antropología naturalista del siglo XIX marcará la dirección opuesta. En esa dimensión Foucault sitúa como referente a Paul Broca, fundador de la Sociedad Antropológica de París en 1859, el mismo año que Darwin publica *El origen de las especies*. Por tanto, como vemos, la cuestión del naturalismo ocupa, a través de Darwin, la figura del «doble» de la antropología de Feuerbach. Si en *La esencia del cristianismo*, éste postulaba una ruptura entre lo animal y lo humano en tanto que el hombre posee una religión, Darwin puede situarse como el reverso de Feuerbach en tanto que impugna la ruptura entre lo animal y lo humano, estableciendo una continuidad:

[...] la naturaleza, que había servido de marco implícito a la antropología, arrastra bruscamente al hombre hacia formas de existencia donde el dominio de esa antropología se borra. Arrastrado fuera de sí, el hombre escapa a la antropología. Es el evolucionismo.¹⁹

La teoría de la evolución se convertirá entonces, más allá de la antropología de Broca, en un marco de referencia para los postulados naturalistas en ciencias humanas. En el libro *Enfermedad mental y personalidad*, Foucault aborda la cuestión del naturalismo y la evolución en el capítulo «Enfermedad mental y evolución» donde, si bien se parte de la problemática en torno a la evolución en seguida se convierte en una discusión entre una aproximación naturalista y la aproximación histórica del ser humano:

El devenir psicológico es evolución e historia a la vez. El tiempo del psiquismo debe analizarse según lo anterior y lo actual (es decir, atendiendo a la evolución) pero también, a la vez, según el pasado y el presente (es decir, en una perspectiva histórica). Cuando a finales del siglo XIX, después de los hallazgos de Darwin y Spencer, el mundo se maravilló al descubrir la verdad del hombre en su devenir de ser vivo, se impuso la idea de que era posible escribir la historia desde el punto de vista de la evolución y hasta confundir una y otra a favor de la segunda.²⁰

En el texto *Ludwig Binswanger y el análisis existencial*, los editores recogen la siguiente nota en donde Foucault efectúa una crítica de la reducción naturalista propia del evolucionismo que articula con la dicotomía en torno a lo normal y lo patológico tomada de Canguilhem:

18 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 68.

19 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 129.

20 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 46.

Pero esa antropología es más que una solución de compromiso entre un viejo dualismo y las nuevas exigencias de una definición del hombre en estilo unitario. No se limita a hacer de la evolución la verdad del hombre, sino que hace de la evolución regla y norma para el hombre. El hombre en plena salud es el hombre que ha llegado al término de ese camino evolutivo que posibilita y consume su historia. En cambio, si la historia individual no cubre con un trazo continuo la serie de puntos trazada por la evolución de la filogénesis, entonces hay una transgresión de la norma y se desencadena el proceso patológico de desintegración e involución. Así, el evolucionismo restaura o, mejor, sigue protegiendo el dualismo ético por el cual el 'hombre sano' se distingue del hombre enfermo y, por así decir, se defiende de este. El enfermo marcha en un sentido distinto; si bien el camino que hace ya ha sido trazado por el devenir del hombre normal, su marcha es opuesta a la de este y su orientación es contraria; su devenir es una caída. Hay que agradecer al evolucionismo, el que haya superado la oposición de lo somático y lo mental, pero también hay que imputarle el aspecto impostado de la unidad que restaura, y el dualismo ético que preserva y consigue enmascarar bajo el tema de la unidad orgánica». En el margen: «El evolucionismo restablece la unidad del hombre como ser natural; pero reparte, a cada lado del tiempo, el devenir del hombre normal y el del hombre enfermo».²¹

Una vez situado ese desdoblamiento entre Feuerbach y Darwin en torno a la naturaleza humana, vamos a examinar cómo, en su lectura de Nietzsche, Foucault afirma que éste traza un camino de salida.

Tras situar la biología como el punto de partida de Nietzsche, Foucault muestra cómo la elaboración nietzscheana del evolucionismo le aparta de las derivas naturalistas de las ciencias humanas, donde esa evolución sitúa al ser humano como culminación del proceso evolutivo, como epígono de la historia del mundo: «no estamos a la altura del hombre», dirá. Asimismo, subraya Foucault, Nietzsche impugna la reconversión de la lógica del progreso ilustrada en una lógica naturalista de la evolución: «Desarrollarse no significa necesariamente elevarse, realizarse».²²

El evolucionismo en Nietzsche será prueba del devenir en el cual se disuelve la esencia humana al descubrirse atado a una animalidad y de la fluidez de los caminos y senderos múltiples inexplorados, donde el ser humano se descubre no «una meta» sino «una etapa, un episodio, un puente, una gran promesa».²³ Así, la figura del superhombre se convierte en una figura de ese movimiento: «El hombre solamente puede ser superado en la medida en que es ese mismo devenir»²⁴

¿Decir que el hombre no es la verdad de la verdad, acaso no implica insinuar detrás de él una verdad que le es anterior? ¿No es simplemente tomar en serio el hecho de que es un animal? ¿No es transformar esa cuestión en problemática de la evolución?²⁵

21 FOUCAULT, Michel. *Ludwig Binswanger y el análisis existencial*, 37.

22 NIETZSCHE, Friedrich, *El anticristo*, citado en FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 188.

23 NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*, citado en FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 138.

24 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 190.

25 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 188.

En la elaboración nietzscheana, el evolucionismo es lo que libera al hombre de su esencia y su verdad:

Por lo tanto, puede decirse [que el evolucionismo] es [la] vía regia para esa trayectoria filosófica, ya que, al devolver al hombre a su origen, al ligarlo a su animalidad, al devolverle la máscara del animal, lo libera de su actualidad, de su esencia y de su verdad. La animalidad no es la forma inferior de la verdad humana, es aquello que el hombre debe retomar y repetir en sí mismo para ejercer la libertad que abre la verdad al error y la mentira²⁶.

