



HISTORIA, VERDAD Y POLÍTICA. UNA CRÍTICA A MICHEL FOUCAULT DESDE RAYMOND ARON

History, Truth and Politics. A Critique of Michel Foucault from Raymond Aron

Gabriela Caviedes Thomas¹  

¹ Universidad de Los Andes, CHILE.

RESUMEN

El presente artículo busca abordar el cruce intelectual entre los pensadores franceses coetáneos Michel Foucault y Raymond Aron, en lo concerniente a sus respectivas visiones sobre la historia y la verdad. Ambos sostienen una visión de la historia que se aleja de la perspectiva hegeliana. En cambio, subrayan, cada uno en su propio sistema de pensamiento, el carácter intrahistórico del propio observador de la historia, del científico o del filósofo. A pesar de esa afinidad, se distancian respecto de las consecuencias que esta premisa tiene para la existencia de verdades generales, susceptibles de servir de guía a la razón humana y el actuar ético y político. Mientras Foucault se mantiene en un escepticismo radical, Aron se compromete con la búsqueda de la verdad. Las diferentes actitudes implican luego diferencias profundas en las visiones de cada autor respecto del sentido de la acción política.

Palabras clave: Michel Foucault; Raymond Aron; historia; verdad; acción política.

ABSTRACT

This article seeks to address the intellectual crossover between the contemporary French thinkers Michel Foucault and Raymond Aron, concerning their respective views on history and truth. Both hold a view of history that departs from the Hegelian perspective. Instead, they emphasize, each in his own system of thought, the intra-historical character of the observer of history, the scientist or philosopher. Despite this affinity, they differ regarding the consequences that this premise has for the existence of general truths that can serve as a guide for human reason, and ethical and political action. While Foucault maintains a radical skepticism, Aron is committed to the search for truth. The different attitudes imply profound differences in each author's views on the meaning of political action.

Keywords: Michel Foucault; Raymond Aron; history; truth; political action.

Fecha de Recepción	2023-03-20
Fecha de Evaluación	2023-04-21
Fecha de Aceptación	2023-07-25

INTRODUCCIÓN

Ya habían transcurrido casi treinta años desde la publicación de su tesis doctoral bajo el título de *Introduction à la philosophie de l'histoire* cuando Raymond Aron se sentó, el 8 de mayo de 1967, a conversar con Michel Foucault en el programa radial *Las ideas y la historia* que emitía *France Culture*¹. Se suponía que ambos pensadores franceses comentarían la tesis de Aron según la cual Montesquieu era el precursor de la sociología como ciencia, pero al poco andar la conversación derivó hacia otro orden de problemas: ¿cómo entender las ciencias sociales? ¿Qué pueden decir la historia y la sociología de las estructuras de pensamiento?

Aquel breve programa es un botón de muestra inicial que ilumina ciertos acuerdos y divergencias que presentan Aron y Foucault acerca de la historia y la verdad, temas centrales en el pensamiento de dos de los pensadores más interdisciplinarios de la Francia de los años sesenta. En efecto, el interés por las ciencias sociales y el manejo de sus metodologías es uno de los primeros rasgos que ambos comparten. Sus incursiones académicas bien les valdrían los títulos de historiadores, filósofos, sociólogos y pensadores políticos, aun cuando ninguno de los dos se sintiera particularmente cómodo al verse encasillado bajo una de estas etiquetas, porque ambos instan a las disciplinas recién mencionadas a difuminar los límites que puedan establecerse entre ellas. La filosofía no puede ni debe dejar de enmarcarse en el devenir histórico, que no responde a la evolución de una humanidad concebida en abstracto, sino que mira, desde un momento histórico específico, hechos de personas y cosmovisiones concretas. Así, tanto para Aron como para Foucault, las ciencias sociales, en cuanto humanas, deben comprenderse en su propia época, de la cual, por lo demás, ni el historiador ni el filósofo pueden evadirse.

Debido a lo anterior, para ambos pensadores resulta sumamente relevante la relación entre historia y conocimiento, lo cual requiere una determinada noción de historia, y una cierta postura frente a la verdad. En estos asuntos se encuentran las principales diferencias entre los autores, que luego redundarán en la perspectiva que cada uno tiene de la acción política. Este trabajo buscará mostrar tanto las afinidades como aquellos puntos de desencuentro, para concebir desde allí la crítica de orden político que podría recibir Foucault desde la perspectiva de Aron. Para esto, dividiré el trabajo de la siguiente manera: en primer lugar, expondré el pensamiento de Foucault respecto de la historia y su relación con la verdad y los saberes científicos. Luego, continuaré con la exposición de

¹ El diálogo completo está disponible en YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=OcMbFovXFAQ&t=29s>. También ha sido publicado por escrito.

los argumentos de Aron acerca del saber histórico y la función de las disciplinas filosóficas en relación con la verdad. Finalmente, exhibiré el cruce entre ambos, enfocándome en las consecuencias que cada sistema trae para las respectivas visiones políticas.

FOUCAULT: ARQUEOLOGÍA Y GENEALOGÍA DEL CONOCIMIENTO HISTÓRICO

Como el mismo Foucault revela, si fuera necesario inscribir su pensamiento en alguna tradición sería en la de Kant (Foucault, 2013a). La filosofía foucaultiana intenta buscar las condiciones de posibilidad del pensamiento, entendiendo que este es un acto que implica alguna relación entre un sujeto y un objeto. La tarea no consiste en formular una teoría gnoseológica, sino en impulsar una historia crítica en la que se analice cómo se han dado y modificado las relaciones entre sujeto y objeto desde el punto de vista de la producción de conocimiento. La pregunta que atraviesa todo el *corpus* foucaultiano es la siguiente: ¿cómo se constituye un saber? ¿Qué redes de poder ha sido necesario inventar y desplegar para que ciertos sujetos elaboren saberes respecto de determinados objetos? Y, ¿cómo es que algunos sujetos han pasado a ser objetos de conocimiento, mientras que otros se han erigido como sujetos de saber? Para responder a ello, Foucault dice intentar

captar los sistemas implícitos que determinan nuestro comportamiento más familiar sin que nos demos cuenta de ello. Estoy tratando de encontrar su origen para mostrar cómo se forman, las restricciones que nos imponen; estoy, por lo tanto, intentando situarme a cierta distancia de ellos y mostrar cómo se puede escapar. (Simon, 1971, p. 201)

Esta aseveración da indicios de dos perspectivas de su empresa: la arqueológica, que permite captar esos sistemas implícitos; y la genealógica, que intenta mostrarlos en tanto relaciones de poder para buscar alternativas activas de resistencia.

