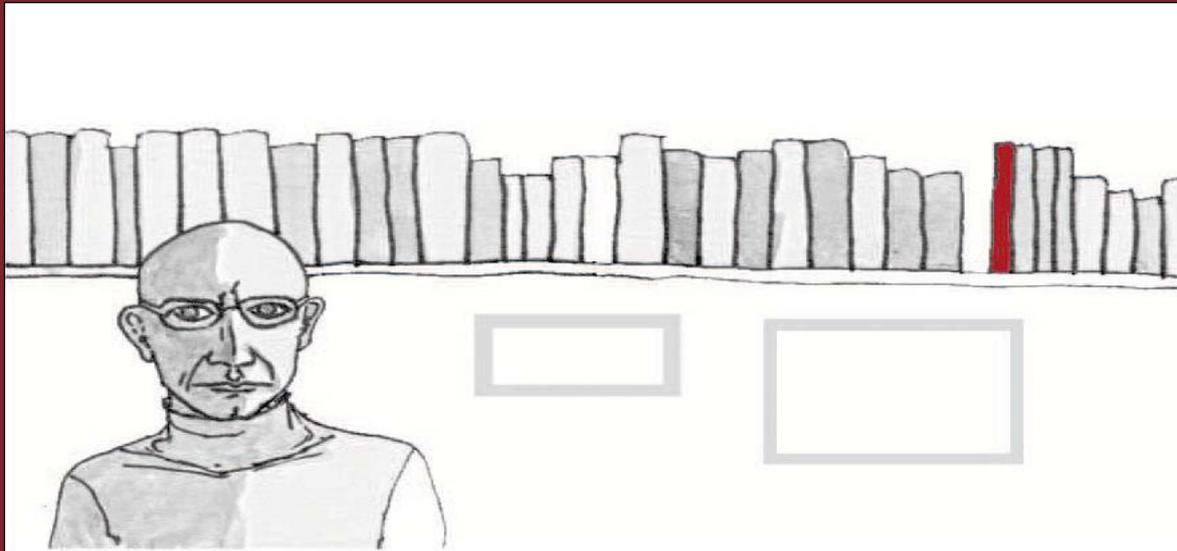


LITERATURA Y AUTOBIOPOLÍTICA: APORTACIONES DE MICHEL FOUCAULT A LA TEORÍA DE LA AUTOBIOGRAFÍA

Álvaro Luque Amo
Universidad de Granada



Resumen || Este trabajo* se acerca a la obra de Michel Foucault para señalar y analizar algunas de sus ideas en relación a la literatura autobiográfica. En sus últimas investigaciones, Foucault establece una hermenéutica del sujeto que le lleva a desarrollar algunas de las manifestaciones clásicas del cuidado de sí. Lo que previamente había definido como biopolítica o política de los cuerpos se interpreta como una autobiopolítica. En este contexto, Foucault localiza algunas prácticas del periodo grecolatino que comparten características con los textos autobiográficos de siglos posteriores. El presente artículo busca interpretar estos textos, así como alguna de las ideas del propio Foucault, para situarlos en diálogo con la teoría de la autobiografía actual.

Palabras clave || Literatura autobiográfica | Foucault | Biopolítica | Sujeto | Teoría de la autobiografía

Abstract || This paper approaches Michel Foucault's work to note and analyze some of his ideas in relation to autobiographical literature. The hermeneutics of the subject set up by Foucault in his latest research resulted in the development of some classical practices of self-care. Biopolitics or the politics of bodies is then interpreted as self-biopolitics. In this context, Foucault finds that some of the practices from the Greek-Roman era share characteristics with autobiographical texts of posterior centuries. This paper seeks to interpret these texts, as well as some of Foucault's ideas, and establish a dialogue with contemporary theory of autobiography.