Allí donde la naturaleza se postulaba como orden estable y fuente de verdad, Nietzsche redescubre la fuerza creadora del devenir que atraviesa lo real liberado de toda teleología. La naturaleza, por tanto, no será la instancia del determinismo que fija la libertad, ni tampoco la instancia de la veridicción de lo humano, sino que abre un espacio de limitación de lo humano desde el cual resituar la verdad y la libertad.

Por tanto, dirá Foucault, de forma paradójica, para Nietzsche, la naturaleza «es el elemento de disolución de la objetividad y el determinismo» y es también el ámbito que «denuncia y desata la pertenencia del hombre a la verdad y de la verdad al hombre» desvelando que «la relación de su no relación, el vínculo de su no vínculo es la libertad»²⁷. No se trata de un «retorno» a la naturaleza concebida como forma primigenia de lo humano, sino de una «repetición» concebida como «trasfondo» (*Untergrund*) de todo fundamento:

Frente a todas las antropologías del siglo XIX que en el fundamento de la crítica nunca ponían otra cosa que una metafísica precrítica del hombre o una física naturalista del hombre, Nietzsche —mediante la profundización del sentido de la naturaleza y la superación de la naturaleza como tal— descubre todo el horizonte de una metafísica que da a la crítica un sentido absolutamente nuevo y permite hacer una crítica del hombre, de los valores y del mundo²⁸.

Por tanto, Nietzsche marca simultáneamente el camino de salida de una antropología que busca dar respuesta a una «esencia de lo humano» tanto desde una perspectiva filosófica como desde una perspectiva naturalista. Foucault argumenta que Nietzsche subvierte ese naturalismo no encerrando la figura del hombre en una verdad revelada por lo animal, sino, por el contrario, liberando a la naturaleza de su propia metafísica de la verdad.

Ese mismo gesto sitúa la imposibilidad de abordar la búsqueda de una esencia de lo humano en tanto que no hay un fundamento último que la sostenga. El ser humano es una figura abierta y en devenir, por tanto, la voluntad del pensamiento antropológico del siglo XIX de dar respuesta a cuál es la esencia de lo humano, sea desde un fundamento filosófico o naturalista, se revela como una empresa fallida. Esa ontología abierta

26 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 191.

27 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 202.

28 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 205.

comporta, asimismo, una doble impugnación a la noción de progreso y de evolución como vectores teleológicos de la historia. Ni el ser humano es la figura última de la evolución, ni la historia está marcada por el vector creciente y afirmativo del progreso.

3. La historia. Dilthey, Freud y la hermenéutica de la vida

La segunda dimensión que atraviesa el pensamiento antropológico del siglo XIX es la cuestión de la historia. Como hemos visto, ésta ya estaba implicada en la lectura de Nietzsche sobre la cuestión de la evolución, en la medida que impugna también su reconversión en la noción ilustrada de progreso. Sin embargo, la cuestión de la historia atraviesa también otra serie de problemas que se despliegan en torno al concepto de vida y, a través de ella, la búsqueda de su significado, en su doble dimensión individual y colectiva. De hecho, en el curso de *La cuestión antropológica*, Foucault contrapone esa búsqueda a la de Feuerbach:

Pero, mientras que en Feuerbach la recuperación de lo originario se aliena en un psicologismo y la purificación de la esencia cae en una ética de la alienación, en Dilthey la purificación de la esencia adopta la apariencia de una génesis psicológica, y la recuperación de lo originario, el sentido de una tarea ética en el devenir de la historia. «Nuestra época tiene hambre y sed de vida» («Plan para continuar la estructuración del mundo histórico»)²⁹.

La búsqueda de ese significado será, sin embargo, una tarea, en tanto que la relación entre la Vida y el ser humano no es una relación transparente y accesible, por el contrario, la Vida se postula como algo enigmático, oscuro e impenetrable que será necesario interpretar:

Tal como en Feuerbach, hay una alteridad esencial entre la *Leben* y el hombre. Sin embargo, esta alteridad no es simplemente exterioridad de esencia, como en Feuerbach, sino, ante todo, impenetrabilidad efectiva, oscuridad: la *Leben* se opone al hombre como algo «impenetrable», «enigmático». Frente a todo intento de reflexión, se presenta como «*unheimliche Macht*» [fuerza inquietante]; «*Fremdartigkeit* [extrañeza] de la *Leben*»³⁰.

En el ámbito de las ciencias humanas, aparece también esa problemática en torno a la historia ligada a la vida, concebidas desde la perspectiva biográfica. En el libro *Enfermedad mental y personalidad* (1984), Foucault aborda esa cuestión en el capítulo titulado «La enfermedad y la historia individual». En él despliega cómo el análisis de la enfermedad mental se concibe como un «hecho en su devenir psicológico»³¹. En ese capítulo, Foucault sitúa a Freud como la figura que

29 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 145.

30 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 146.

31 FOUCAULT, Michel. *Enfermedad mental y personalidad*, 61.

transforma la visión reduccionista de la enfermedad mental desde una perspectiva meramente biológica, llevándola hacia una interrogación histórica. Por tanto, podemos situar a Freud como la figura que encarnaría el doble de Dilthey, en tanto que ambos despliegan la cuestión de una hermenéutica del origen y el sentido de la vida, el primero en el campo de las ciencias humanas, el segundo en el campo de la antropología filosófica.

En el curso de *La cuestión antropológica*, Foucault señala que Freud parte (como Nietzsche) del espacio epistemológico abierto por el evolucionismo darwinista. Sin embargo, para Foucault, el desplazamiento que realiza Freud en la *Interpretación de los sueños* le sitúa como una figura de la hermenéutica.