LA PERSPECTIVA ARQUEOLÓGICA: INDAGACIÓN

Para que se constituya un saber, piensa Foucault, es necesario que exista una estructura de conocimiento que lo permita. En el prefacio a *Las palabras y las cosas*, Foucault sostiene que en los subsuelos culturales de cada época yace una cierta codificación que hace inteligible el modo de operar de quienes la habitaron (Foucault, 2013b). El lenguaje, los valores, los saberes y las técnicas se explican gracias a esta configuración. Foucault denomina *episteme* a esa subestructura de inteligibilidad histórica, semejante al *a priori* kantiano. Según la describe el filósofo en *La arqueología del saber*,

Por *episteme* se entiende, de hecho, el conjunto de las relaciones que pueden unir, en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a unas figuras epistemológicas, a unas ciencias, eventualmente a unos sistemas formalizados [...]. La *episteme* no es una forma de

conocimiento o un tipo de racionalidad que, atravesando las ciencias más diversas, manifestara la unidad soberana de un sujeto, de un espíritu o de una época; es el conjunto de las relaciones que se pueden descubrir, para una época dada, entre las ciencias cuando se las analiza en el nivel de las regularidades discursivas. (Foucault, 2015, p. 249)

Las regularidades discursivas de toda *episteme* se caracterizan por presentar relaciones determinadas entre enunciados de manera que conforman un sólido sistema de comprensión que es independiente de quien conoce y de lo conocido. Tales relaciones son completamente arbitrarias: la manera que una época tiene de leer su entorno no obedece a una lógica o una regla general de la razón. Además, cada *episteme* es discontinua respecto de aquella que la antecede². Cada *episteme* se superpone a la anterior, y quiebra radical y definitivamente con la manera de pensar previa. Esto no quiere decir que no tengan absolutamente nada en común unas y otras, significa solamente que la manera de estructurar el pensamiento cambia. Foucault piensa que a veces “una cultura deja de pensar como lo había hecho hasta entonces y se pone a pensar en otra cosa y de manera diferente” (Foucault, 2013b, p. 67). Para Foucault, la historia del conocimiento, de las ciencias, la historia humana entera es caleidoscópica: consiste en pautas que entrelazan secuencias de conocimiento, que no responden a ninguna lógica en particular, y que de pronto cambian para generar secuencias nuevas. Estas secuencias rompen con la visión tradicional de progreso y ponen en riesgo la premisa según la cual es el individuo, a través de sus decisiones, quien promueve el desencadenamiento continuo de los sucesos históricos. Para Foucault es más bien al contrario, son: las relaciones de poder y saber, erigidas en determinadas *episteme*, las que crean al individuo intrahistórico y el modo en que éste se comprende a sí mismo (Shiner, 1982).

Foucault sostiene que cada *episteme* posibilita una formación discursiva, esto es, la creación de un discurso científico. La ciencia presupone el modo en que los conceptos sobre los que versa se organizan temáticamente, cuáles de ellos son serios, quién tiene la autoridad para determinar su seriedad, y a través de qué procedimientos. La formación de este *corpus* discursivo científico incluye también el tipo de objeto que debe ser estudiado. Así, para Foucault todo sujeto vive el presente creyendo poseer un cuerpo de conocimiento sobre el cual se erigen sus discursos, se orientan sus actos, se proclama cierta moral y se desarrollan las ciencias que organizan y tranquilizan su vida. A primera vista, el conocimiento “avanza”, en el sentido de que va cambiando con el tiempo, y se descartan proposiciones que antes se tenían por verdaderas pero que, a medida que la ciencia progresa, se descubren como falsas. Sin embargo, Foucault no concibe las transformaciones en los campos científicos como avances hacia verdades cada vez más precisas, sino como modificaciones en

² Para mayor detalle respecto de la visión discontinuista de la historia, véase Foucault (1972) y Revel (2014).

la manera en que se ordena el mundo y se hace inteligible a los sujetos de una determinada *episteme*. Tales modificaciones no son progresivas ni causales, es decir, no dependen unas de otras de un modo concatenado, sino que sencillamente se yuxtaponen, sin atender a ningún ordenamiento racional en particular. La “verdad” que cada ciencia descubre no es, al fin, más que un producto arbitrario del modo en que cada *episteme* se ha conformado.

La empresa fundamental que Foucault se propone es descubrir las *epistemes* que subyacen a todo nuestro cuerpo científico de saberes, y que han posibilitado que hablemos en algún sentido de “verdad”. Este trabajo, no obstante, no le ha de corresponder a la historiografía. No es una historia de las ideas o de las ciencias lo que Foucault se trae entre manos. Estas ven los acontecimientos de modo horizontal: como una sucesión progresiva de hechos con una cierta conexión causal. Las *epistemes*, en cambio, no pueden comprenderse horizontalmente, sino verticalmente. Su investigación debe conducirse al modo de la arqueología, que descubre capas subterráneas sucesivas, pero que no tienen un vínculo necesario ni causal con las capas posteriores³.

LA PERSPECTIVA GENEALÓGICA: SUBVERSIÓN

Foucault siempre se comprendió a sí mismo como un activista. Le resultaba más cómoda la etiqueta de revolucionario o periodista que la de filósofo o historiador⁴. Por ende, la arqueología no podía agotarse en mera indagación, sino que debía integrar una genealogía del saber. Haciendo eco de la genealogía de la moral nietzscheana, según la cual la estructura profunda de nuestro sistema de valores debía ser expuesta para su subversión, el francés elabora un método que quiere hacer algo semejante. Tras indagar las raíces que han generado las estructuras de pensamiento que forman discursos, es necesario seguir su oscuro camino a través de la historia y exhibirlas como productos de

³ Es posible identificar dos métodos a través de los cuales Foucault intentó guiar su estudio arqueológico. El primero es por medio de textos sistemáticos, como *Las palabras y las cosas* o *La arqueología del saber*. En *Las palabras y las cosas*, Foucault distingue las *epistemes* que han existido según la relación que hay entre las palabras y los objetos que ellas designan. Esas relaciones se encuentran en la base de las ciencias humanas, pues su sistema de orden depende también del esquema de lenguaje que opera en cada época. El segundo método es a través de los libros que describen las prácticas determinadas que han erigido a determinados sujetos como objeto de saber en diferentes épocas. Se encuentran aquí la *Historia de la locura en la época clásica*, *El Nacimiento de la clínica*, *Vigilar y castigar*, y los cuatro volúmenes de *Historia de la sexualidad*. En estas obras, Foucault identifica cómo el loco, el paciente, el delincuente y el sujeto de deseo y placer es analizado, tratado y gobernado mediante determinadas prácticas —la psiquiatría, la medicina, el derecho y la moral— y a través de determinadas instituciones según la *episteme* que rige en cada época.