Keywords || Autobiographical literature | Foucault | Biopolitics | Subject | Theory of the autobiography

Resum || Aquest article estudia el treball de Michel Foucault per tal d'analitzar algunes de les seues idees en relació amb la literatura autobiogràfica. L'hermenèutica del subjecte que va establir Foucault en la seua darrera investigació va tindre com a resultat el desenvolupament d'algunes de les pràctiques clàssiques de l'autocura. La biopolítica o la política dels cossos és, per tant, interpretada com auto-biopolítica. En aquest context, Foucault troba que algunes de les pràctiques provinents de la Grècia i Roma clàssiques comparteixen característiques amb els textos autobiogràfics de segles posteriors. Aquest article tracta d'interpretar aquests textos, així com algunes de les idees de Foucault i establir un diàleg amb la teoria de l'autobiografia contemporània.

Paraules clau || Literatura autobiogràfica | Foucault | Biopolítica | Subjecte | Teoria de l'autobiografia

* Este trabajo se ha realizado bajo el patrocinio de una beca FPU otorgada por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

1. Cuidado de sí y autobiografía en el último Foucault *

1.1. El método foucaultiano es ampliamente conocido en los estudios humanísticos. Michel Foucault (1926-1984) construye una suerte de arqueología del conocimiento basada en la metodología genealógica heredada de Nietzsche a partir de lo que denomina la *historia efectiva* (Foucault, 1988). Su forma de trabajar, en este sentido, resulta de interés inmediato para muchos campos del conocimiento. El propio Foucault confiesa, en una entrevista de 1974¹, la naturaleza interdisciplinar de su proyecto e incluso llega a desear que cualquier investigador se acerque a sus libros con intención de encontrar un instrumento de utilidad para su propia área de estudio. Obedeciendo a sus palabras, este trabajo propone emplear algunas de las herramientas foucaultianas para el estudio de una forma discursiva, la autobiográfica, que guarda un estrecho vínculo con uno de los últimos afanes investigadores del Foucault profesor: las tecnologías del Yo.

1.2. La relación de Foucault con la idea de sujeto, a ojos de un lector que afronte la totalidad de su obra, puede resultar compleja. Si bien en 1966 Foucault proclamaba, en *Las palabras y las cosas*, la muerte del hombre (1968: 332), suscribiéndose a las teorías posestructuralistas que dudaban, siguiendo a Nietzsche, de la solidez del ego cartesiano y que exportadas al ámbito de la teoría literaria certificaban la muerte del autor (Barthes, 2010; Foucault, 2010b), en la última etapa de su obra profundiza en una hermenéutica del sujeto, inscribiéndose en los años 80 en lo que Ernesto Castro ha definido como «el *revival* del sujeto» (Castro, 2013) —aunque Foucault, como se verá, se acerca al sujeto para culminar el análisis crítico que ya había comenzado en los años previos—. En una época en la que Foucault desarrolla el famoso concepto de biopolítica², inaugurando una corriente de pensamiento que estudia las relaciones entre poder y cuerpo, el francés se centra en las prácticas que implican un control del sujeto sobre sí mismo. Estas prácticas conllevan una transformación del propio sujeto, quien lleva a cabo un proceso de autocuidado y autoconocimiento. Se podría hablar, en una libre interpretación de los conceptos foucaultianos, de un ejercicio de *autobiopolítica*.

1.3. Frente al estudio tradicional de las formas confesionales del cristianismo, el interés de Foucault por estas prácticas le conduce a remontarse al periodo grecolatino. Su objetivo es efectuar una historia de las diferentes maneras en que los hombres han desarrollado un saber acerca de sí mismos (1990: 47). El elemento que le interesa es el «juego de verdad» propuesto por estas prácticas, a las que denomina tecnologías y entre las que diferencia cuatro tipos: tecnologías de producción, tecnologías de sistemas de signos, tecnologías de poder y tecnologías del Yo o del sí. Estas

NOTAS

1 | La entrevista se recoge en *Dits et écrits II* y Foucault compara su obra, en un bello símil, con una caja de herramientas: «De plus, je n'ai ni le talent ni le génie nécessaires pour fabriquer des oeuvres d'art avec ce que j'écris. Alors je fabrique —j'allais dire des machines, mais ce serait trop à la Deleuze— des instruments, des ustensiles, des armes. Je voudrais que mes livres soient une sorte de *tool-box* dans lequel les autres puissent aller fouiller pour y trouver un outil avec lequel ils pourraient faire ce que bon leur semble, dans leur domain» (1994: 523).