En un texto sobre el psicoanálisis fechado en los años de docencia en Lille (que se corresponde, por tanto, con el período del curso de antropología) recuperado por Elisabeta Basso³², Foucault despliega desde esa perspectiva la antinomia constitutiva que atraviesa el psicoanálisis freudiano. Por un lado, el psicoanálisis estaría atravesado por el marco epistemológico evolucionista basado en etapas regresivas y evolutivas de la psique. La «perspectiva evolutiva» de la enfermedad mental se inscribe en una «patología de la libido» basada en ese análisis de sus etapas y sus fijaciones. Por otro, sin embargo, a partir del momento en que inscribe la génesis de los síntomas en la «patología del trauma» desde lo que Foucault denomina como la «perspectiva genética», el psicoanálisis se aparta del naturalismo. El análisis de los síntomas se apoya en el análisis de las reacciones del individuo, esto es, de los mecanismos de defensa desplegados ante una situación traumática. Para Foucault, la «metapsicología» de Freud tratará de conciliar esas dos dimensiones y el psicoanálisis contemporáneo se caracterizaría por oscilar desde el primer polo hacia el segundo, priorizando el análisis de los mecanismos de defensa.

Así, para Foucault, Freud ha operado una profunda mutación epistemológica en la concepción del ser humano al desplazar el dualismo entre «alma y cuerpo» hacia una nueva dimensión que, en el texto sobre *Ludwig Binswanger y el análisis existencial*, caracteriza como la de «lo biológico y lo biográfico». En efecto, Freud «hereda» del campo médico de su tiempo una concepción de la histeria como una parálisis vinculada a algún trastorno neurológico. Su visita a Salpêtrière en París le revelará cómo Charcot, de manera pionera, había empezado a abordarla en términos de trauma. Freud retomará y reelaborará ese desplazamiento, poniendo en relieve «la articulación entre el conjunto de funciones vitales y la totalidad de la historia vivida»³³.

Una vez situadas las figuras de Dilthey y Freud como emblemáticas de la doble problemática que el pensamiento antropológico despliega en relación con la vida y la historia, tanto en el campo de la antropología filosófica como en el campo de

32 FOUCAULT, Michel y BASSO, Elisabetta, «Un manuscrit de Michel Foucault sur la psychanalyse», *Astérior* [En línea], 21, 2019, disponible en: <http://journals.openedition.org/asterion/4410>.

33 FOUCAULT, Michel. *Ludwig Binswanger y el análisis existencial*, 36.

las ciencias humanas, vamos a examinar cómo Foucault analiza, desde Nietzsche, un movimiento de salida.

Si la primera palanca para salir del pensamiento antropológico había sido la biología y la particular lectura que Nietzsche hacía del evolucionismo; la segunda palanca a la que alude Foucault es la *psicología*. Ahora bien, para Nietzsche, la psicología «no enseña la verdad del hombre, pero sirve como camino para liberar al hombre de su verdad»³⁴.

Foucault señala que la psicología «en su sentido filosófico» es lo contrario de la filosofía determinista donde puede situarse tanto a la psicología de corte naturalista como a la psicología positivista que, para Nietzsche, se convierte «en esclava de la objetividad, y que toma los «signos» de esa objetividad por los caracteres del en sí»³⁵. Así, para Nietzsche «la verdadera psicología será interpretación y su método será filológico»³⁶. De ahí, por tanto, la aproximación entre Nietzsche y Freud al situar a éste en el campo epistemológico de la hermenéutica. Ahora bien, ese giro, en Nietzsche, marca una dirección completamente distinta a la de Freud, en tanto que permite efectuar un movimiento crítico en su interior:

Vale decir que la psicología, en el sentido de enunciativa de los problemas fundamentales, es [antes] bien psicología de la psicología: análisis no del alma, sino del movimiento por el cual el hombre se da un alma; no de la conciencia, sino del olvido por el cual el hombre pretende reflejarse en su sola conciencia; no de la voluntad, sino de la superstición por la cual el hombre cree que su voluntad es transparente a las acciones en las cuales se diversifica³⁷.

Al situar en el centro de lo humano el olvido, el silencio, la sordera, el sueño, etc. la psicología se instituye en la instancia crítica del alma, de la conciencia, de la voluntad: la filosofía se convierte en psicología. Así, en Nietzsche, la psicología será el lugar desde el cual esos conceptos fundacionales de la antropología (el alma, la conciencia, la voluntad) encuentran un nuevo espacio de elaboración, donde el pensamiento se descubre atado a la coacción de un lenguaje que limita y ordena el mundo y el propio acto de pensar. De ahí el parentesco que ata a la filosofía y a la filología:

El pensamiento comienza en el punto en que se pronuncia la palabra; y si el pensamiento tropieza al pensar ciertas palabras, es porque estas son las palabras límites de nuestro horizonte: no verdades ni pensamientos, sino palabras que trazan la línea del horizonte de nuestro pensamiento³⁸.

Se quiebra así toda «transparencia» entre lenguaje y pensamiento que, a partir de

34 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 192.

35 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 193.

36 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 193.

37 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 193.

38 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 196.

ahora, deberá incorporar la pregunta por «quién habla». Ese vínculo se establece, para Nietzsche, a través del vínculo entre el instinto y el lenguaje, cuya negación habría sido el punto de origen de la filosofía idealista donde pensamiento y verdad se pertenecen.

El conocimiento cree definirse como acceso a la verdad; de hecho, no es más que creencia en la presencia estable y sólida de la verdad. Cada psicología del conocimiento consiste en ese deslizamiento de la apertura a la verdad a la presencia[m] de la verdad, al mismo tiempo que denuncia el vicio del conocimiento: necesidad de que la vida se mantenga, pero también detención de una vida, que se estabiliza y se detiene³⁹.

De ahí que la psicología se sitúe (junto a la biología) como el segundo elemento liberador de la antropología, en tanto que libera la copertenencia entre pensamiento y lenguaje, situando tras ellas el instinto y la vida que operan entonces como voluntad de verdad.

El itinerario a través de la psicología lleva a una metafísica de la verdad que se revela a través de la afirmación: «Perecer por el conocimiento absoluto podría formar parte del fundamento del ser»⁴⁰. Foucault despliega todo un conjunto de postulados derivados de ese «perecer por el conocimiento»: invierte la relación entre conocimiento y ser, señalando que aquello más cognoscible es lo más alejado; define el conocimiento como huida frente al ser; impugna la concepción del mundo como una totalidad óptica cerrada (ni mundo-ser; ni universo-máquina; ni naturaleza-ley); comporta la negación de pensar el ser sobre el supuesto de lo cognoscible; impugna la identidad entre pensar y ser. Se abre, por tanto, un hiato entre el mundo y el conocimiento, entre el pensamiento y el ser, donde la verdad se redescubre como «verdad de la no verdad».