⁴ Dice Foucault, por ejemplo: “Yo no soy en absoluto un filósofo que tiene o quiere tener un discurso de verdad sobre cualquier ciencia [...]. Si hago los análisis que hago no es porque exista una polémica que me gustaría arbitrar, sino porque he estado vinculado a ciertas luchas”. (Foucault, 2013a, pp. 612-613). O ante la pregunta de un estudiante, que quiere saber si se piensa a sí mismo como filósofo o historiador, Foucault responde resueltamente “ni lo uno ni lo otro” (Foucault, 2013a, p. 741), para luego añadir que es un periodista (Foucault, 2013a, p. 749).

mecanismos de poder que deben ser resistidos. La genealogía histórica no posee el carácter tranquilizador de la historiografía.

La historia, genealógicamente dirigida, no tiene por meta encontrar las raíces de nuestra identidad, sino, al contrario, empeñarse en disiparla; no intenta descubrir el hogar único del que venimos, esa patria primera a la que los metafísicos prometen que regresaremos; intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan [...]. El querer-saber no nos acerca a una verdad universal; no da al hombre un exacto y sereno dominio de la naturaleza; al contrario, no cesa de multiplicar los riesgos; en todas partes hace crecer los peligros; abate las protecciones ilusorias; deshace la unidad del sujeto; libera en él todo lo que se empeña en disociarlo y destruirlo. (Foucault, 2008, pp. 67-71)

Para Foucault, el primer objeto que ha sido atravesado por una serie de discontinuidades, en atención a su propia historia, es el sujeto. De ahí que, para él, la historia se traduzca finalmente en el sacrificio del sujeto de conocimiento y a una verdad universalmente comprendida. En particular, la verdad de la naturaleza humana y su desarrollo teleológico, pero también respecto de cualquier otro cuerpo de verdades. No en cuanto opuestas a la falsedad —Foucault piensa que insistir en el error de determinado conjunto de juicios es tan descaminado como sostener su verdad, justamente porque dependen de la existencia de alguna verdad contra la cual se juzga la falsedad, y que ha sido elaborada en una determinada *episteme*—, sino en cuanto elaboradas en los presupuestos epistémicos de una época (Foucault, 2016, pp. 46-47). Para Foucault, la labor histórico-genealógica tiene un alcance fuertemente político: permite revelar relaciones de sujeción ahí donde, aun siendo visibles a plena luz, no eran percibidas, de manera que sea posible luchar contra ellas en el presente (Foucault, 2013a, p. 434).

En consonancia con lo anterior, la lucha en cuestión no consiste en desarmar sistemas injustos para dar lugar a un sistema más justo bajo la idea de una progresión o evolución histórica. Tampoco se trata de desposeer a la verdad de su poder, pues le es intrínseco. Se trata, en realidad, de “separar el poder de la verdad de las formas hegemónicas (sociales, económicas, culturales, en el interior de las cuales funciona, de momento)” (Foucault, 2013a, p. 391). El autor de Poitiers es escéptico de preguntas como “¿qué es la verdadera democracia?”. Más le interesa saber cómo queremos que se manifieste hoy (Veyne, 2013, p. 51). Para Foucault, lo que cabe hacer una vez denunciadas las estructuras y derribado el anhelo de verdades históricas estables, es impulsar que el individuo ya no obedezca a verdad alguna fuera de la que se debe a sí mismo, sin concebirse dentro del marco de una supuesta naturaleza o normalidad universal, sino únicamente en el marco de su presente.

No es un asunto de analizar la verdad, será más bien una pregunta sobre lo que podríamos llamar una ontología de nosotros mismos, una ontología del presente. Me parece a mí que la elección filosófica con la que estamos confrontados ahora es esta: podemos optar por una filosofía crítica

que se presentará a sí misma como una filosofía analítica de la verdad en general, o podemos optar por una forma de pensamiento crítico que sea una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad. (Foucault, 2007, p. 95)⁵

Por esta razón, Foucault sostiene que la antropología clásica, y con ella todos los universales humanos, deben ser rechazados como una ilusión, tal como Kant sostuvo que la pregunta por el alma humana, Dios y el mundo eran ilusiones trascendentales. Más aún: la filosofía deberá renunciar por completo a su aspiración de hacerse preguntas y dar respuestas universales que trasciendan los límites espaciotemporales en que son formuladas (Takacs, 2004). Junto al espíritu crítico kantiano que acompaña a Foucault, el espíritu de Nietzsche, que guía el trabajo genealógico foucaultiano desde el principio, lo conduce ahora a promover a una suerte de *Übermensch* histórico: señor de su propio hoy, en lugar de receptor de un pasado y agente del futuro de una historia humana en progreso.

RAYMOND ARON: LOS LÍMITES Y ALCANCES DE LA OBJETIVIDAD HISTÓRICA

Los encuentros intelectuales entre Raymond Aron y Foucault fueron escasos, aunque según relatan los biógrafos, ambos se llevaban sumamente bien⁶. La cordialidad que se profesaban se observa en la conversación radial a la que he aludido al iniciar este texto. Para entonces, Aron ya ha leído los textos de Foucault, y está familiarizado con su pensamiento acerca de la historia. Conoce también la noción de *episteme*, y comparte la idea de que todo sujeto debe ser comprendido históricamente. Sin embargo, no cree que pueda sostenerse la discontinuidad azarosa y arbitraria entre las *epistemes*. Más aún: duda vivamente que, de existir ellas, sean observables por sujeto intrahistórico alguno. Con esas inquietudes en mente, Aron interpela a Foucault ante los micrófonos de *France Culture*:

Usted muestra hasta qué punto las epistemes de los diferentes períodos son diferentes. Traduzcamos «episteme» al lenguaje común y digamos que hay una «estructura de pensamiento» propia de cada época, y de cierta manera, usted sugiere que no se puede pensar simultáneamente en dos épocas [...]. Quisiera preguntarle: ¿en qué estructura de pensamiento, o en qué episteme se encuentra usted? Y si está al mismo tiempo en la episteme ya pasada y en la que se anuncia, usted demuestra con su propio ejemplo que se puede estar a la vez en dos maneras de pensar. ¿Dónde se sitúa usted? ¿Cuál es el punto a partir del cual usted demuestra la separación

⁵ Como señala David Garland (2014), la “historia del presente” de Foucault no debe ser comprendida como si se tratase de un análisis anacrónico del pasado, o un estudio con el fin de sacar lecciones para el presente. Se trata de una empresa histórica que depende de los problemas del presente según buscan ser resueltos. De ahí que la historia genealógica de Foucault sea fundamentalmente política.

