

**Pensadores de ayer
para problemas de hoy:**
*Teóricos de las
Ciencias Sociales*

* * * * *

*Manuel Esteban Albert
Juan Sáez Carreras
(Coordinadores)*

Colección Linterna Pedagógica, 6

Directores de la colección: *Juan Sáez y José García Molina*

© *Los autores*, 2013

© De esta edición:

Nau Llibres	Editorial UOC
Periodista Badia 10. 46010 València	Gran Via de les Corts Catalanes, 872,
Tel.: 96 360 33 36	3a planta, 08018 Barcelona.
Fax: 96 332 55 82	Tel.: 93 486 39 72 Fax: 93 451 30 16
E-mail: nau@naullibres.com	E-mail: ediuoc@uoc.edu
web: www.naullibres.com	web: www.editorialuoc.com

Diseño de cubierta y maquetación:

Pablo Navarro, Nerina Navarrete y Artes Digitales Nau Llibres

Ilustración de la cubierta:

Pablo Navarro

ISBNs Nau Llibres

ISBN_papel: 978-84-7642-935-8

Depósito Legal: V-3342-2013

ISBN_ePub: 978-84-7642-936-5

ISBN_mobi: 978-84-7642-937-2

ISBN_PDF: 978-84-7642-938-9

ISBNs Editorial UOC

ISBN_papel: 978-84-9029-300-3

ISBN_ePub: 978-84-9064-063-0

ISBN_mobi: 978-84-9064-061-6

ISBN_PDF: 978-84-9064-059-3

Impresión: Ulzama

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización por escrito de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas por las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidas la reprografía y el tratamiento informático.



Índice

Los participantes en el libro.....	7
Presentación.....	13
1. Etienne de La Boétie. Pensar la servidumbre voluntaria	17
<i>José García Molina</i>	
1. Preámbulo	17
2. El autor en su época.....	20
3. Un texto intempestivo.....	23
4. Pensar hoy con el Discurso de la servidumbre voluntaria ..	31
4.1. Si ser sujeto es ser/estar sujetado a otro, ¿es posible un sujeto no alienado?.- 4.2. ¿Es posible escapar a la determinación de la costumbre y educación de época? ¿Hasta qué punto es posible ver más allá de lo dado y vivido en ellas como realidad?.- 4.3. ¿Puede el sujeto volverse insoportable -no constituir el soporte- para los actuales discursos/ imaginarios del atontamiento y la alienación?	
5. Bibliografía	39
5.1. Bibliografía referenciada.- 5.2. Para seguir profundizando	
2. Francisco Giner de los Ríos. Educación, pedagogía y reforma social	41
<i>Antonio Viñao</i>	
1. Contexto biográfico.....	41
2. Temas, problemas y cuestiones	45
3. Educación, pedagogía y reforma social.....	48
4. Actualidad del pensamiento de Giner de los Ríos.....	56
5. Bibliografía.....	59
6. Textos de Francisco Giner de los Ríos	61
3. Vygotski, intérprete del hombre y la cultura	63
<i>Manuel Esteban</i>	
1. Biografía	63
2. Contexto intelectual y político	66
3. Nuevas ideas para el desarrollo humano.....	70
4. Todo se inicia en la cultura.....	74

5. El camino hacia la mente. Posición dialéctica entre reflexología e idealismo	78
6. La conferencia de 1924 en el Congreso de Leningrado	82
7. Actividad mediada	85
8. El doble viaje	89
9. El desarrollo humano, según el modelo socio-histórico.....	91
10. La experimentación de la escuela histórico-cultural	93
11. Vygotski, después de Vygotski	94
12. Bibliografía	96
4. Lacan y la política emancipatoria.....	99
<i>José Enrique Erma</i>	
1. Introducción	99
2. Lacan y el psicoanálisis	100
3. La política, lo político y la política emancipatoria	105
4. El materialismo lacaniano como condición de la política ..	106
5. Las transformaciones del pensamiento y la política en el siglo del psicoanálisis.....	110
6. A partir de Lacan: una política inacabada e inacabable.....	115
6.1. Ni totalización, ni ingenuidad.- 6.2. La política como transformación subjetiva, pero no solo.- 6.3. De la impotencia a la (im)posibilidad	
7. Para profundizar.....	122
7.1. La obra de Lacan.- 7.2. Otros autores.- 7.3. Otras referencias introductorias	
8. Bibliografía.....	125
5. ¿Quién gobierna mi vida? El pensamiento de Michel Foucault.	127
<i>Antonio Campillo</i>	
1. De la Guerra Fría al neoliberalismo	127
2. La filosofía como crítica del presente	131
3. La verdad, el poder y la subjetividad	135
4. El efecto Foucault	142
5. Bibliografía.....	146
5.1. Selección de obras de Foucault.- 5.2. Selección de obras sobre Foucault.- 5.3. Selección de webs sobre Foucault.- 5.4. Selección de documentos audiovisuales sobre Foucault	

6. Un texto de Foucault.....	150
6. Charles Reigeluth: La personalización del aprendizaje y el nuevo paradigma de la educación para la sociedad postindustrial del conocimiento	153
<i>Miguel Zapata-Ros</i>	
1. Introducción	153
2. La sociedad postindustrial del conocimiento	157
3. Culturas epistemológicas	165
4. Conclusiones sobre las características de la Sociedad del Conocimiento en relación con el aprendizaje	166
5. La crisis de la universidad como legitimadora social del conocimiento. Los MOOCs, su evolución y su alternativa	168
6. Conectivismo. ¿Es una teoría? ¿Lo es del aprendizaje?.....	169
7. Teoría educativa y tecnología en el nuevo paradigma de la educación.....	172
8. Bibliografía.....	186

5 | ¿Quién gobierna mi vida? El pensamiento de Michel Foucault.

Antonio Campillo
Universidad de Murcia

1. DE LA GUERRA FRÍA AL NEOLIBERALISMO

Decía Nietzsche que toda gran filosofía es “la autoconfesión de su autor y una especie de *mémoires* [memorias] no queridas y no advertidas”. Ciertamente, la trayectoria filosófica de Michel Foucault está estrechamente ligada a su propia biografía y a la época histórica en la que vivió.

Nació en la ciudad francesa de Poitiers, en el seno de una familia burguesa con larga tradición médica. Él no estudió medicina, pero atribuyó a este saber un lugar muy relevante en el desarrollo de la sociedad moderna y por eso le dedicó importantes investigaciones históricas. Su adolescencia estuvo marcada por dos acontecimientos: por un lado, la experiencia de la Segunda Guerra Mundial y la ocupación nazi, que influyó en su posterior análisis del poder; por otro lado, el descubrimiento de su homosexualidad, que en aquellos años era triplemente condenada (como un pecado, como un delito y como una enfermedad mental), lo que le llevó a pensar en el suicidio, a probar brevemente la terapia psicoanalítica y, sobre todo, a realizar un estudio crítico de la psicología, la psiquiatría, la locura y el sistema penal.