A partir de ahí, del descubrimiento de que «la razón no era sino lenguaje» y su olvido, surge la importancia del conocimiento como interpretación. Ésta hace surgir «un sentido como unidad inteligible de los elementos». De ahí que sea necesario «eliminar el prejuicio de que puede haber un sentido que sea forma absoluta y manifestación realizada de la verdad» y que en la pluralidad de interpretaciones, perspectivas y sentidos se revela no solo un sinsentido constitutivo, sino mucho más profundamente lo «impenetrable del ser» y el enigma del mundo⁴¹.

Freud se sitúa así como el doble de la relación entre vida y mundo elaborada por Dilthey al desplazar esa relación hacia una psique concebida desde una historia individual y una relación entre lenguaje y mundo que es necesario interpretar desde esa singularidad. En Nietzsche, sin embargo, esas dos dimensiones cobran un sentido mucho más profundo en tanto que sirven para erosionar los fundamentos de la filosofía metafísica y desplegar

39 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 200.

40 NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y de mal*, citado en FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 201.

41 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 209.

la cuestión de una historia de la verdad atravesada por la voluntad de verdad.

Decir que la verdad no es la verdad del hombre, ¿no es dejar que salga a la luz una verdad más sorda que su conciencia, más silenciosa que su lenguaje, más profunda que sus trabajos y sus días? ¿No es simplemente tomar en serio el hecho de que él olvida? ¿No es transformar la cuestión filosófica en análisis psicológico?⁴².

La interpretación en Nietzsche se aleja de la oposición entre explicar y comprender como dos métodos de conocimiento posibles, uno para las ciencias de la naturaleza y otro para las ciencias del espíritu; asimismo, se aleja también de la interpretación freudiana que busca revelar el conflicto reprimido:

La interpretación se transformó en enigma y, en definitiva, las posibilidades de sentido solo remiten a la fatalidad del ser. La fatalidad del ser y el enigma del mundo fijan el fondo positivo y nocturno de todas las interpretaciones negativamente claras de la verdad. En su negación mutua, las interpretaciones ocultan y descubren a la vez la afirmación impenetrable del ser: «La multiplicidad de interpretaciones, signo de fuerza. No tratar de despojar al mundo de su carácter perturbador y enigmático»⁴³.

En ese hiato es donde la verdad se redescubre como voluntad de verdad frente a la verdad como algo que pertenece al mundo:

Ser la verdad y ser el pensamiento no es otra cosa que descubrir que la noche que el pensamiento piensa en su origen, la noche que se agota al designar en un instante el relámpago de la verdad, es el mediodía del mundo, su justa luz. La noche de la verdad es el ser soleado.

Ese mediodía es la voluntad separándose de la voluntad de verdad, de la cobardía y de la pereza, de un querer que desea detenerse más allá de las apariencias en lo que puede haber de estable, permanente, consistente. Ese mediodía del ser y el pensamiento es la voluntad que se libera de toda voluntad de verdad, y se retoma con coraje, como voluntad de la verdad siempre disuelta, del devenir, del espejismo, como voluntad de la apariencia⁴⁴.

Como hemos visto, el psicologismo que Foucault describe como punto de apoyo de Nietzsche para desarmar los fundamentos de la antropología se apoya, por un lado, en la psicología como instancia desde la cual se cuestionan conceptos antropológicos como la voluntad o la conciencia y; de la mano de esa inversión, en la centralidad de la interpretación al desarmarse el postulado de la co-pertenencia entre el lenguaje y el mundo.

42 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 188.

43 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 209.

44 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 212.

4. Existencia. Hegel, Binswanger y la unidad de la experiencia

Hemos visto hasta ahora cómo la biología y la psicología, según el análisis de Foucault, son las herramientas conceptuales de las que se sirve Nietzsche para efectuar la salida del pensamiento antropológico: permiten cuestionar tanto la búsqueda de una esencia (sea a través de la escansión de lo humano respecto a lo animal o de una reducción de lo humano a su naturaleza) como la búsqueda de un origen (sea a través de la noción de Vida concebida desde una perspectiva histórica común o desde la historia individual). La última dimensión desde la que Foucault explora el «fin de la antropología» en el pensamiento de Nietzsche está dedicada a Dioniso.

La primera figura que Foucault analiza en el curso de *La cuestión antropológica* es la de Hegel, para ello se centra en la *Filosofía del Espíritu*, la tercera parte de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, en particular, la sección denominada «Espíritu subjetivo». Los problemas que despliega allí remiten al alma concebida como presencia inmediata del espíritu. Foucault examina cómo se caracterizan, en el pensamiento hegeliano, el sueño y la locura.

Así, el sueño puede tornarse significativo. Es el mundo declinado en primera persona, el *idios kosmos* [mundo propio] de Heráclito.

– La locura es el momento de la fijación del sueño como momento subjetivo dentro del elemento de la conciencia objetiva. De ahí la dialéctica propia de la locura⁴⁵.

La locura será, por un lado, «alienación de sí dentro de sí» y por otro «fijación en el ser inmediato natural»⁴⁶. El hábito (*Gewohnheit*) será la morada de la subjetividad, es «el trabajo de la conciencia, lo que se reconoce en la esfera del alma: es la unidad del sueño y la vigilia, del silencio, del carácter y el estruendo de la locura. Tener un hábito es, para la conciencia, estar como en su casa, en su alma»⁴⁷.