⁶ Por ejemplo, en 1967 Aron invitó a Foucault a participar en un seminario que impartía en la Sorbona, en el cual analizaba la concepción foucaultiana de las ciencias humanas como conocimiento. Foucault acudió, y, según relatan los participantes del seminario, Foucault se comportó como un niño pequeño delante de Aron (para esto, véase el análisis de Jean-François Bert en Aron & Foucault, 2007, p. 34). Nicolas Baverez sostiene que la mutua simpatía entre los dos pensadores “nunca fue desmentida” (Baverez, 2005, p. 321). Con todo, en una oportunidad Foucault declaró con desdén: “No sé quién buscó en Montesquieu y Auguste Comte las grandes etapas del pensamiento sociológico. Esto es ser bastante ignorante” (Foucault, 2013d, p. 194). Se refería evidentemente a *Las etapas del pensamiento sociológico* de Aron.

irreductible de las maneras de pensar, mientras niega con su propio ser dicha irreductibilidad?
(Aron y Foucault, 2007, pp. 20-21)

Aron intentaba plantear lo siguiente: dado que la estructura de pensamiento del presente difiere radicalmente de aquella que se intenta pensar, no es entonces posible realizar un acercamiento certero a esta última. Para comprenderla bien, el pensador necesitaría estar y vivir en aquella *episteme*. Para Aron, el historiador no consigue nunca desprenderse de sí mismo para pensar una época, y aunque pudiera, probablemente ni siquiera debería hacerlo (Aron, 1984). Foucault le responde en línea con su noción de la fuerza política de la genealogía histórica: “usted me preguntaba dónde estoy; yo le respondería, muy sencillamente, en el hoy. Tal vez ocurra que el papel del filósofo, el papel del filósofo actualmente, no sea ya el de ser el teórico de la totalidad, sino el diagnosticador, si me permite la expresión, del hoy” (Aron & Foucault, 2007, p. 23). Foucault simplemente se desentiende de la cuestión de la “comprensión cabal” de una época, por las razones que ya hemos expuesto. Sin embargo, Aron no queda satisfecho con la respuesta de Foucault, porque la pregunta que le ha formulado remite a un problema que atraviesa toda su obra, a saber, el tipo de comprensión que el hombre puede tener de la historia, y cómo es posible penetrar en ella desde el punto de vista de un sujeto intrahistórico. Aron no tuvo oportunidad de extenderse más en este asunto en esa ocasión, ni de ofrecer un contraargumento. Sus posteriores alusiones al problema de las *epistemes* de Foucault tampoco fueron demasiado exhaustivas⁷, pero el análisis de sus textos puede dar cuenta suficiente de la profundidad de su desacuerdo.

Los estudios filosófico-históricos como los de Foucault revestían el mayor de los intereses para Aron. Según él mismo cuenta en sus *Memorias*, corría el año 1930 cuando, a orillas del Rin, tomó una decisión respecto a su propia vida: abandonar su plan de convertirse en biólogo, porque

buscaba entonces un objeto de reflexión que interesara a la vez al corazón y al espíritu, que requiriese la voluntad de rigor científico y, al mismo tiempo, me involucrase entero en mi búsqueda [...]. En suma, lo que tenía la ilusión o la ingenuidad de descubrir, era la condición histórica del ciudadano o del hombre mismo. (Aron, 2010, pp. 83-84)

Para Aron, una comprensión adecuada del grado de conciencia histórica que puede ser alcanzado es condición de posibilidad para el pensamiento de la política e incluso de las ciencias y el ejercicio teórico en general (Laleff & Soprano, 2019, p.7). Pierre Manent lo explica del siguiente modo: la inquietud que albergaba Aron tenía que ver con responder preguntas relativas a la acción humana, y la historia como el lugar privilegiado de esa actividad. “¿Cómo entender la acción humana como libre y significativa, a la vez que se la sitúa en un marco inteligible apoyado en el principio de causalidad?” (Manent, 2006, p. 83). Para el pensador

⁷ Véase por ejemplo Aron (1968).

francés resultaba de suma importancia descubrir si había estructuras históricas inteligibles por sí mismas, si, por el contrario, no había posibilidad de comprender la historia en absoluto, o si la respuesta se encontraba en un estadio intermedio. De aquello dependía el significado de la acción de cualquier agente. Así pues, las reflexiones filosófico-históricas que Aron desarrolló le proveyeron una base para su posterior filosofía política, que se entiende entonces como heredera y fruto de su filosofía de la historia: la postura pluralista que defiende proviene de una convicción profunda acerca de la condición histórica del sujeto que conoce y actúa. La aproximación aroniana a la teoría política logra esquivar dificultades justamente en cuanto contempla un análisis complejo y amplio acerca del conocimiento histórico, presente a lo largo de todo su trabajo (Anderson, 1997).

Introducción a la filosofía de la historia es el resultado de la investigación doctoral de Aron, en cuya defensa sostuvo la inmersión del sujeto cognoscente en la historia (Launay, 1995). El texto tiene por objetivo preguntarse por los límites de la objetividad histórica. Ya desde los primeros párrafos, Aron subraya que “objetividad no significa imparcialidad sino universalidad” (Aron, 2006, p. 7), y ese es el sentido que también aquí adoptará esa palabra. La obra se pregunta por los alcances de verdad que puede tener una ciencia como la historia y busca, por una parte, determinar si es posible reconocer leyes universalmente válidas en ella y, a la vez, elaborar una filosofía de la historia que sea capaz de sugerir un destino para el hombre que no sea imperativo y totalitario, sino que dependa de las libres decisiones que toman los agentes y, por tanto, deje espacio a una actividad política con sentido (Aron, 2006, pp. 7-12). El planteamiento de Aron surge como respuesta a dos grandes filosofías de la historia opuestas. El primer extremo que debe ser superado es el del determinismo, cuya refutación deberá evitar caer, a su vez, en el relativismo. Para Aron, ambos extremos deben ser evitados.

ARON ANTE EL DETERMINISMO HISTÓRICO

La filosofía hegeliana había ofrecido una visión de la historia como un continuo, producto de una serie necesaria de eventos que se suceden dialécticamente a través de conexiones causales, que finalmente conducen a un estadio final, sintético, igualmente necesario y superior. Tal manera de considerar la historia implica que los sucesos históricos se subsumen bajo una ley necesaria inteligible que se sitúa por encima de la historia misma. La comprensión histórica es, pues, la comprensión de aquella ley y la intelección de las épocas de la historia como parte del proceso dialéctico. Heredero de la filosofía hegeliana, Marx había introducido en su propio sistema de pensamiento esa visión de la historia, y el determinismo histórico tomó entonces forma política. El marxismo había surgido como un movimiento que se considera a sí mismo como una solución sintética inevitable.