Una vez concluida la guerra, ingresó en la École Normale Supérieure de París, en la que han estudiado muchos de los grandes filósofos franceses de la segunda mitad del siglo XX, desde Sartre hasta Derrida. Tuvo como profesores a Jean Hyppolite, que le preparó para ingresar en la École Normal (y al que sucedería en 1970 en la cátedra del Collège de France dedicada a la *Historia de los Sistemas de Pensamiento*); a Maurice Merleau-Ponty, que enseñaba psicología desde una perspectiva fenomenológica, y a Louis Althusser, que defendía una interpretación *estructuralista* y *antihumanista* del marxismo. En la Sorbona obtuvo las licenciaturas de filosofía (1948) y psicología (1949), y en el Instituto de Psicología de París un diploma en psicopatología (1952). En 1951 comenzó a enseñar psicología en la École Normale y a estudiar la fenomenología de Husserl y Heidegger. Paralelamente, en 1950 se adhirió al Partido Comunista, aunque lo abandonó en 1952 y acabó volviéndose radicalmente anticomunista, sobre todo tras su estancia en Varsovia.

Eran en los primeros años de la Guerra Fría, y muchos intelectuales europeos se debatían entre el liberalismo angloamericano y el comunismo soviético. Foucault no quiso dejarse atrapar por esta disyuntiva, y por eso colaboró sucesivamente con la administración educativa gaullista, con la extrema izquierda sesentayochista y con el ala socialdemócrata del partido socialista. A través de estos vaivenes, trató de construir su propio pensamiento político, en estrecha sintonía con los nuevos movimientos sociales que estaban surgiendo en aquellos años y que iban más allá de la confrontación entre liberalismo y marxismo: ecologismo, pacifismo, feminismo, movimiento de gays y lesbianas, movimiento estudiantil, ONGs de derechos humanos, etc. En el terreno filosófico, la cultura francesa de la posguerra se debatía entre la fenomenología existencial de Husserl y Heidegger, importada por Sartre, y el materialismo histórico de Marx, renovado en clave estructuralista por Althusser. También aquí, Foucault buscó su propio camino entre la fenomenología y el marxismo, especialmente a la hora de abordar lo que más le preocupaba entonces: la crítica de la psicología y del concepto de *enfermedad mental*.

A Foucault no le convencía la disyuntiva entre la psicología positivista y conductista, al estilo del médico ruso Iván Pavlov, y la psicología fenomenológica y existencial, al estilo del psiquiatra suizo Ludwig Binswanger, puesto que ambas hacían abstracción de las condiciones histórico-sociales de la experiencia subjetiva. Pero tampoco le satisfacía la concepción marxista de la historia, especialmente en su versión soviética, porque no tenía en cuenta la subjetividad de los individuos (y porque, además, los regímenes y partidos comunistas condenaban la homosexualidad como una perversión patológica). Así que su primer gran proyecto intelectual consistió en estudiar las relaciones entre el sujeto singular y la historia social, para comprender cómo se constituyen y se transforman históricamente las relaciones entre la locura y la cordura, es decir, para comprender su propia experiencia subjetiva.

En 1954 publicó sus dos primeras obras: *Enfermedad mental y personalidad* (reeditada en 1961 con el título *Enfermedad mental y psicología* y con importantes cambios de contenido) y la larga introducción a la obra de Louis Binswanger, *El sueño y la existencia*. En 1959 tradujo y prologó la *Antropología* de Kant, como tesis secundaria de doctorado. Pero su primer gran libro, en el que elaboró ya un pensamiento autónomo, fue su tesis de doctorado *Locura y sinrazón*, dirigida por el historiador de la biología Georges Canguilhem y publicada en 1961 con el título *Historia de la locura en la época clásica* (los franceses llaman época clásica a los siglos XVII y XVIII).

En los años sesenta, la obra de Foucault experimentó tres importantes influencias: la revolución historiográfica de la escuela de los *Annales*, que reemplazó la vieja historia política y militar centrada en las hazañas heroicas de los grandes hombres, por una nueva historia económica y social centrada en procesos anónimos y cuantificables, de media y larga duración; por otro lado, el movimiento estructuralista, que reemplazó el primado fenomenológico de la conciencia intencional por las constricciones de unas estructuras socio-históricas colectivas e inconscientes; por último, la lucidez subversiva de los escritores *malditos* (Sade, Lautréamont, Hölderlin, Nietzsche, Roussel, Artaud, Bataille, etc), reivindicada por la nueva crítica literaria francesa.

Esta triple influencia se percibe en las obras de los años sesenta: en 1963 publicó *Nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, que es una historia crítica de la medicina moderna, y *Raymond Roussel*, que es un ensayo literario sobre un escritor a un tiempo lúcido y loco; en 1966, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, que es considerado como el manifiesto del movimiento estructuralista, y en 1969, *La arqueología del saber*, una reflexión epistemológica en la que pretendía explicar el método *arqueológico* (es decir, estructuralista, anti-evolucionista y anti-fenomenológico) utilizado en sus precedentes estudios históricos.

La mayor parte de su trabajo intelectual no se desarrolló en el marco de la universidad francesa. En este sentido, su trayectoria profesional fue bastante atípica. En 1955 se trasladó a Uppsala (Suecia) como lector de francés; en 1958, a Varsovia (Polonia) como responsable del Centro de Civilización Francesa, y en 1959, a Hamburgo (Alemania) como director del Instituto Francés. Por fin, en 1960 fue nombrado profesor en la Universidad de Clermont-Ferrand, y en 1968, tras la revuelta del *mayo francés*, en el Centro Universitario Experimental de Vincennes (París). Pero su período universitario concluyó en 1970, al ingresar en el Collège de France, un prestigioso centro público de investigación en el que permaneció durante el resto de su vida.

A finales de los sesenta, ocurrieron tres acontecimientos que significaron un cambio decisivo en su evolución intelectual. Por un lado, el *mayo francés*, que le llevó a repensar las relaciones entre poder y saber a partir de las denuncias y reivindicaciones de los nuevos movimientos sociales; por otro lado, la relectura de Nietzsche, que le proporcionó una perspectiva *genealógica* para pensar esas relaciones entre saber y poder más allá de la disyuntiva política entre liberalismo y marxismo, y más allá de la disyuntiva epistemológica entre positivismo y fenomenología; por último, la entrada en el Collège de France, que le permitió dedicarse a la investigación, a la exposición pública de sus resultados (a lo largo de trece cursos que fueron editados póstumamente), a las conferencias y seminarios en el extranjero (Estados Unidos, Brasil, Japón, etc.) y a la implicación activa en todo tipo de luchas socio-políticas.

Durante los años setenta, que fueron los años de la consagración internacional de Foucault como gran intelectual comprometido, sólo publicó dos libros: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (1975) e *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* (1976). Pero estas dos obras se complementan con los trece cursos del Collège de France y con los numerosos textos menores (artículos, prólogos, entrevistas, seminarios, etc.) reunidos póstumamente en los cuatro volúmenes de *Dits et écrits (Dichos y escritos)*.