Como bien subrayan los editores del curso en sus notas, Foucault remite aquí al aforismo de Heráclito «El hombre despierto vive en un mundo de conocimiento, pero el que duerme se vuelve hacia el mundo que le es propio (*idios kosmos*)» al que también hará referencia en la introducción a la obra de Ludwig Binswanger *Le Rêve et l'existence*. En efecto, en ese amplio y largo trabajo sobre Binswanger, el núcleo de la cuestión de la analítica existencial se despliega en torno a la cuestión del sueño y su relación con la locura. De ahí que podamos situar en ese pasaje la figura de Binswanger como la que encarna el doble de Hegel en el campo de las ciencias humanas. En ambos casos, se trata de interrogar la relación entre sueño y vigilia en relación con la relación entre locura y razón.

En ese trabajo, Foucault presenta el análisis del sueño desde una perspectiva

45 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 102.

46 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 102.

47 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 103.

existencial como una alternativa tanto a las perspectivas naturalistas, como las fenomenológicas, como a las psicoanalíticas. En efecto, el texto elabora una larga discusión con Husserl y también con *La interpretación de los sueños* de Freud. Así, dirá que «Freud psicologizó el sueño —y el privilegio que le dio en el dominio de la psicología le quita todo privilegio como forma específica de experiencia»⁴⁸. Para Foucault, «el análisis del sueño no acaba en el nivel de una hermenéutica de los signos» sino que el «sentido del sueño se despliega de manera continua de la cifra de la apariencia a las modalidades de la existencia»⁴⁹. Así, el análisis existencial se aparta tanto del psicoanálisis como de la psicología de corte fenomenológico, hegemónico en Francia en ese momento:

Encontrar el fundamento común de las estructuras objetivas de la indicación, de los conjuntos significativos, y de los actos de expresión, éste era el problema que planteaba la doble tradición de la fenomenología y el psicoanálisis. De la confrontación entre Husserl y Freud nacía una doble problemática; era preciso un método de interpretación que restituyera los actos de expresión en su plenitud. El camino de la hermenéutica no debía detenerse en los procedimientos de escritura que sujetan al psicoanálisis; debía ir hasta el momento decisivo en el que la expresión misma se objetiva en las estructuras de la indicación; le era preciso algo más que una verificación, le era preciso un fundamento⁵⁰.

Esa lectura se había desplegado ya en el texto de 1950 y se corresponderá con el tercer capítulo de la primera parte de *Enfermedad mental y personalidad* titulado «La enfermedad y la existencia»:

El análisis de los mecanismos de la enfermedad nos pone en presencia de una realidad que los supera y que los constituye en su naturaleza patológica; cuanto más avanza ese análisis, tanto más invita a ver en la angustia el elemento mórbido último y el corazón mismo de la enfermedad. Pero, para comprenderla, se impone un nuevo estilo de análisis: al ser una forma de experiencia que desborda sus propias manifestaciones, la angustia nunca permite que se la reduzca en un análisis de tipo naturalista. Al estar anclada en el corazón de la historia individual, tampoco es posible agotarla en un análisis de tipo histórico para darle, bajo sus peripecias, una significación única. Y, sin embargo, la historia y la naturaleza del hombre solo pueden comprenderse con referencia a ella⁵¹.

Frente a la lectura hegeliana que busca restituir en el hábito una unidad de experiencia de la conciencia, la aproximación ontológica que Foucault efectúa a la analítica existencial de Binswanger, se presenta como la elección de un camino

48 FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales III*, 81.

49 FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales III*, 68.

50 FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales III*, 80.

51 FOUCAULT, Michel. *Enfermedad mental y personalidad*, 63.

que la aleja de la dialéctica. Así, en la introducción a *Ludwig Binswanger y el análisis existencial*, afirma: «Es necesario decidir entre la referencia ontológica y la referencia dialéctica. En lo que sigue, trataremos de mostrar más detalladamente cómo todo el movimiento de la Daseinsanalyse constituye una opción para la referencia ontológica»⁵². En el prólogo a *Traum und existenz*, Foucault, siguiendo a Heidegger, apunta a que el camino que permite abandonar el «nivel antropológico de la reflexión» es el acceso a una «reflexión ontológica»:

Pero hay que llegar a la dimensión vertical para captar la existencia, haciéndose en esa forma de presencia absolutamente originaria en la que se define el Dasein. De este modo, se abandona el nivel antropológico de la reflexión que analiza al hombre en tanto que hombre y en el interior de su mundo humano, para acceder a una reflexión ontológica que concierne al modo de ser de la existencia en tanto que presencia en el mundo. Así se efectúa el paso de la antropología a la ontología, confirmándose que no se trata de una división *a priori*, sino de un movimiento de reflexión concreta. Es la existencia misma la que, en la dirección fundamental de la imaginación, indica su propio fundamento ontológico⁵³.

Para Foucault, el análisis existencial permite rebasar la psicología en tanto que sitúa la experiencia humana en una dimensión ontológica:

Hoy, estas líneas de introducción casi tienen un solo propósito: presentar una forma de análisis cuyo proyecto no es ser una filosofía, y cuyo fin es no ser una psicología; una forma de análisis que se designa como fundamental con relación a todo conocimiento concreto, objetivo y experimental; cuyo principio y método no están determinados de entrada más que por el privilegio absoluto de su objeto: el hombre, o mejor, el ser-hombre, el *Menschein*⁵⁴.

En Hegel, por tanto, las contradicciones de la experiencia subjetiva se superan en el ámbito del hábito (*Gewohnheit*). A través del análisis de Binswanger, las contradicciones de la experiencia subjetiva se superan a través del Dasein. En ambos casos, por tanto, la experiencia subjetiva escapa de su interioridad para situarse en relación con el mundo, situándose en un tiempo y un espacio en los cuales se da esa experiencia de sí. Será justamente en esa nueva dimensión de la experiencia donde el ser humano encontrará su verdad.

Aquí es donde cabe subrayar la importancia que Foucault otorga a la figura de Dioniso en el curso de *La cuestión antropológica*. Allí analiza la figura de Dioniso en la filosofía nietzscheana como:

Dioniso es la superación del hombre en el momento en que, en la superación de la verdad, la apariencia aparece a la luz del ser.