En los textos del joven Marx, el socialismo era necesario, en el sentido de una necesidad racional para resolver las contradicciones del capitalismo, poniendo fin a las alienaciones humanas. La historia significa algo, el desarrollo de la historia tiene un sentido, y el paso de un momento a

otro es comprensible porque cada momento sobreviene para resolver las contradicciones del momento anterior. (Aron, 1999, pp. 199-200)

Una concepción de la historia que piensa los eventos como “racionalmente necesarios”, piensa Aron, tiene el problema de considerarlos como las causas naturales. Un investigador químico puede mezclar ácido clorhídrico con hidróxido de sodio y observará que siempre, constante y necesariamente, obtendrá sal y agua. Esa ley se aplica invariablemente sobre ambos reactores, y puede ser descubierta mediante una observación en la cual el investigador toma distancia de su objeto de estudio para analizarlo. Incluso cuando el científico desarrolla una historia de las ciencias, lo que hace es describir una serie de eventos que dieron lugar a un estado de cierta estabilidad presente. Pero la historia humana dista mucho de asemejarse a los eventos biológicos, químicos o físicos en un doble sentido: primero, porque los sucesos son causados por actos humanos libres, y segundo, porque el investigador mismo está situado en la historia.

Cuando el historiador se aproxima al pasado de la humanidad, busca hacer bastante más que solo describir una serie de hechos cronológicamente ordenados, como quien documenta la evolución de los reptiles. La razón fundamental por la cual los eventos históricos son radicalmente diferentes de los orgánicos o inorgánicos es que aquellos pueden ser comprendidos en su razonabilidad interna. La comprensión (*verstehen*⁸) de una persona, acción, institución o época equivale a compenetrarse con ella en los motivos de su actuar. El esfuerzo del historiador es el de fusionarse con el protagonista de los eventos que estudia, el intento de llegar a entender la lógica de Marco Antonio, Alejandro, Colón o Bolívar que los llevó a marcar el curso de los acontecimientos humanos. Pero es imposible entenderlos sin sumergirse en su época y sus circunstancias. Ese ejercicio crea un lazo hermenéutico entre el pasado y el presente, en el cual la comprensión e interpretación del pasado hace que el presente se funda en él. Así, la labor histórica deja de ser una tarea de explicación de leyes observadas desde fuera, sino que se convierte en una reconstitución del pasado elaborada desde el presente.

Ahora bien, por más prolijos y honestos que sean los esfuerzos del historiador por generar una conexión con el pasado, ese vínculo nunca logra una empatía total. En realidad, un agente no es capaz de comprender totalmente el pasado, ni siquiera el propio. Cuando se recuerda a sí mismo de niño, o más joven, además de no poseer memoria plena de lo vivido, se analiza según su situación actual, con todos los cambios que ha experimentado a lo largo de los años (Aron, 2006). De ahí que, una vez

⁸ La filosofía de la historia de Aron es en gran medida influenciada por Max Weber. La inclusión de la comprensión, o *verstehen*, en la historia, la condición histórica del historiador, la selección de eventos para determinar su causalidad, son ideas que Aron recoge y repiensa desde Weber. Para un análisis más detallado de la influencia del alemán en Aron, véase Mansuy (2022).

alcanzada la adultez, se pueda sentir, por ejemplo, vergüenza de la etapa adolescente. Pues bien, al considerar el pasado de un tercero ocurre algo semejante: solo se lo puede tomar desde la propia perspectiva, esto es, la del observador actual.

Luego de la comprensión parcial de los agentes que estudia, el trabajo del historiador prosigue con la búsqueda de las causas de los sucesos, como es propio de las ciencias. Aron había buscado alejarse de la idea de que la causalidad refleja una evolución necesaria de los tiempos, pero no toda causalidad tiene aspecto mecanicista, también puede ser probabilística. Aron explica que para entender la historia bajo este prisma se requiere una selección del objeto de estudio: el efecto histórico que se busca explicar. Luego se determinan sus antecedentes, se selecciona uno de ellos, y se mide su potencial causal respecto del efecto escogido. Para ello, se calculan las probabilidades reales que tenía el efecto de haberse seguido en ausencia del antecedente evaluado, si se lo compara con otros escenarios contrafactuales que no se produjeron pero que podrían haberlo hecho (Aron, 2006, pp. 367-373).

Tanto para efectos de la comprensión del período o suceso histórico como para su evaluación probabilística, el historiador debe llevar a cabo un ejercicio subjetivo. Por de pronto, la misma selección del objeto de estudio responde a un elemento de subjetividad por parte del investigador. Otro tanto ocurre en todo el proceso de estudio al plantear un determinado tipo de preguntas, al escoger ciertos escenarios en vez de otros, y así respecto de un sinnúmero de decisiones necesarias para llevar a cabo la empresa de comprender una época y reconstruir el fenómeno: solo es posible hacerlo desde el propio punto de vista y a partir de las propias elecciones. Se sigue de lo anterior que aspirar a una validez universal o absoluta con respecto a la historia es imposible. Los límites de la objetividad histórica provienen de la condición intrahistórica del observador, y la incapacidad de cualquier sujeto de lograr una completa y total transparencia de significado con respecto a un tercero. En realidad,

Sólo Dios podría pesar el valor de todos los actos, colocar en su sitio los episodios contradictorios, unificar el carácter y la conducta. Junto con la teología se desvanece la noción de esta verdad absoluta [...]. El conocimiento del prójimo no es ni más ni menos privilegiado que el conocimiento de sí mismo: camina hacia un fin situado en el infinito, pero a diferencia de las ciencias positivas, se le vuelve a discutir incesantemente. Como cada cual transfigura su pasado, el pintor transfigura el modelo, el biógrafo su héroe. (Aron, 2006, p. 95)

Si la reconstrucción de la propia biografía depende entera y necesariamente de la perspectiva presente, cualquier aproximación a la historia lo es aún más, pues supone la comprensión de las decisiones de terceros que se encuentran en contextos históricos completamente diferentes de aquel

en el que el historiador está sumergido. La propia vinculación espaciotemporal del observador resulta una suerte de anclaje a la propia época, la cual no puede sobrevolar salvo que se encontrase fuera del tiempo y del espacio. De ahí que Aron observe que solo Dios podría sopesar adecuadamente la historia y las acciones de cada uno de sus personajes. Algo así como una verdad histórica absoluta sería una atribución divina. Con estas consideraciones en mente, Aron descarta como utópico el determinismo histórico y su aspiración a identificar leyes invariables en la historia.