La última etapa de Foucault, a finales de los setenta y comienzos de los ochenta, coincidió con la crisis del marxismo y el ascenso del neoliberalismo. Foucault inició entonces una doble investigación histórica: por un lado, sobre la génesis del liberalismo y del neoliberalismo; por otro lado, sobre el nacimiento de las *tecnologías del yo* en la Grecia y la Roma antiguas. Para este último Foucault, los movimientos políticos de *liberación* ya no son suficientes, sino que deben ir acompañados por las *prácticas de libertad*, es decir, por la invención y el cuidado ético de sí mismo. Sin embargo, cuando comenzó a difundirse el virus de la inmunodeficiencia humana (VHS) entre los homosexuales, Foucault no tomó las precauciones recomendadas por los médicos para no ser infectado y, sobre todo, para no infectar a otros. Murió de SIDA el 25 de junio de 1984, a la edad de 57 años.

2. LA FILOSOFÍA COMO CRÍTICA DEL PRESENTE

Foucault considera que, a partir de Kant, la filosofía moderna debe ser concebida como una reflexión crítica sobre los límites y las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia, de la experiencia que los humanos adquirimos en nuestra relación con el mundo, con los otros y con nosotros mismos. Ahora bien, según Foucault, de Kant arrancan dos maneras muy diferentes de entender esta reflexión crítica, que han dado lugar a las dos tradiciones principales de la filosofía contemporánea. Por un lado, el Kant de las tres grandes *Críticas* ha dado origen a una filosofía que se interroga por las condiciones universales de validez de todos nuestros juicios, en el triple dominio de la experiencia humana: *cognosciti-*

vo, moral y estético. Por otro lado, el Kant de los pequeños ensayos de filosofía de la historia (desde ¿Qué es la Ilustración? hasta *La paz perpetua*) ha dado origen a una filosofía que se interroga por su propio presente, es decir, por las condiciones epocales y contingentes de la experiencia humana. A esta segunda tradición pertenecen Hegel, Marx, Nietzsche, Weber y los miembros de la Escuela de Frankfurt, y el propio Foucault también pretende inscribirse en ella.

Tomando como punto de partida a los tres *maestros de la sospecha* (Marx, Nietzsche y Freud), Foucault considera que la crítica filosófica ya no puede seguir buscando unas supuestas condiciones trascendentales o naturales de la experiencia humana, como pretenden todavía la fenomenología (que las busca en la conciencia intencional) y el positivismo (que las busca en la estructura genética, senso-motora y neuronal del cuerpo viviente), sino que ha de convertirse en una crítica histórico-política: las condiciones de posibilidad de la experiencia humana no son universales y necesarias, sino plurales y cambiantes; el sujeto de la experiencia no es una *naturaleza humana* dada *a priori*, sino una construcción histórica modelada *a posteriori* y expuesta a los imprevisibles avatares del tiempo; en consecuencia, el fundamento de nuestros juicios acerca del mundo se desfonda, se vuelve precario, perspectivo.

Ahora bien, si esto es así, la labor crítica de la filosofía ha de consistir en reflexionar sobre las condiciones históricas de nuestra propia experiencia, precisamente para poner de manifiesto sus límites, su carácter contingente, y por tanto para abrir el horizonte a nuevas posibilidades de la experiencia. Por eso, el filósofo ha de convertirse en historiador o genealogista del presente. En efecto, la filosofía debe llevar a cabo una genealogía histórica de las diversas formas de subjetividad y de las diversas perspectivas en conflicto, precisamente para poder problematizarlas, para poder cuestionar aquellos saberes, normas e instituciones del presente que pretenden tener una validez eterna o intemporal. Así es como concibe Foucault su trabajo intelectual.

Más concretamente, Foucault pretende reconstruir la genealogía de la subjetividad moderna, haciéndola aparecer como el efecto combinado de una trama de saberes (las *ciencias humanas*) y

de poderes (las *disciplinas*, centradas en el control individualizado del cuerpo, y los *dispositivos de seguridad*, centrados en el gobierno globalizado de las poblaciones). Esta trama de saberes/poderes ha convertido al ser humano en objeto simultáneo de conocimiento y de gobierno. Por eso, para que los seres humanos puedan emanciparse y constituirse como sujetos éticos, dueños de su propia vida, han de problematizar las formas de subjetividad que les han sido impuestas por los saberes/poderes instituidos.

Para llevar a cabo este análisis histórico-crítico, Foucault se ve obligado a adoptar una doble precaución metodológica: en primer lugar, no concebir la historia de los saberes como una búsqueda acumulativa y desinteresada de la verdad, sino como una lucha interesada y discontinua de interpretaciones en conflicto; en segundo lugar, no concebir las relaciones de poder siguiendo el modelo liberal de la soberanía jurídico-política o el modelo marxista de la explotación económica, sino los modelos de la guerra y del gobierno. A Foucault no le interesa analizar el valor de verdad de los saberes, sino sus efectos políticos sobre los seres humanos; y, a la inversa, tampoco le interesa analizar las formas de dominio que pasan por el control político de los aparatos coercitivos del Estado, ni las que pasan por la posesión económica de los medios de producción, sino las que pasan por el ejercicio de la competencia científica, del conocimiento especializado, de la cualificación profesional.

En la sociedad contemporánea, el saber de los expertos tiene una importancia cada vez mayor en el control de los seres humanos. El tipo de poder que estos expertos ejercen no deriva de su autoridad jurídica ni de su propiedad económica, sino de su competencia científica; no consiste en la imposición de la fuerza legal, ni en el contrato de explotación laboral, sino en el diagnóstico de una patología y en la administración de una terapia correctora o normalizadora. Por eso, las luchas que se oponen a esta nueva forma de dominio no giran en torno al control del Estado, ni en torno a la posesión de la riqueza, sino en torno al gobierno del propio cuerpo, de la propia salud, de la propia vida, en fin, de la propia subjetividad. En una palabra, estas luchas se enfrentan a los efectos políticos del saber, de la ciencia y, sobre

todo, de aquellas ciencias que toman al ser humano como objeto: pedagogía, psicología, psiquiatría, medicina, demografía, sociología, economía, etc.

Ahora bien, Foucault no se limita a investigar y problematizar las conexiones entre los saberes expertos y los poderes sociales, de las que derivan nuevas formas de sometimiento de los seres humanos en las sociedades democráticas y liberales de Occidente. Al mismo tiempo, hace dos importantes observaciones, que van a ser centrales en sus últimos años.