52 FOUCAULT, Michel. *Ludwig Binswanger y el análisis existencial*, 60.

53 FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales III*, 110.

54 FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales III*, 66.

Dioniso sumerge al hombre, así como la luz del ser disipa la verdad en los juegos y los gritos de los colores al sol. Dioniso es la revelación de que el hombre no tiene verdad en el mediodía del ser. En otras palabras, el ser no puede ser interrogado a partir de la verdad del hombre y tampoco por el hombre considerado en su verdad, pero la metafísica no puede hacer otra cosa con la superación del hombre: «Por el nombre de Dioniso, el devenir se aprehende activamente y se siente subjetivamente como voluptuosidad furiosa del creador que conoce, y al mismo tiempo como furia del que destruye» (de los inéditos)⁵⁵.

La figura de Dioniso remite, por tanto, a la impugnación de la unidad hegeliana entre verdad, pensamiento y Ser:

La vida del ser es imposible en el elemento del conocimiento absoluto (de ahí las críticas contra Hegel): éste jamás puede ser otra cosa que muerte del ser; pero, de una manera más profunda, el acceso al ser como proceder de la filosofía solo cobra sentido en virtud de una perpetua impugnación, una incesante superación de sí mismo. «El conocimiento tiene un valor, el de refutar el conocimiento absoluto» (de los inéditos).[80] En otras palabras, la verdad, para convertirse en verdad del ser, debe descubrirse como no verdad de la verdad y recorrer en su totalidad esa verdad de la no verdad⁵⁶.

Foucault hace a un lado aquellas lecturas de Dioniso que lo convertirían la figura de lo «Otro» frente a un Apolo que encarnaría la figura de lo «Mismo». No se trata, por tanto, de concebir la diada Apolo-Dioniso como la diada que vehicularía todo un conjunto de opuestos como orden y desorden; kosmos e hybris; etc. Tampoco se trata de extender esa dualidad a la doble figura de Dioniso como figura opuesta al Crucificado que, en el marco del pensamiento nietzscheano, opondría vida y muerte; Voluntad de Poder y resentimiento; o alegría de la moral aristocrática frente a la moral esclava. Esas dos lecturas tienen como consecuencia la interpretación de que la filosofía de la verdad nietzscheana desemboque en una «metafísica de la voluntad» y presentar a Nietzsche como «un filósofo del devenir, triunfante sobre las filosofías del ser»⁵⁷.

Foucault señala que es necesario analizar a Dioniso de forma muy distinta. En la dicotomía Dioniso y Apolo, Dioniso es la desaparición de la apariencia. Si Apolo encarna al sueño, esto es, al «ser sometido por completo a los órdenes de su apariencia» y Dioniso encarna a la embriaguez, esto es, la destrucción de la apariencia y su «caída en el desorden, en la noche, en el no ser»⁵⁸, éste debe ofrecerse como una apariencia que se muestra como apariencia, esto es,

55 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 219.

56 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 207.

57 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 215.

58 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 215.

como teatro. Por tanto, Foucault señala que el teatro griego es la apariencia que contiene esa confrontación. Teatro de la apariencia que acoge la confrontación, opuesto, por tanto, a la filosofía platónica de la metafísica de la idea verdadera que la rechaza.

En ese rechazo, la filosofía metafísica «omitió el carácter salvador de Dioniso». Salvador, ¿de qué? Pues justamente de aquello en lo que «se ha convertido el rostro del hombre, una vez desaparecida la verdad en el aparecer de la apariencia que trasluce por entre la luz del ser»⁵⁹. El olvido de Dioniso es lo que sitúa las bases del mundo dualista de la Idea platónica y el mundo dualista del cristianismo. Esa escisión es la que genera la moral del resentimiento, la negación del sufrimiento y la muerte: «En cambio, en la apariencia dionisiaca, que se juega a la luz del ser, el sacrificio del dios no remite al otro mundo. Si es promesa de resurrección, es aquí abajo»⁶⁰. Dioniso encarna, por tanto, la unidad de la experiencia trágica que se despliega en una vida inmanente cuya experiencia ontológica ya no remite a ningún «mundo otro» trascendente. Es la figura que acoge el sufrimiento de la existencia: «Dioniso es el hombre lanzado por delante de sí mismo y fuera de su verdad, el hombre llevado a los límites de sus posibilidades que contradicen, niegan y destruyen el descanso de su verdad»⁶¹.

Esa «superación del hombre» a través de Dioniso lleva a Foucault a afirmar que en tanto que lo revela el teatro de la apariencia (el teatro trágico) es justamente el juego de la verdad y el error, la tragedia es la verdad de la filosofía y Nietzsche permite restituir el gran «olvido platónico»:

Así como hace un momento vimos que la filosofía, como crítica de la verdad de la apariencia, era a la vez la verdad y el error de la tragedia, podemos comprender ahora por qué la tragedia es la verdad de la filosofía. El olvido platónico del sentido griego de la tragedia se disipa ahora gracias al redescubrimiento del sentido absolutamente trágico de la filosofía⁶².

Por tanto, lo que está en la lectura trágica de Nietzsche para el joven Foucault es articular un camino de salida al pensamiento dialéctico, tanto en su versión platónica como en su versión hegeliana.

5. Salir de la antropología a través de la ontología (trágica)

En *La cuestión antropológica*, Foucault presenta la antropología filosófica a partir de tres rasgos: supone la «realización de la crítica», supone la «supresión de la metafísica», y supone «el fin de la filosofía» donde la filosofía se suprime para

59 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 217.

60 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 217.

61 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 219.

62 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 220.

convertirse en «filosofía de la filosofía»⁶³. Desde ahí, Foucault dibuja para la filosofía un horizonte oscilatorio entre «humanismo y destino, consumación y aurora, formas originarias de la vida y fin de la historia, entre los cuales se divide el gran descubrimiento de que el advenimiento del hombre es el fin de la filosofía»⁶⁴.