LOS LÍMITES DEL RELATIVISMO HISTÓRICO

Aron es consciente de las implicancias de su tesis. Si resulta imposible alcanzar las leyes de la historia tal como las había imaginado Hegel, ni comprenderla totalmente, sino que el historiador no hace más que reconstruirla a partir de su subjetividad, ¿qué grado de conocimiento histórico cabe esperar? Porque “cuando constatamos cómo evolucionan los diferentes sectores de la realidad, planteándonos la cuestión «¿y la totalidad histórica?», la única respuesta posible es la que postula cualquier pensamiento analítico desde la *Crítica de la razón pura*, a saber: por esencia, la totalidad es algo que escapa al pensamiento racional” (Aron, 1999, pp. 283-284). El problema tenía alcances que excedían las ciencias históricas. Es más, si estas son reconstrucción de eventos desde la subjetividad y el sistema de valores del observador, cabía entonces poner en duda su carácter de ciencias. Lo mismo vale para todas las —ahora entrecomilladas— “ciencias” sociales. Como el observador se ve empujado a buscar la verdad reconstruyendo un mundo histórico cuyos conceptos y sistemas de valores nunca serán plenamente incorporados en la comprensión del autor, porque ellos mismos evolucionan y cambian en el tiempo, entonces solo quedaría admitir con Weber que la imposibilidad de alcanzar una totalidad histórica conlleva la misma imposibilidad respecto a la verdad teórica y práctica en general de estas disciplinas (Aron, 1999, p. 412).

La irrupción del relativismo en la *Introducción* incomodaba profundamente a su autor. El camino que había recorrido, auxiliado por Weber, para apartarse del determinismo, del estructuralismo sociológico y del marxismo, lo habían entrampado ahora en un escepticismo que le parecía vitalmente insoportable, y políticamente peligroso también. Para Ricardo Laleff y Germán Soprano, Aron:

en cierto sentido entendía que el compromiso del pensador significaba la búsqueda de la Verdad y que esa Verdad no dejaba nunca de ser política, menos por su veleidad que por su carácter histórico y necesario de sostener ante la posibilidad de la anulación misma de esa búsqueda. El problema en todo caso no era el nihilismo sino el totalitarismo. (Laleff y Soprano, 2019, p. 7)

Dicho de otro modo, si el determinismo histórico podía derivar en el totalitarismo marxista por presentarse como una solución inevitable, el relativismo total podía igualmente desembocar en formas totalitarias por el abandono dialógico y pluralista de la búsqueda de la verdad. Se vio, pues, obligado a incursionar en nuevas rutas que lo sacaran de allí. Intentó rescatar la tarea esencial de la filosofía en la *Introducción*, pero sin demasiado éxito: la fuerza del subjetivismo con el cual había diluido el determinismo hegeliano y marxista se veía tímidamente criticado, pero no derrotado⁹. El problema le inquietó por décadas, hasta que reanudó sus esfuerzos en textos tardíos para intentar compatibilizar reconstrucción histórica y verdad. En efecto, Aron abordó el asunto de los alcances de la verdad en varios de sus ensayos posteriores, treinta años después de la *Introducción*. Estos ensayos son un intento por ofrecer diversas salidas al problema del relativismo histórico, abordado desde diferentes puntos de vista, o según preguntas específicas: desde la labor sociológica, desde el análisis de las teorías filosófico-políticas a lo largo de la historia, o volviendo a analizar y directamente criticando a Max Weber, del cual terminó por distanciarse bastante hacia el final de sus obras¹⁰. Por ejemplo, en *Ciencia y conciencia de la sociedad* Aron introduce el concepto de *equidad* como elemento necesario para un estudio adecuado de la sociología, y que se encarga de evitar que el investigador tenga preferencias a la hora de escoger su postura ante su objeto de estudio. La verdadera comprensión de una época o de una sociedad se logra:

A condición de que haya una captación de conjunto, equilibrio de los elementos, puesta en su lugar de los hechos, percepción de la originalidad propia de una especie de orden social en relación con las otras especies dentro del mismo género. (Aron, 1997, p. 29)

Así, si bien el observador sigue siendo un sujeto cognoscente, no es necesariamente arbitrario en su reconstrucción de la historia, y le devuelve su carácter científico.

En *De la verdad histórica de las filosofías políticas*, Aron se pregunta por la posibilidad de otorgarle algún grado de verdad a las diversas filosofías políticas, instalándolas en su época. Según sus reflexiones, tales filosofías, en cuanto políticas, responden a una verdad histórica determinada, y en ese sentido poseen una verdad parcial. Pero cada una de esas construcciones teóricas, que son una reacción e intento de respuesta a la identificación de un mal, obedecen a una concepción suprahistórica de quién es el hombre y en qué consiste su bien. Así, la verdad permanente de las filosofías políticas se podría encontrar en ese segundo nivel: el de la “teoría en la cual todas las teorías del pasado no constituyen más que partes o etapas de una verdad total” (Aron, 1997, p. 44). El francés

⁹ Véase por ejemplo Aron (2006, pp. 409-410; 428-429).

¹⁰ Un buen ejemplo para el tema en particular que tratamos aquí puede verse en “Max Weber and Modern Social Science”, en Aron (1986).

entonces negará la pretensión de universalidad de filosofías políticas que otorgan respuestas concretas a un determinado problema social histórico, pero sí puede concederles un significado inserto en la verdad integral acerca del hombre.

Considérense ahora sus *Dimensiones de la conciencia histórica*, un texto que recoge varios ensayos en los que Aron volvió a preguntarse por la historia y sus condiciones de posibilidad. Esta vez, el francés integra de manera mucho más directa los problemas políticos sobre los que llevaba años reflexionando, y enfrenta desde el inicio el relativismo histórico en el que antes se había enredado. Retomando su antigua teoría con la que había criticado el marxismo, Aron vuelve a exponer su concepción de la historia como reconstrucción, como el ejercicio del historiador que, desde su subjetividad, hace dialogar horizontalmente al pasado con el presente. Pero esta vez advierte inmediatamente al lector el riesgo de relativismo y propone que puede superarse al abandonar la idea de que solo se alcanza la verdad de la historia en un distanciamiento total de ella (Aron, 1984). Aron insiste en que, de la imposibilidad de descubrir una ley absoluta, obligatoria para todos, no se sigue que no haya ninguna verdad o sistema de valores que considerar, porque la razón humana provee de ciertas guías con las cuales es posible orientar y juzgar la historia. En otras palabras, resurge la posibilidad de identificar qué sistemas sociales son más conformes a los ideales de la razón, sin que eso signifique que las mismas leyes de la razón son las que dirigen la historia (Aron y Mahoney, 1994). La labor filosófica queda restaurada, y Aron le asigna, además, un deber moral y político para evitar tanto el determinismo como el relativismo. Si el filósofo:

se desinteresa de la búsqueda de la verdad o incita a los insensatos a creer que poseen la verdad última, entonces se niega a sí mismo. El filósofo no existe ya, sólo queda el tecnólogo o el ideólogo. Ricos en medios, ignorantes de los fines, los hombres oscilarán entre el relativismo histórico y la adhesión irrazonada y frenética a una causa. El filósofo es el que dialoga consigo mismo y con los demás a fin de superar en acto esa oscilación. Tal es su deber de estado, tal es su deber respecto de la ciudad. (Aron, 1984, p. 326)