En primer lugar, señala que no son luchas en defensa del individuo frente al Estado, tal y como pretenden las interpretaciones liberales y neoliberales, sino más bien luchas que se oponen simultáneamente a la individualización y a la totalización social. Foucault rechaza la simplista dicotomía entre liberalismo y totalitarismo, propia de la Guerra Fría, y pone de manifiesto que muchas de las tecnologías de poder llevadas al extremo por el nazismo y el estalinismo habían sido inventadas por los Estados liberales de Occidente, que no habrían podido imponerse sin la puesta en marcha de tecnologías de modelación y control de los individuos y las poblaciones. Por eso, Foucault dedica varios de sus cursos en el Collège de France a la génesis histórica del liberalismo y del neoliberalismo, y los describe como nuevas formas de *gubernamentalidad*.

En segundo lugar, Foucault considera que este tipo de luchas en torno a la vida, el cuerpo, la salud, la sexualidad y la subjetividad tienen una doble vertiente, a un tiempo política y ética: no basta oponerse a los saberes/poderes que nos sujetan a una subjetividad determinada, como hacen los diversos movimientos políticos de *liberación* (feminista, homosexual, *queer*, etc.), sino que además hemos de ejercitarnos en las *prácticas de libertad*, y eso significa inventar nuevas formas de subjetividad y de convivencia, es decir, aprender a gobernarnos y modelarnos a nosotros mismos como sujetos éticos o *eto-poiéticos*. Por eso, el último Foucault se remonta a la Grecia y la Roma antiguas, para reconstruir la historia de las diferentes *tecnologías del yo* inventadas por los seres humanos a lo largo de la historia de Occidente.

3. LA VERDAD, EL PODER Y LA SUBJETIVIDAD

Suelen distinguirse tres etapas en la evolución intelectual de Foucault: una primera etapa *epistemológica*, centrada en el estudio histórico y crítico de los saberes, las ciencias, los discursos considerados verdaderos; una segunda etapa *política*, centrada en el estudio de –y en la lucha contra– los poderes, las tecnologías de control social, las diferentes formas del *gobierno de los otros*; y una tercera etapa ética, centrada en la historia de las *tecnologías del yo* y en la reivindicación de la *estética de la existencia* como *gobierno de sí mismo*.

Así, en los años sesenta, en los que Foucault estuvo vinculado al estructuralismo, la epistemología histórica y la escuela historiográfica de los *Annales*, su interés prioritario habría consistido en hacer una *arqueología* de los saberes y, en particular, de las ciencias humanas (psicología, psiquiatría, medicina, biología, economía, lingüística, etc.). Durante los primeros años setenta, especialmente tras la relectura de Nietzsche y el *mayo francés* de 1968, se habría centrado más bien en la reconstrucción *genealógica* y la lucha política contra las nuevas tecnologías de poder (desde los controles *disciplinarios* de los individuos en las instituciones de encierro, hasta las regulaciones *biopolíticas* de las poblaciones en las ciudades modernas). Por último, a finales de los setenta y comienzos de los ochenta, habría descubierto las técnicas de autogobierno practicadas por los filósofos greco-latinos y les habría dedicado sus dos últimas obras (los volúmenes II y III de su *Historia de la sexualidad*, aparecidos el año de su muerte) y sus dos últimos cursos del Collège de France (en los que hace un elogio de la *parrésia* griega, entendida como *libertad de palabra* y como la forma de vida propiamente filosófica).

Sin embargo, esta manera de contar la evolución intelectual de Foucault, como una secuencia entre tres etapas discontinuas, epistemológica, política y ética, aunque fue popularizada por su amigo el filósofo Gilles Deleuze, y posteriormente ha sido repetida por muchos divulgadores del pensamiento foucaultiano, a mí me parece que no es del todo correcta. Es cierto que Foucault fue pasando por diferentes etapas a lo largo de su trayectoria vital e intelectual, pero hay un hilo conductor que está presente en todas

ellas: la necesidad de pensar cómo se articulan entre sí la verdad, el poder y la subjetividad; o, en otras palabras: la ciencia, la política y la ética. Esta preocupación ha sido el *leitmotiv* de su pensamiento desde su primer libro sobre la *enfermedad mental* hasta su último curso sobre la *parrêsia* griega.

En el curso que dio en el Collège de France el mismo año de su muerte, con el título *El coraje de la verdad*, y que por tanto puede ser considerado como su testamento vital, Foucault afirma expresamente que la tarea de la filosofía, desde la Grecia antigua hasta el presente, ha consistido en articular entre sí la ciencia, la política y la ética, dado que estas tres dimensiones de la experiencia humana son a un tiempo inseparables e irreductibles entre sí. No podemos pensar una sin las otras, pero tampoco podemos confundirlas. Al final de esta exposición, puede leerse un fragmento en el que Foucault formula su concepción de la filosofía.

Ahora bien, para Foucault, la articulación entre estas tres dimensiones de la experiencia humana no está dada de una vez por todas, sino que puede adquirir, y de hecho ha adquirido, formas muy diversas a lo largo de la historia de las sociedades. No hay una única manera posible de articular entre sí la verdad, el poder y la subjetividad, sino que caben muchas modalidades diferentes, y buena prueba de ello son las profundas mutaciones experimentadas por el pensamiento occidental durante los últimos veinticinco siglos. Además, Foucault considera que esas mutaciones no se suceden conforme a un destino predeterminado, sea el de cíclica repetición greco-latina, el de la providente escatología judeo-cristiano-islámica, el del progresivo perfeccionamiento de la humanidad ilustrada o el de la inexorable decadencia del Occidente moderno con respecto a sus sublimes orígenes pre-modernos. Para Foucault, las variaciones históricas de la experiencia humana están regidas por el azar, la incertidumbre y la invención de nuevas posibilidades.

Por eso, Foucault considera que la investigación histórica es un excelente instrumento de la crítica filosófica y de la acción ético-política: el estudio de las muchas variaciones del pasado nos permite problematizar las certidumbres del presente y afrontar el porvenir como un horizonte abierto en el que son posibles nuevas

formas de experiencia en el triple ámbito del conocimiento del mundo, la convivencia política y la subjetividad ética.

Esta concepción radicalmente historicista de la experiencia humana está presente en Foucault a lo largo de toda su trayectoria intelectual, sea cual sea el ámbito del que se ocupe: la ciencia, la política o la ética.

Así, en sus estudios históricos sobre el nacimiento de las ciencias humanas, Foucault cuestiona la concepción positivista de la ciencia como un saber que progresa de forma continua y acumulativa, aproximándose cada vez más a una verdad última y absoluta; pero cuestiona igualmente las reacciones anti-positivistas de quienes (como Heidegger) apelan a un saber originario, pre-moderno y supra-científico, que ha sido *olvidado* por la ciencia moderna en su proceso de diversificación y especialización. En sus estudios *arqueológicos* de los años sesenta, Foucault describe una historia discontinua de las ciencias humanas, en la que éstas no se aproximan a la verdad absoluta ni se alejan de una verdad originaria, sino que surgen y se desarrollan en el marco de una determinada *episteme* o *a priori histórico*, que es un conjunto de presupuestos categoriales compartido por los diversos saberes de una época, y que de forma imprevista acaba siendo sustituido y reorganizado por una nueva *episteme*, cada vez que se produce un cambio de época.