Como hemos visto, el curso despliega, entre la segunda y tercera parte, una suerte de juego de espejos. Así, si en la segunda parte Foucault presenta los fundamentos sobre los que se erige la antropología filosófica de la mano de Hegel, Feuerbach y Dilthey; en la tercera, muestra cómo la filosofía nietzscheana los socava uno a uno. Si en Feuerbach, el hiato entre el ser humano y el animal permite explorar la esencia humana; a través de la biología, la figura del superhombre desvela que no hay un fundamento último ni una culminación teleológica que caracterice la esencia de lo humano; la figura del superhombre anuncia el carácter abierto y en devenir de lo humano que permite afirmar que la figura del ser humano que conocemos es una figura en devenir tras la cual se anuncia una figura nueva. Si en Dilthey la Vida se constituía como esa dimensión misteriosa y oculta a través de la cual el ser humano debía interrogar su origen y examinar las formas en que el Espíritu se objetiva; en Nietzsche, la psicología remite al descubrimiento de que en el lugar de ese origen hay que situar una voluntad de verdad que atraviesa nuestra relación de conocimiento. Foucault sitúa la biología y la psicología en Nietzsche como las dos dimensiones de las que va a servirse para «liberar al hombre» de su propio mito:

La psicología libera al hombre de los mitos del conocimiento mediante el redescubrimiento del fundamento del ser, así como la biología de la evolución lo había liberado mediante el redescubrimiento de su libertad⁶⁵.

Por último, si, en Hegel, la experiencia humana participa de la unidad de la verdad, el pensamiento y el Ser; Dioniso afirma que toda filosofía que proclama la reconciliación unificada entre verdad, pensamiento y Ser, es una farsa erigida sobre la falacia de una representación que no se reconoce como teatro, esto es, como representación de la representación, como farsa de la farsa.

Hemos visto, asimismo, cómo esas problemáticas aparecen en los textos que, en la misma época, Foucault dedica a la psicología. Hemos trazado así la correspondencia de esas cuestiones con los tres capítulos que estructuraban el libro de *Enfermedad mental y psicología*. El primero de ellos remite a la biología y, con ella, a la impugnación de todo reduccionismo naturalista de la experiencia. El segundo de ellos remite a la historia y, con ella, a la impugnación de la vía hermenéutica que convierte la experiencia en una búsqueda de sentido oculto. El tercero de ellos remite a existencia, y a la búsqueda de una unidad de la experiencia, más allá del análisis existencial de cada vida singular. Por tanto, lo que está en juego

63 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 181.

64 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 181.

65 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 201.

en el pensamiento de Nietzsche, en la lectura del joven Foucault, es la apertura de un espacio postantropológico que conjure las tres dimensiones forjadas por el pensamiento del siglo XIX: el naturalismo, la hermenéutica y la dialéctica.

Entre el curso de 1954 y *Folie et Déràison*, que Foucault defenderá como tesis doctoral en 1961, median aún transformaciones teóricas importantes. En particular, cabe señalar el giro que Foucault dará al incorporar a Lévi-Strauss, tanto en términos teóricos como en el marco del diagnóstico sobre los límites del pensamiento antropológico. La atención a cómo antropología estructural «disuelve» la figura del «hombre» permitirá a Foucault, en *Las palabras y las cosas*, completar el análisis en torno a la «muerte del hombre» —que en el curso de *La cuestión antropológica* se esbozaba por el lado de la filosofía— con un análisis del espacio epistemológico que incluye a las ciencias humanas.

Sin embargo, como hemos señalado, el curso nos proporciona las pistas que nos permiten rastrear la importancia del pensamiento trágico nietzscheano para el Foucault arqueológico y las alusiones al mismo que aparecen en diversos textos de los años sesenta. A diferencia del Nietzsche genealógico de los años setenta, la figura de Dioniso remite, en el primer Foucault, a una ontología trágica caracterizada por una experiencia del límite: «Dioniso es el hombre lanzado por delante de sí mismo y fuera de su verdad, el hombre llevado a los límites de sus posibilidades que contradicen, niegan y destruyen el redescubrimiento de su libertad»⁶⁶. Como señala Joaquín Fortanet, en línea con esta tesis, «quizás una de las experiencias que pueda resultar más fructífera sea la de la nueva implicación entre verdad y ser humano a partir de la comprensión dionisiaca de la experiencia, entendida como un nuevo *a priori* existencial»⁶⁷.

Así, para Foucault, en *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche abre el camino a una forma de filosofía que se anuncia como una ontología trágica:

La filosofía en la actualidad, restituida a su forma trágica originaria, es también fiesta de la apariencia, en la desaparición misma de la apariencia. Pero ese juego de la apariencia no se realiza en el movimiento de la vida, como sucedía en el caso del Dioniso griego: ahora se exalta en la luz del ser. Por eso, si lo trágico dionisiaco, en su aurora griega, era del orden del mito, en su repetición filosófica es del orden de la metafísica: el mito es el movimiento dionisiaco de la apariencia que se exalta en su sufrimiento y su muerte dentro del movimiento de la vida; la metafísica es el movimiento dionisiaco de la apariencia que se supera como verdad, pero aparece en su aparecer a la luz del ser⁶⁸.

La filosofía trágica nietzscheana, por tanto, restituye la filosofía como tragedia al situar el juego de la apariencia en que el orden de lo Mismo y lo Otro remite el uno

66 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 219.

67 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 44.

68 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 221.

al otro. Si la metafísica tradicional se caracterizaba por su aspiración a conocer la realidad última y la filosofía kantiana había declarado la imposibilidad de conocer más allá de la experiencia instaurando la distinción entre nómeno y fenómeno; Nietzsche concebirá como metafísica el desvelamiento del juego de la apariencia que manifiesta «la luz del ser» en su movimiento de creación y destrucción. La ontología trágica revela que, de Sócrates a Hegel, la filosofía se ha caracterizado bien por erigir una forma de pensamiento que o bien excluye «lo Otro» o bien lo despliega para subsumirlo al orden de «lo Mismo». Por tanto, Dioniso se sitúa como la figura que impugna el pensamiento dialéctico que, en ese gesto, anuda la dialéctica socrático-platónica a la dialéctica hegeliana.