2 | El concepto de biopolítica hace alusión a las diferentes prácticas mediante las que el Estado utiliza su soberanía para «obtener la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones» (Foucault, 1998: 84).

* Este trabajo se enmarca dentro del proyecto de investigación I+D «PROCESOS DE SUBJETIVACION: BIOPOLITICA Y POLITICA DE LA LITERATURA. LA HERENCIA DEL ULTIMO M. FOUCAULT» (FFI2015-64217-P).

últimas, a partir de las cuales emprende su estudio, permiten a los individuos efectuar operaciones sobre su cuerpo para obtener una transformación de sí mismos a fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad (1990: 47-48). Foucault se centra en las prácticas desarrolladas en dos contextos socio-culturales determinados: en primer lugar, el periodo grecorromano durante los dos primeros siglos después de Cristo; en segundo lugar, la espiritualidad cristiana de los siglos IV y V. De la primera a la segunda época, Foucault advierte un cambio fundamental: lo que ha denominado el paso del «cuídate a ti mismo» al «conócete a ti mismo». Según Foucault, la sociedad actual, influenciada por la tradición de moralidad cristiana que convierte la renuncia de sí en principio de salvación (1990: 54), ha privilegiado este último por encima del primero, relacionándolo además con la razón de ser de la filosofía —el famoso «conócete a ti mismo» del oráculo de Delfos—, motivo por el que retrocede a las prácticas de cuidado de sí grecolatinas con intención de descubrir su naturaleza. El estudio de las tecnologías del Yo, en este sentido, cruza toda la obra última de Foucault, en donde lleva a cabo toda una teoría de las prácticas del sujeto sobre sí mismo para destacar varias modalidades de escritura que facilitan una aproximación a la teoría de la autobiografía.

1.4. Foucault no era exactamente un teórico de la literatura. Aunque en textos como *De lenguaje y literatura* (1996) o *El pensamiento del afuera* (2000), la disciplina literaria es el interés de su estudio, e incluso se puede reconocer que a lo largo de toda su obra la literatura tiene un peso considerable —en cuya relación algunos autores han profundizado (González Blanco, 2006)—, lo cierto es que en Foucault no hay un pensamiento sistematizado de lo literario, y sus ideas acerca de lo autobiográfico, como caso particular, han de ser extraídas de reflexiones aisladas. Cuando habla de las prácticas del sí, no obstante, en varias ocasiones Foucault las relaciona con una nueva forma de abordar los estudios autobiográficos. En una entrevista recogida en *El Yo minimalista y otras conversaciones*, Foucault declara:

En mi opinión, la denominada literatura del yo —diarios privados, narrativas del yo, etcétera— no puede ser entendida sino conformando el marco general, y muy rico, de las prácticas del yo. Se ha estado escribiendo sobre uno mismo durante dos mil años, pero no siempre de la misma manera. Tengo la impresión —puedo estar equivocado— de que existe cierta tendencia a presentar la relación entre la escritura y la narrativa del yo como un fenómeno propio de la modernidad europea. Por supuesto, no voy a negar que es moderna, pero fue uno de los primeros usos de la escritura. O sea que no es suficiente decir que el sujeto se constituye en un sistema simbólico. No solamente en el juego de los símbolos se constituye el sujeto. Se constituye en prácticas reales, que son históricamente analizables. Existe una tecnología de la constitución del yo, que cruza los sistemas simbólicos mientras hace uso de ellos. (2003: 81)