En *Las palabras y las cosas* (1966), Foucault distingue tres grandes épocas, con sus correspondientes *epistemes*: el Renacimiento (siglo XVI), regido por la mágica *prosa del mundo*, en la que las cosas hablan como las palabras y las palabras actúan sobre las cosas; la época clásica (siglos XVII y XVIII), en la que las cosas y las palabras se escinden y entre ellas solo cabe una relación de *representación* por parte de un sujeto que es a la vez soberano e irrepresentable, central y excéntrico con respecto al cuadro de las cosas representadas (seres vivos, fuentes de riqueza, lenguas humanas), y, por último, la época moderna, en la que el sujeto trascendental del conocimiento deviene a la vez sujeto empírico de las diversas ciencias, y los grandes cuadros taxonómicos donde son *representadas* las cosas dejan paso a una búsqueda de la *significación* subyacente a la vida de los seres vivos, al valor de las diversas fuentes de riqueza y al origen común de las lenguas.

En este sentido, la epistemología histórica del Foucault *arqueólogo* o estructuralista guarda cierto paralelismo con la que pocos años antes había defendido el físico e historiador de la ciencia Thomas S. Kuhn en su célebre libro *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), aunque Kuhn no habla de *epistemes* comunes a todos los saberes de una época, sino de *paradigmas* compartidos en el seno de cada saber científico y, además, no se ocupa de las ciencias humanas sino de las ciencias naturales.

El Foucault *genealogista* de los años setenta no se inspira ya en Kant, sino en Nietzsche; no habla ya del *a priori* histórico como un marco categorial que sería común a toda una época, sino que habla más bien de la pluralidad de interpretaciones en conflicto. El saber es siempre perspectivo, pero no solo por los *a priori* cognitivos de cada época, sino porque el conocimiento, y con él la verdad, está inseparablemente ligado a una pluralidad de pasiones, deseos, necesidades, fuerzas, etc. que enfrentan a los individuos y a los grupos sociales de cada época, e incluso dividen internamente a cada individuo. Las mutaciones históricas de los saberes ya no se explican por el reemplazo entre grandes epistemes epocales, sino por las múltiples y minúsculas contiendas que enfrentan a los seres, en las que la *voluntad de verdad* de estos seres está inseparablemente ligada a su *voluntad de poder*. Pero, en cualquier caso, el resultado de estas contiendas es una serie de diferentes regímenes de *veridicción*, por medio de los cuales se constituyen mutuamente unos determinados sujetos y unos determinados objetos de conocimiento.

Por ejemplo, en la *Historia de la locura* (1961), Foucault nos cuenta que la creación de los *hospitales generales* en los siglos XVI y XVII, como una mezcla de hospicios, cárceles y sanatorios, y el consiguiente *gran encierro* de diferentes categorías de personas (pobres, libertinos, brujas, enfermos, locos, etc.), sometidas a procedimientos de clasificación, observación, registro y modelación de su conducta, es lo que va a permitir que se desarrollen de forma conjunta y que se refuercen mutuamente nuevas formas de control social (las *disciplinas* propias de las instituciones de encierro) y nuevos tipos de saber (las ciencias humanas bio-psico-pedagógicas, basadas en el *examen* continuado e individualizado

de las conductas de los encerrados y en la administración coactiva de *terapias correctoras* o normalizadoras). La práctica social del *examen*, que es a la vez una forma de ejercer el poder sobre otros y una forma de elaborar un saber sobre ellos, es la que permite constituir un nuevo régimen de *veridicción*, en el que surgen simultáneamente nuevos objetos de conocimiento (por ejemplo, los llamados *enfermos mentales*) y nuevos sujetos de conocimiento (los psiquiatras, como *médicos de la mente*).

Esta relación entre saber y poder nos lleva a comentar cómo ha pensado Foucault el fenómeno del poder –y sus relaciones triangulares con la verdad y la subjetividad– a lo largo de su trayectoria intelectual. El Foucault de los años sesenta ya había tratado de analizar las relaciones entre saber y poder, como acabamos de ver al poner como ejemplo la *Historia de la locura* (1961), en la que el nacimiento de la psiquiatría está inseparablemente ligado a la puesta en marcha de técnicas de vigilancia y control de los locos en las modernas instituciones de encierro. Pero el Foucault *arqueólogo* analiza el fenómeno del poder por medio de un modelo dicotómico: razón/locura, salud/enfermedad, lenguaje/silencio, permitido/prohibido, adentro/afuera, etc. Es lo que él mismo, en *Vigilar y castigar* (1975), llamará el “modelo de la lepra”, por oposición al “modelo de la peste”, en el que las relaciones de poder no se ejercen expulsando a los apestados a los extramuros de la ciudad, como se hace con los leprosos, sino sometiendo a todo el entramado urbano –y a toda la población que habita en él– a un control reticular, exhaustivo e inclusivo.

Por eso, en la primera mitad de los setenta, Foucault se plantea la necesidad de elaborar nuevos instrumentos conceptuales para analizar las relaciones de poder y sus complejos vínculos con la verdad y la subjetividad. A Foucault no le convencen las dos filosofías políticas más influyentes del siglo XX, la liberal y la marxista, porque no son capaces de explicar las relaciones de poder y, en particular, las nuevas tecnologías de control social desarrolladas por el Occidente moderno. En varios textos de mediados de los setenta, como *Vigilar y castigar* (1975) y el primer volumen de su *Historia de la sexualidad* (1976), Foucault propone, para explicar las relaciones de poder, un modelo “bélico” o “estratégico”, frente

al modelo liberal del contrato originario que funda la legitimidad de la soberanía estatal, y frente al modelo marxista del Estado moderno como instrumento de coacción y legitimación de la clase propietaria.

Foucault pretende mostrar que el Occidente moderno no solo ha inventado el Estado soberano y el capitalismo industrial, sino también otras dos grandes tecnologías de poder vinculadas a la elaboración de saberes expertos: por un lado, las *disciplinas*, centradas en el control de los individuos, desplegadas en las instituciones de encierro (escuelas, fábricas, cuarteles, hospitales, prisiones, etc.) y vinculadas al desarrollo de las ciencias humanas individualizantes (pedagogía, psicología, psiquiatría, criminología, medicina, etc.); por otro lado, los *mecanismos de seguridad*, centrados en el control de las poblaciones y en la regulación de sus movimientos masivos y aleatorios (biológicos, económicos, políticos e ideológicos), y vinculados al desarrollo de las ciencias humanas globalizantes (estadística, demografía, medicina social, economía, sociología, urbanismo, etc.). Si el poder soberano, ya desde los imperios antiguos, se caracteriza por el *derecho de vida y de muerte* sobre los súbditos, las nuevas tecnologías de poder desplegadas por los modernos Estados liberales se caracterizan más bien por la administración de la vida, basándose para ello no en la fuerza sino en la autoridad de la verdad, es decir, en nuevos saberes expertos. Foucault llama *biopolítica* a este nuevo régimen de poder/saber que toma a su cargo el gobierno de la vida, tanto por medio de las *disciplinas* y los saberes individualizantes, como por medio de los *mecanismos de seguridad* y los saberes globalizantes.