Se dibuja aquí el camino al que, años después, aludirá en el texto de «Prefacio a la transgresión» cuando afirma cómo lo trágico configura la doble vía de salida de la dialéctica y la antropología:

Para despertarnos del sueño mixto de la dialéctica y la antropología fueron precisas las figuras nietzscheanas de lo trágico y de Dioniso, de la muerte de Dios, del martillo del filósofo, del superhombre que se acerca con paso de paloma, y del Retorno⁶⁹.

La experiencia, concebida en el marco de un pensamiento del límite, aparece formulada, en ese mismo texto, en referencia a Nietzsche, como un movimiento que aúna una Crítica y una Ontología:

¿podría ser hoy la prueba esencial de un pensamiento del origen al que Nietzsche nos consagró desde el principio de su obra – un pensamiento que sería, de modo absoluto y en un solo movimiento, una Crítica y una Ontología, un pensamiento que pensaría la finitud y el ser?⁷⁰.

Podemos ver, por tanto, cómo la filosofía trágica será para Foucault el nuevo comienzo para una filosofía postmetafísica y postantropológica. Nietzsche inaugura una forma de filosofía que ya no subsume la historia de lo Otro a la historia de lo Mismo, sino que abre la posibilidad de efectuar una historia de la verdad a través de diversas experiencias-límite que permiten interrogar la historia del juego de apariencias que se ha establecido entre lo Mismo y lo Otro en el pensamiento occidental. Tal es el camino que Foucault emprende en *Historia de la locura*, y que queda perfectamente dibujado en el célebre prefacio a la primera edición anteriormente citado, donde la caracterización de una ontología histórica trágica se expresaba de forma clara y explícita. Ese modo de abordar la historia de nuestros «sistemas de pensamiento» permite caracterizar lo que podemos denominar como la «trilogía trágica» en el trabajo de Foucault: *Historia de la locura*, *El nacimiento*

69 FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales III*, 170.

70 FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales III*, 169.

de la clínica y Las palabras y las cosas. Las tres investigaciones comparten un mismo modo de interrogación de ciertas experiencias-límite: cómo la exclusión de lo Otro (la locura, la muerte, el no-saber) permite analizar la configuración positiva de lo Mismo (el pensamiento racionalista; el pensamiento médico, el orden de saber). Así lo formulaba Foucault en el prólogo de *Las Palabras y las cosas*:

De la experiencia límite del Otro a las formas constitutivas del saber médico y de este al orden de las cosas y al pensamiento de lo Mismo, lo que se ofrece al análisis arqueológico es todo el saber clásico o, más bien, ese umbral que nos separa del pensamiento clásico y constituye nuestra modernidad. En este umbral apareció por vez primera esa extraña figura del saber que llamamos el hombre y que ha abierto un espacio propio a las ciencias humanas⁷¹.

Este umbral, este límite, es precisamente el que trazan los versos de René Char que situábamos al inicio de nuestra reflexión, en tanto que evocan el modo en que Foucault aborda el nacimiento y muerte del ser humano como figura que aparece y desaparece en nuestro espacio de saber. El primero de ellos, «Harás del alma que no existe un hombre mejor que ella», permite dar cuenta del vacío sobre el que se apoya toda tentativa de fundamentar el pensamiento antropológico. El segundo de ellos «quitaría a las cosas la ilusión que producen para preservarse de nosotros y les dejaría la parte que nos conceden», permite situar, en la estela del legado del pensamiento trágico de Nietzsche, el método para mostrarlo.

71 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1968, 9.

6. Bibliografía

- CASTRO, Edgardo y SFERCO, Senda «Introducción». En FOUCAULT, Michel. *Ludwig Binswanger y el análisis existencial*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2022.
- DEFERT, Daniel. «Chronologie». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I*. Daniel Defert y François Ewald, eds. con la col. de Jacques Lagrange. Gallimard, París, 2001.
- DELEUZE, Gilles. «Jean Hyppolite, Lógica y existencia». En *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Pre-Textos, Valencia, 2005.
- ELDEN, Stuart. *The Early Foucault*. Polity Press, Cambridge, 2021.
- FEUERBACH, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Trotta, Madrid, 2013.
- FORTANET, Joaquín. «Foucault antropólogo. Sobre el curso La cuestión antropológica». En CASTRO, Rodrigo y COLOMBO, Agustín. *Devenir Foucault. Cursos y trabajos 1953-1969*. Akal, Madrid, 2024.
- FOUCAULT, Michel. *Enfermedad mental y personalidad*. Paidós, Barcelona, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *Enfermedad mental y psicología*. Paidós, Barcelona. 2016.
- FOUCAULT, Michel. *Ludwig Binswanger y el análisis existencial*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2022.
- FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2024.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*, 2 vols. Fondo de Cultura Económica, México D.F, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Introducción a la Antropología en sentido pragmático*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1968.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I*. Daniel Defert y François Ewald, eds. con la col. de Jacques Lagrange. Gallimard, París, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales III. Estética, ética y hermenéutica*. Paidós, Barcelona, 1999.
- FOUCAULT, Michel y BASSO, Elisabetta, «Un manuscrit de Michel Foucault sur la psychanalyse», *Astérion* [En línea], 21, 2019, disponible en. <http://journals.openedition.org/asterion/4410>.

- GROS, Frédéric y DÁVILA, Jorge. *Michel Foucault, lector de Kant*. Universidad de los Andes; Consejo de publicaciones, Mérida- Venezuela, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. FCE, México D.F, 2012.
- JORDANA, Ester. *Être autrement: el ser como transformación en Michel Foucault*. [Tesis doctoral]. Universidad de Barcelona, 2017. Disponible online: <https://www.tdx.cat/handle/10803/461357#page=1>
- MACEY, David. *Las vidas de Michel Foucault*. Cátedra, Madrid, 1993.
- MOREY, Miguel. «La cuestión antropológica: una lección magistral en tres actos». En FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2024.
- SFORZINI, Arianna. «Situación del curso». En FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2024.