El pensamiento de Foucault respecto de lo autobiográfico se resume en este párrafo a la perfección. Foucault escribe contra la idea generalizada de que las escrituras del Yo —con las que se refiere a todo lo autobiográfico y entre las que podemos destacar cuatro modalidades hegemónicas: autobiografías, diarios personales, epístolas y ensayos— son una manifestación propia, exclusivamente, de la modernidad. Aunque es cierto que el siglo XVIII y el romanticismo posterior consolidan estas formas, sobre todo en lo que concierne a su introducción en el sistema literario, no se puede obviar que son prácticas —llevar un cuaderno de anotaciones o enviar cartas son, sobre todo, prácticas— absolutamente consolidadas en la época clásica. Foucault cita así las *Confesiones* de San Agustín, considerada por la mayoría de investigadores como la primera autobiografía occidental, y señala que «la nueva preocupación de sí implicaba una nueva experiencia del yo» (1990: 62). Para entender, por tanto, el desarrollo de las escrituras autobiográficas, es necesario analizar estas prácticas, como propone Foucault y se expondrá a continuación.

1.5. Este artículo divide el acercamiento al pensamiento de Foucault en relación con lo autobiográfico en dos apartados: el primero analizará las ideas que pueden consolidar un pensamiento general acerca de lo autobiográfico, relacionándolas además con las teorías de la autobiografía más importantes; el segundo se encargará de recopilar las prácticas de la antigüedad que puedan preludiar la naturaleza de textos autobiográficos posteriores. Complementando, así, un acercamiento teórico con otro histórico, es posible reconstruir, a nuestro juicio, el pensamiento de Foucault acerca de lo autobiográfico recogido en sus últimos trabajos: *Hermenéutica del sujeto* (2005), *El gobierno de sí y de los otros* (2009) y *El coraje de la verdad* (2010a), principales volúmenes que se emplearán.

2. Aportaciones de Foucault a la teoría de la autobiografía

2.1. La transición del primer Foucault³ al último está marcada, en palabras del propio Foucault, por la intención de «pasar de la cuestión del sujeto al análisis de las formas de subjetivación» (2009: 21). En el análisis de tales formas, las llamadas *tecnologías del Yo*, Foucault se detiene en la institución del sujeto en relación a la política y, lo que resulta más importante aquí, la verdad. Para Foucault, en este sentido, no está en juego otra cosa que la autoconstrucción del sujeto en un discurso verdadero —aquí estaría, además, su aportación filosófica más relevante⁴—. El contexto en el que se insertan estos estudios, en palabras del propio Foucault, es una «ontología del discurso verdadero» (2009: 316), y por ello sus hipótesis resultan de

NOTAS

3 | Representado en aquel Foucault que, en palabras de Antonio Campillo, emplea la historia como una herramienta contra la idea de sujeto, de tal manera que toma distancia con respecto a la época moderna o ilustrada, que se había presentado a sí misma como la época de la crítica (Campillo, 2002: 64). Foucault considera que el famoso «despertar de la razón» kantiano, reflejado en esa constitución del sujeto moderno, no es tanto un despertar como el «sueño antropológico» de la modernidad.

4 | En otro lugar, Foucault se pregunta: «La philosophie, qu'est-ce que c'est sinon une façon de réfléchir, non pas tellement sur ce qui est vrai et sur ce qui est faux, mais sur notre rapport à la vérité?» (1994b: 110).

interés para el ámbito de la teoría de la autobiografía.