En la segunda mitad de los setenta, y especialmente a partir de los cursos 1977-78 y 1978-79, dedicados precisamente al *nacimiento de la biopolítica*, Foucault reelabora el modelo *bélico* y lo reemplaza por el modelo del *gobierno*. Su propuesta consiste en analizar las diferentes formas de *gobierno de los otros* (familiares, económicas, políticas, ideológicas), y llevar a cabo una historia de los diferentes regímenes de *gubernamentalidad* inventados por Occidente, entre ellos el poder *pastoral* cristiano y la moderna gubernamentalidad *política* del Estado absolutista, que a su vez

se reorganizó a partir de los siglos XVIII y XIX como gubernamentalidad *liberal*. Y es que para Foucault hay una relación muy estrecha entre la génesis del capitalismo liberal y el desarrollo de las modernas tecnologías biopolíticas.

Sin embargo, una vez más, Foucault evita establecer una secuencia teleológica entre las diferentes tecnologías de poder (la *soberanía*, las *disciplinas* y los *mecanismos de seguridad*), sea en el sentido de una progresiva civilización y liberalización de las sociedades, sea en el sentido de una dominación cada vez más totalitaria, sofisticada e irresistible. Ambas interpretaciones se han servido de los estudios de Foucault, a pesar de que él se ha opuesto expresamente a la una y a la otra hasta el punto de que ni siquiera habla de una sucesión histórica, sino más de una articulación compleja entre las diferentes formas de poder, que no han cesado de modificarse y recombinarse entre sí, dando lugar a lo largo del siglo XX a muy distintos regímenes de gobierno, como los Estados totalitarios (fascista, nazi, franquista, estalinista, etc.), los Estados de bienestar y los actuales Estados neoliberales.

Pero la preocupación fundamental de Foucault, como ya he dicho antes, es el triángulo formado por el saber, el poder y la subjetividad. Esta preocupación atraviesa las diferentes etapas de su trayectoria intelectual. Por eso, en los treinta años que van desde *Enfermedad mental y personalidad* (1954) hasta los volúmenes II y III de su *Historia de la sexualidad* (1984), Foucault ha tratado de mostrar la historicidad radical, no solo de los diferentes tipos de saber y de los diferentes regímenes de poder, sino también de las diferentes formas de identidad personal. Foucault niega que haya una *naturaleza humana* igual para todos y para siempre, y en cambio trata de mostrar que nuestra vida, nuestro cuerpo, nuestra sexualidad, nuestra identidad personal, en fin, nuestra subjetividad más íntima y singular es una invención histórica azarosa, precaria y cambiante. Precisamente por eso, ha habido en el pasado, hay en el presente y seguirá habiendo en el futuro tantas formas diferentes de subjetividad, tantas maneras de entender, experimentar y modelar nuestra propia identidad como seres humanos singulares.

En sus estudios sobre los diferentes tipos de subjetividad –los locos, los enfermos, los criminales, los perversos sexuales, en fin, los *anormales*–, Foucault ha tratado de mostrar que la plasticidad de nuestro cuerpo y de nuestra identidad personal se encuentra históricamente condicionada por tres factores diferentes: los saberes, los poderes y las técnicas de autogobierno. En efecto, el sujeto humano es el punto de cruce de estos tres factores: por un lado, es un objeto de conocimiento del que se ocupan diversas *ciencias humanas*, que pretenden decir la verdad acerca del ser humano en general, de cada tipo o categoría de seres, e incluso de cada sujeto singular; por otro lado, es un *sujeto sujetado*, una criatura viviente sometida al *gobierno de los otros*, un individuo controlado desde su nacimiento hasta su muerte por diversas tecnologías de poder que a un tiempo lo cuidan y lo vigilan, lo educan y lo castigan, lo protegen y lo modelan, con el fin de hacerlo a un tiempo dócil y productivo, domesticado y eficiente; por último, el sujeto humano es también un ser libre, capaz de cuestionar los saberes instituidos y resistir a los poderes dominantes, capaz de expresar su propia verdad y modelar su propio estilo de vida, capaz de inventarse y gobernarse a sí mismo, en fin, capaz de dar forma a su *ethos* o carácter como si se tratase de una obra de arte.

Foucault reivindica esta dimensión ética del ser humano para poner de manifiesto que nuestra subjetividad no puede ser el efecto pasivo de los dictados de los saberes expertos –sean los viejos dictados de la religión o los nuevos dictados de la ciencia–, pero tampoco puede ser el efecto pasivo de los dictados de las ideologías y poderes dominantes –sean los del Estado totalitario, los del Estado de bienestar o los del Estado neoliberal–, sino que hemos de ser nosotros mismos quienes demos forma a nuestra propia vida, constituyéndonos como sujetos *eto-poiéticos* y adoptando una cierta *estética de la existencia*, tal y como hicieron los antiguos filósofos greco-latinos.

4. EL EFECTO FOUCAULT

Michel Foucault murió relativamente joven, pero nos ha dejado una obra inmensa, compuesta por cuatro tipos de documentos:

- los libros publicados por él, de 1954 a 1984;
- los artículos, prólogos, conferencias, entrevistas, etc., que él mismo publicó o autorizó publicar, y que fueron reunidos póstumamente en cuatro volúmenes, con el título *Dits et écrits (1954-1988)*;
- los trece cursos que dio en el Collège de France, de 1970 a 1984, y que también han sido publicados póstumamente, en otros tantos libros;
- las numerosas grabaciones audiovisuales de sus cursos, debates, entrevistas, etc., que actualmente se encuentran disponibles en diferentes páginas web.

En 1986, dos años después de su muerte, se creó la Asociación Michel Foucault, con el fin de reunir todos los documentos de y sobre Foucault en el Centro Michel Foucault, inicialmente ubicado en la Bibliothèque du Saulchoir. En enero de 1988, la Asociación celebró un primer encuentro internacional denominado *Michel Foucault, philosophe*, cuyas actas se publicaron en 1989. A partir de 1998, los fondos del Centro Michel Foucault se trasladaron a una nueva biblioteca que recoge los fondos de otros muchos autores franceses contemporáneos, el Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC).