Aun conservando la simpatía e interés de Aron por el trabajo de Foucault, este último tendría altas probabilidades de ser blanco de la crítica. Completamente escéptico de fines, el autor de *La arqueología del saber* habría negado la participación de cualquier ideal de la razón conforme al cual conviniese dirigir la historia o la verdad. Es en este punto donde terminan de enfrentarse ambas concepciones.

EL SENTIDO DE LA ACTIVIDAD POLÍTICA

Las filosofías de Aron y Foucault coinciden en varios aspectos: intentan recordar constantemente la condición del sujeto como individuo inserto en la historia, en un sistema determinado de pensamiento, y sujeto a condiciones limitadas del pensar. Comparten la idea de que es necesaria al menos una dosis de escepticismo como herramienta antinómica para evitar que visiones totalitarias de lo que el hombre es o debe ser se impongan anacrónicamente sobre todos. Para Foucault, exhibir los esquemas de pensamiento subyacentes a nuestras creencias permite tomar distancia de las verdades que se creían haber alcanzado, además de sembrar sospecha sobre los sistemas morales y científicos que intentaban normalizar a los hombres bajo una concepción obligada de naturaleza humana. Para Aron, mostrar que no se podía llegar nunca a comprender totalmente la posición del otro ayudaba a extinguir formas fatales de fanatismo totalitario que proclaman también una postura de lo que debe ser el hombre y cómo debe llegar a ser de esa manera. Pero pese a sus convergencias, Aron le recuerda a Foucault en su amistosa conversación radial: “no estoy absolutamente seguro de que nuestro acuerdo sea tan total como la cortesía lo exige” (Aron & Foucault, 2007, p. 23). Sus posturas acerca de la historia y de la verdad son opuestas, y desembocan en conclusiones contrarias respecto de lo que cabe esperar de la actividad política.

Foucault había propiciado un quiebre en las estructuras de pensamiento que se generan a través del tiempo, dando lugar a una visión discontinuista de la historia. A Aron le preocupaba que tal postura significase situarse fuera de la historia. Pero Foucault busca constantemente distanciarse de esa idea también, e insiste en que el genealogista solo puede encontrarse en su propio momento histórico (Foucault, 2013c). Los discursos del pasado siempre se analizan desde el presente, y sobre las propias concepciones de lo que se tiene por verdadero. Aunque Aron estaba comprometido también con esta postura, buscó evitar deslizarse en el escepticismo. Foucault en cambio entra en él sin ambages. No es que dude de toda verdad, sino que desconfía de las pretensiones de universalidad explicativa de las verdades generales. Aunque exista algún vínculo de comprensión entre seres humanos interhistóricos, lo que no puede ocurrir es que el historiador o el filósofo dé cuenta adecuada de los sucesos de la historia a partir de un *corpus* de verdades.

Como se ha dicho, Foucault es un activista, y su escepticismo tiene un impacto muy profundo en su aproximación a la política. Sin un norte estable al cual guiar las prácticas políticas, sin un horizonte deseable de estado de cosas al cual llegar, Foucault no puede sino encerrarse en luchas que

resultan tan escépticas como su filosofía¹¹. En palabras del historiador y amigo cercano de Foucault, Paul Veyne, “sobre el terreno práctico de la acción, el irracionalismo foucaultiano desemboca en un decisionismo individual” (Veyne, 2013, p. 127). El propio autor de *Las palabras y las cosas* lo asumía de esa manera: “¿Se tiene o no razón para rebelarse? Dejemos la cuestión abierta. Hay sublevación, es un hecho; y mediante ella es como la subjetividad (no la de los grandes hombres, sino de cualquiera) se introduce en la historia y le da su soplo” (Foucault, 2013a, p. 863), y reconocía que sus luchas políticas relacionadas con la locura, la prisión y la sexualidad tenían que ver con su experiencia personal y lo que esas causas significaban para él, más que con los sufrimientos o injusticias de la humanidad (Foucault, 1994, p. 667). La actitud foucaultiana desdibuja la política como actividad común, y regresa al activista a la soledad que Hobbes temió. El propio Veyne relata haber intercambiado sus inquietudes al respecto con Foucault. Después de todo, “el futuro, sea como fuese, no será más racional que el presente ni que el pasado, así que, ¿qué motivo habría para preferir éste a aquel? Por idiosincrasia, por gusto personal, algo que no se puede discutir, del mismo modo que nadie discute sobre colores” (Veyne, 2013, p. 134). Al parecer, nunca llegaron a consenso.

Para Aron, cuando se quiere desdibujar la noción universal sobre el ser humano, se postula algo acerca de él (Aron, 1966). Más allá de eso, sus incursiones contra el escepticismo le obtienen ventaja como teórico político. Al conceder espacio para la guía de la razón en la búsqueda de la justicia, Aron concede a la política un campo de sentido a largo plazo que la filosofía foucaultiana es incapaz de proveer, por tres motivos. Primero, porque permite comprometerse con luchas que puedan traer un mejor estado de resultados futuro, bajo alguna certeza de que será mejor para otros y no solo para el propio agente. En palabras de Lan Li, Aron mantiene las nociones de libertad y de verdad como constitutivas de la comprensión de la historia para salir del relativismo histórico, y ellas “sustentan nuestra esperanza de poder vislumbrar una sociedad mejor que la de hoy, y nos alientan a continuar pese a todas las tragedias” (Li, 2012, p. 155). En segundo lugar, porque permite que tales luchas sean comunes con otros agentes que comparten un objetivo, y no únicamente sensatas para la propia subjetividad. En tercer lugar, porque el debate y la argumentación vuelven a estar en el centro