En los treinta años transcurridos desde la muerte de Foucault, el impacto mundial de su obra ha sido inmenso. Hoy día, el pensamiento foucaultiano es conocido y estudiado, no solo en Europa y Estados Unidos, sino también en Latinoamérica, Asia y África. Sus ideas son objeto de debate, además de en el ámbito de la filosofía, en otros muchos campos del saber: la pedagogía, la psicología, el psicoanálisis, la psiquiatría, la medicina, la sociología, la historia, la crítica literaria, etc. Y lo más importante, la influencia de su pensamiento, no solo se ha extendido en el terreno de los saberes académicos, sino también en el terreno de los movimientos sociales: las asociaciones de enfermos y discapacitados, las asociaciones de presos, el feminismo, los colectivos de gays y lesbianas, el movimiento *queer*, etc. Por eso, no es de extrañar que Foucault se haya convertido en una referencia imprescindible cada vez que se produce la interconexión entre los debates intelectuales y los conflictos sociales, como sucede en todos los asuntos relacionados

con la *bioética*, en donde se entrecruzan inseparablemente los saberes expertos, los poderes instituidos y las nuevas formas de subjetividad.

En los años sesenta del pasado siglo, el primer gran debate suscitado por la obra de Foucault fue eminentemente epistemológico y giró en torno a su estructuralismo *antihumanista* y *antiprogresista*. Más tarde, en los años setenta, su manera de analizar las relaciones de poder y las instituciones de encierro fue criticada tanto por los liberales como por los marxistas. Los primeros lo consideraban demasiado radical y libertario, y los segundos, demasiado reformista y liberal. Finalmente, en los primeros años ochenta, el filósofo alemán Jürgen Habermas, heredero de la Escuela de Frankfurt y defensor del *proyecto inacabado de la modernidad*, lo incluyó entre los filósofos postmodernos (junto con Bataille, Deleuze, Derrida, Lyotard, etc.), y a todos ellos los calificó de *jóvenes conservadores*, precisamente, por realizar una crítica histórico-política de las instituciones del Occidente moderno.

Tras la muerte de Foucault, uno de los temas más debatidos ha sido su concepto de la *biopolítica* moderna como un nuevo régimen de gobierno de los individuos y de las poblaciones, surgido junto con el Estado liberal y el capitalismo industrial. Algunos filósofos de la política han hecho un uso inflacionario y poco riguroso de este concepto, hasta el punto de convertirlo en un comodín, susceptible de nombrar cualquier tipo de fenómeno histórico-político. Es el caso de autores como Ágnes Heller, Ferenc Fehér, Giorgio Agamben, Paolo Virno, Michael Hart, Antonio Negri y Roberto Esposito.

En cambio, otro grupo de autores, vinculados a la investigación empírica en diversos campos de las ciencias sociales (historia, sociología, antropología, etc.), han tratado de desarrollar las potencialidades de la *historia de la gubernamentalidad* esbozada por Foucault. Es el caso de la *History of the Present Research Network*, creada por los británicos Nikolas Rose, Andrew Barry, Vikki Bell, Thomas Osborne y Grahame Thompson, y en la que también han participado el australiano Mitchell Dean y el estadounidense Paul Rabinow. Estos autores se han dedicado a estudiar la biopolítica específica de la *gubernamentalidad neoliberal*, que se ha generali-

zado tras la muerte de Foucault, coincidiendo con el final de la Guerra Fría y con el desarrollo de las tecnologías biomédicas y de los consiguientes debates bioéticos. Esta nueva forma de gubernamentalidad, basada en las teorías económicas neoliberales del *mercado autorregulado*, el *capital humano*, el *empresario de sí mismo* y la *gestión de los riesgos*, ha tratado de individualizar los problemas socio-políticos y bio-ecológicos mediante la incitación a que los individuos ejerciten su libertad, asuman su responsabilidad y busquen por sí mismos "soluciones biográficas a problemas sistémicos", según la expresión de Ulrich Beck.

En una línea muy similar se inscriben los estudios históricos realizados por varios investigadores españoles, entre los que destaca Francisco Vázquez García, catedrático de Filosofía en la Universidad de Cádiz. Vázquez es uno de los más notables especialistas en la obra de Foucault. Pero, sobre todo, ha sabido utilizar la metodología histórica foucaultiana para reconstruir desde una perspectiva novedosa la historia de la España moderna y contemporánea, por ejemplo en su obra *Sexo y razón. Genealogía de la moral sexual en España, siglos XVI a XX* (Madrid, Akal, 1997), escrita en colaboración con el historiador Andrés Moreno Mengíbar, y, más recientemente, en *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940* (Madrid, Akal, 2009).

Confieso que yo mismo he sido muy influido por la obra de Foucault. En mi tesis de doctorado traté de aplicar la metodología histórica foucaultiana al estudio del nacimiento de la física galileana. De hecho, la tesis está dedicada a la memoria de Foucault, ya que fue leída en octubre de 1984, unos meses después de su muerte. Posteriormente, le he dedicado varios ensayos, la mayor parte de ellos recogidos en mi libro *La invención del sujeto* (2001).

Terminaré mencionando brevemente los dos aspectos que me parecen más discutibles de la obra de Foucault. En primer lugar, el hecho de que restrinja su análisis de las relaciones saber/poder al campo de las ciencias humanas, cuando a mí me parece que debe ser extendido también al campo de las ciencias naturales, dadas las estrechas conexiones entre los saberes tecno-científicos y los grandes poderes político-militares y socio-económicos, y dados los efectos que estos saberes/poderes están

teniendo en la vida de todos los seres humanos y en el conjunto de la biosfera terrestre.

En segundo lugar, el hecho de que restrinja su análisis de las relaciones sociales a la dialéctica entre el poder y la resistencia, la dominación y la libertad, el gobierno de los otros y el gobierno de sí mismo, y que en cambio no tenga en cuenta que en las relaciones sociales es igualmente decisiva la dialéctica entre el poder y la responsabilidad, la independencia y la interdependencia, el cuidado de sí y el cuidado de los otros. El hecho de que Foucault no tuviera en cuenta los complejos entrecruzamientos entre las relaciones de poder y las relaciones de responsabilidad es lo que le impidió afrontar adecuadamente la ineludible cuestión de la justicia.

Debido a estas dos limitaciones, considero que la obra de Foucault debe ser revisada y complementada con las aportaciones de otros pensadores y pensadoras contemporáneas, sobre todo si compartimos su propuesta básica y asumimos que la tarea de la filosofía consiste en buscar la mejor articulación posible entre los tres grandes dominios de la experiencia humana: el conocimiento científico del mundo, la regulación política de nuestras formas de convivencia y la modelación ética de nuestra propia subjetividad.

5. BIBLIOGRAFÍA

5.1. Selección de obras de Foucault

- (1967). *Historia de la locura en la época clásica*. México: FCE.
- (1968). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- (1970). *Nietzsche, Freud, Marx*. Barcelona: Anagrama.
- (1974). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- (1976). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- (1977). *Historia de la sexualidad, I.: La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.

- (1979). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- (1980). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- (1986). *Historia de la sexualidad, II: El uso de los placeres*. México: Siglo XXI.
- (1987). *Historia de la sexualidad, III: La inquietud de sí*. México: Siglo XXI.
- (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós/ICE de la UAB.
- (1992). *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Valencia: Pre-textos.
- (1999). *Obras esenciales*, 3 vols. Barcelona: Paidós.
- (2003a). *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos.
- (2003b). *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*. Madrid: Akal.
- (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós/ICE de la UAB.
- (2008). *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*. Madrid: Akal.
- (2009). *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*. Madrid: Akal.
- (2011). *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Madrid: Akal.
- (2013). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso del Collège de France (1983-1984)*. Madrid: Akal.