¹¹ La necesidad de encontrar sentido a la actividad y activismo político conforme a una justicia verdadera también enfrentó a Foucault con Noam Chomsky en su célebre debate acerca de la naturaleza humana. Hacia el final del debate, Foucault insiste en que no hay una justicia final hacia la que orientar la actividad política, o contra la cual contrastar las instituciones jurídicas, pues la misma idea de justicia es una construcción social heredera de estructuras de poder. Era necesario, para él, atacar todas las formas de justicia institucionales en nombre de la guerra, no de la justicia. Chomsky, desconcertado, le responde: “pero, verá, seguramente usted cree que su papel en la guerra es justo, que usted está luchando una guerra justa”. Foucault insiste: la guerra contra las instituciones se hace sencillamente para hacerse con el poder, no porque la guerra sea justa. Chomsky es tajante: si una batalla política no ha de librarse en nombre de la justicia, la empresa debe ser tildada de inmoral. Para esto, véase (Chomsky, 2011, pp. 49-55).

de la actividad política. Si conviene que ella siga siendo el arte de la palabra y el convencimiento en vez de un choque de antagonismos, entonces la apelación a la razón y a una justicia humana no puede ni debe desaparecer de escena¹². Incluso aunque se sostuviera la noción del conflicto político schmittiano, las partes en pugna querrían imaginar que sus esfuerzos valen de algo. En cambio, como dice Allan Megill, no hay en Foucault “una verdad social y política final, no hay posibilidad de un fin a la represión [...]. Todo lo que puede hacerse es luchar contra esta condición, comprometiéndose en una guerrilla continua, en el teatro de la crueldad político dirigido contra el orden existente” (Megill, 1985, p. 198). Foucault habría optado por una acción sin fin, cuyo objetivo no sería el de traer un nuevo presente, sino limitarse a minar las estructuras de orden actuales (Megill, 1985). Dado que para Aron la actividad política tiene sentido al amparo de una verdad parcialmente alcanzable, la hiperactividad política foucaultiana no es necesaria, como tampoco lo es la eventual parálisis a la que podría conducir la imposibilidad de comprender la historia con claridad. Para Aron, es perfectamente posible sostener que no se puede alcanzar una comprensión cabal del pasado, y a la vez comprometerse con una actividad política con un horizonte de sentido, dado por aquella verdad que la razón alcance a vislumbrar.

REFERENCIAS

- Anderson, B. C. (1997). *Raymond Aron: The Recovery of the Political*. Rowman & Littlefield.
- Aron, R. (1966). *Democracia y totalitarismo*. Seix Barral.
- Aron, R. (1968). Les dangers du snobisme intellectuel. *Réalités*, 269, 82-85.
- Aron, R. (1984). *Dimensiones de la conciencia histórica*. Fondo de Cultura Económica.
- Aron, R. (1986). *History, Truth, Liberty: Selected Writings of Raymond Aron*. University of Chicago.
- Aron, R. (1997). *Estudios políticos*. Fondo de Cultura Económica.
- Aron, R. (1999). *Introducción a la filosofía política*. Paidós.
- Aron, R. (2006). *Introducción a la filosofía de la historia*. Losada.
- Aron, R., Baverez, N. y Todorov, T. (2010). *Raymond Aron—Mémoires*. Bouquins.
- Aron, R. y Foucault, M. (2007). *Diálogo*. Nueva Visión SAIC.
- Aron, R. y Mahoney, D. J. (1994). *In Defense of Political Reason: Essays*. Rowman and Littlefield.

¹² Resulta necesario observar que, en alguna entrevista tardía, Foucault declara que la polémica política es un obstáculo para el diálogo y la búsqueda de la verdad (Foucault, 2013a, p. 992). Es posible pensar que Foucault haya tenido esta cuestión en mente de manera constante, y de vez en cuando declarase en un sentido más dialógico. Con todo, aquí me he basado en la mayoría sus otros textos e intervenciones.

- Baverez, N. (2005). *Un moraliste au temps des idéologies*. Flammarion.
- Chomsky, N. (2011). *Human Nature: Justice Versus Power: The Chomsky-Foucault Debate*. Souvenir.
- Foucault, M. (1972). History, Discourse and Discontinuity. *Salmagundi*, 20, 225-248.
- Foucault, M. (1994). *Dits et Écrits, IV: 1954-1988*. Gallimard.
<https://doi.org/10.14375/NP.9782070739899>
- Foucault, M. (2007). *The Politics of Truth*. Semiotext(e).
- Foucault, M. (2008). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-textos.
- Foucault, M. (2013a). *Obras esenciales: Entre filosofía y literatura. Estrategias de poder. Estética, ética y hermenéutica*. Paidós.
- Foucault, M. (2013b). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2013c). *Dits et Écrits, I: 1954-1975*. Gallimard.
- Foucault, M. (2013d). *Dits et Écrits, II: 1976-1988*. Gallimard.
- Foucault, M. (2015). *La arqueología del saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2016). *Nacimiento de la biopolítica*. Akal.
- Garland, D. (2014). What is a «history of the present»? On Foucault's genealogies and their critical preconditions. *Punishment and Society*, 16(4), 365-384. <https://doi.org/10.1177/1462474514541711>
- Laleff Ilieff, R. & Soprano, G. (2019). Raymond Aron, intérprete del siglo XX. *Cuestiones de Sociología*, (20), e070. <https://doi.org/10.24215/23468904e070>
- Launay, S. (1995). *La pensée politique de Raymond Aron*. Universitaires de France.
<https://doi.org/10.3917/puf.launa.1995.01>
- Li, L. (2012). *Raymond Aron, la politique et la philosophie. D'une philosophie critique de l'histoire à l'analyse politique*. Universitaires Européennes.
- Manent, P. (2006). Raymond Aron and History, *Perspectives on Political Science*, 35 (2), 83-85.
- Mansuy, D. (2021). Raymond Aron y Max Weber. Una herencia crítica. *Tópicos (México)*, (62), 383-407. <https://doi.org/10.21555/top.v62i0.1634>
- Megill, A. (1985). *Prophets of Extremity. Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. University of California.
<https://doi.org/10.1525/9780520908376>
- Revel, J. (2014). *Foucault: Un pensamiento de lo discontinuo*. Amorrortu.
- Shiner, L. (1982). Reading Foucault: Anti-Method and the Genealogy of Power-Knowledge. *History and Theory*, 21(3), 382-398. <https://doi.org/10.2307/2505097>
- Simon, J. K. (1971). A conversation with Michel Foucault. *Partisan Review*, 38, 192-201.
- Takacs, A. (2004). Between Theory and History: On the Interdisciplinary Practice in Michel Foucault's Work. *MNL*, 119(4), 869-884. <https://doi.org/10.1353/mln.2004.0137>.
- Veyne, P. (2013). *Foucault. Pensamiento y vida*. Paidós.