5.2. Selección de obras sobre Foucault

- Barry, A.; Osborne, T. y Rose, N. (eds.) (1996). *Foucault and Political Reason. Liberalism, Neoliberalism and Rationalities of Power*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Burchell, G.; Gordon, C. y Miller, P. (eds.) (1991). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Hemel Hempstead: Harvester.
- Campillo, A. (2001). *La invención del sujeto*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- (2008). El sujeto y el espacio. En Campillo, A. *La fuerza de la razón. Guerra, Estado y ciencia en el Renacimiento*. Murcia: Editum, 311-318.
- (2010). Biopolítica, totalitarismo y globalización. *Barcelona Metròpolis. Revista de informació y pensamiento urbanos* (Barcelona), 78, 40-47.
- De la Higuera, J. (1999). *Michel Foucault: La filosofía como crítica*. Granada: Comares.
- Dean, M. (1999). *Governmentality. Power and Rule in Modern Societies*. London: Sage Pub.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Dreyfus, G. y Rabinow, P. (1988). *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México: UNAM.
- Eribon, D. (1992). *Michel Foucault (1926-1984)*. Barcelona: Anagrama.
- Esposito, R. (2006). *Bios. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Moreno Pestaña, J. L. (2006). *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo*. Barcelona: Montesinos.
- (2011). *Foucault y la política*. Madrid: Tierradenadie.
- Rose, N. (1999). *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge U. P.
- (2007). *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twentieth-First Century*. New Jersey: Princeton U. P.
- Sauquillo, J. (2001). *Para leer a Foucault*. Madrid: Alianza.
- Smart, B. (ed.) (1994). *Michel Foucault: Critical Assessments*, 3 vols. London/New York: Routledge.
- Ugarte Pérez, J. (ed.) (2005). *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*. Barcelona: Anthropos.
- Vázquez García, F. (1995). *Foucault: La historia como crítica de la razón*. Barcelona: Montesinos.
- (2005). *Tras la autoestima. Variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía*. San Sebastián: Gakoa.
- Veyne, P. (1984). *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Madrid: Alianza.

- VV. AA. (1990). *Michel Foucault, filósofo* (Encuentro Internacional celebrado en París, los días 9, 10 y 11 de Enero de 1988). Barcelona: Gedisa.
- (1992). *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*. Paris: Galilée.

5.3. Selección de webs sobre Foucault

- <http://www.michel-foucault.com>
- <http://www.csun.edu/~hfspc002/foucault.home.html>
- <http://foucault.info/>
- <http://www.foucault-studies.com>
- <http://www.nakayama.org/polylogos/philosophers/foucault/index-e.html>
- <http://www.thefoucauldian.co.uk/index.htm>
- <http://www.qut.edu.au/edu/cpol/foucault/links.html>
- <http://www.philo.com.ar/index.htm>

5.4. Selección de documentos audiovisuales sobre Foucault

- Badiou, A. (1965). *Filosofía y Psicología: entrevista con Michel Foucault*. Radio-Télévisión Scolaire. URL: <http://vimeo.com/46111294>
- Calderon, P. y Ewald, F. (2003). *Foucault par lui-même*. ARTE France y BFC Productions.
URL: http://www.youtube.com/watch?v=kvDUq7ae_UY&feature=related
- Elders, F. (1971). *Debate entre Chomsky y Foucault*. Celebrado en la Universidad de Amsterdam. Retransmitido por la televisión holandesa. Publicado como libro con el título: *La naturaleza humana: justicia versus poder*.
URL: <http://www.youtube.com/watch?v=myy3vL-QKI4>
- Savater, F. (2010). *La aventura del pensamiento. Nº 20: Michel Foucault*. Canal Encuentro. URL: <http://vimeo.com/15390547>

6. UN TEXTO DE FOUCAULT

Pero, sobre todo, me parece que, al tratar de recuperar un poco esta transformación de la *parrésia* [de *pan* (todo) y *rhé-sis* (discurso): es la libertad para decirlo todo, la franqueza o libertad de palabra del ciudadano griego, entendida como un derecho cívico, pero también como una cualidad ética, pues implica el coraje para manifestar el propio parecer, aun a riesgo de perder la vida] y su desplazamiento del horizonte institucional de la democracia al horizonte de la práctica individual de la formación del *êthos*, podemos ver algo que es bastante importante para comprender algunos rasgos fundamentales de la filosofía griega, y por consiguiente de la filosofía occidental. Con estas inflexiones y estos cambios en la *parrésia*, nos encontramos ahora, en el fondo, en presencia de tres realidades, o en todo caso de tres polos: el polo de la *alêtheia* y del decir-verdadero [*dire-vrai*]; el polo de la *politeia* y del gobierno; y el polo, en fin, de lo que en algunos textos griegos tardíos se llama la *êtho-poiêsis* (la formación del *êthos* o la formación del sujeto). Por una parte, condiciones y formas del decir-verdadero; por otra parte, estructuras y reglas de la *politeia* (es decir, de la organización de las relaciones de poder); por último, modalidades de la formación del *êthos*, en la que el individuo se constituye como sujeto moral de su conducta: tenemos aquí tres polos a la vez irreductibles e irreductiblemente ligados unos con otros. *Alêtheia*, *politeia*, *êthos*: la irreductibilidad esencial de estos tres polos, y su relación necesaria y mutua, la estructura de remisión del uno al otro y del otro al uno, es lo que yo creo que ha sostenido la existencia misma de todo el discurso filosófico desde Grecia hasta nosotros.

Pues lo que hace que el discurso filosófico no sea simplemente un discurso científico, que [se limitaría a] definir y poner en juego las condiciones del decir-verdadero, lo que hace que el discurso filosófico, desde Grecia hasta nosotros, no sea simplemente un discurso político o institucional, que se limitaría a definir el mejor sistema de instituciones posible, en fin, lo que hace que el discurso filosófico no sea simplemente un puro discurso moral que prescribe principios y normas de conducta, es precisamente que a propósito de cada una de estas tres cuestiones, plantea al mismo tiempo las otras dos. [...] La existencia del discurso filosófico, desde Grecia hasta hoy, está precisamente en la posibilidad, o más bien en

la necesidad de este juego: no plantear nunca la cuestión de la *alêtheia*, sin retomar al mismo tiempo, incluso a propósito de esta verdad, la cuestión de la *politeia* y del *êthos*. Lo mismo para la *politeia*. Y lo mismo para el *êthos*.

Foucault, M. (2009). *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1984*. Paris: Hautes Études-Gallimard-Seuil, 62-63. (Traducción de A. Campillo).