2.2. En una primera aproximación a los términos de verdad y sujeto, Foucault recurre a la noción de *aleurgia*, que sería el acto por el cual la verdad se manifiesta (2010a: 19). Foucault detecta, así, la vigencia que tiene en toda la cultura griega y romana el principio «hay que decir la verdad sobre uno mismo» y selecciona una serie de prácticas que se enumerarán en el siguiente epígrafe de este trabajo. Estas prácticas, que todavía no pueden considerarse autobiográficas, anticipan las escrituras del Yo: es el caso de las epístolas o los *hypomnemata* —una suerte de cuadernos personales—. Foucault relaciona estas prácticas con el cuidado de sí, con la *epimeleia*, y llega a una noción como la ascesis, que Foucault define como la práctica operatoria que, al margen del conocimiento, implica la conversión de sí (2005: 295). Foucault diferencia, eso sí, entre la *askesis* griega y la ascesis cristiana, en la medida en que el objetivo de la segunda es la renuncia de sí del sujeto y en la primera este intenta «postularse a sí mismo, y de la manera más explícita, más fuerte, más continua, más obstinada posible, como fin de su propia existencia» (2005: 310). Más allá de la dicotomía paganismo/cristianismo que Foucault explota a propósito de estas prácticas, lo interesante es que la ascesis —como concepto total— posibilita que el decir veraz se constituya como manera de ser del sujeto (2005: 307). La ascesis, como señala Foucault, «constituye y tiene la misión de constituir al sujeto como sujeto de veridicción» (2005: 347) e implica una serie de preguntas relativas a la técnica y, lo que resulta aún más importante, la ética de ese decir veraz. Foucault se pregunta: «¿qué decir, cómo decir, según qué reglas, según qué procedimientos técnicos y de acuerdo con qué principios éticos?» (2005: 348). Y se responde con el que es posiblemente el concepto más importante en relación a lo autobiográfico: la noción de *parrhesia*.

2.3. Foucault define la *parrhesia*, etimológicamente, como el «decir todo», pero lleva esta definición mucho más allá: para Foucault, la *parrhesia* es «la franqueza, la libertad, la apertura, que hacen que digamos lo que tengamos que decir, como nos da la gana decirlo, cuando tenemos ganas de decirlo, y en la forma como creemos necesario decirlo» (2005: 348). Foucault extrae el término de los textos de Eurípides, en donde aparece por primera vez para designar el derecho a hablar, a tomar públicamente la palabra «para expresar una opinión en un orden de cosas que interesaba a la ciudad» (2010: 50). En la construcción del concepto, Foucault entiende que la *parrhesia* se refiere, a la vez, a la actitud moral, al *ethos*, y por otra parte al procedimiento técnico, a la *techne*. Para entender esto, Foucault contrapone la *parrhesia* a dos nociones: en el ámbito de la moral, la *parrhesia* se contrapone a la adulación; en el ámbito de la técnica, la *parrhesia* es lo contrario de la retórica (2005: 349). En el primer caso, Foucault desarrolla la idea de la

adulación, problema muy frecuente en los textos grecolatinos, que entiende como resultado de la acción del adulator en el adulado. El adulator introduce un discurso mentiroso en la relación que tiene el adulado consigo mismo, de tal manera que este último llega a depender del primero. La *parrhesia*, por el contrario, tiene como objetivo «actuar de modo tal que el interpelado esté, en un momento dado, en una situación en la que ya no necesite el discurso del otro» (2005: 355), porque el discurso del otro fue verdadero y permite la liberación del interpelado. Esta, *parrhesia* (hablar franco) / adulación (hablar engañoso), es la primera dicotomía que Foucault establece⁵. En el segundo caso, y esto resulta para nuestra investigación más interesante todavía, la *parrhesia* se enfrenta de forma muy clara a la retórica. Foucault define la retórica como «un arte de persuadir a aquellos a quienes nos dirigimos, ya queramos convencerlos de una verdad o de una mentira, una no verdad» (2005: 357). La retórica es un arte, una técnica que incumbe la manera de decir las cosas, pero que no determina en modo alguno las relaciones entre quien habla y lo que dice (2010: 32). Esto último va a resultar muy importante, porque es justamente lo contrario de lo que sucede en la *parrhesia*. Si bien tanto retórica como *parrhesia* tienen como objetivo producir un efecto en aquel a quien se dirigen, en el ejercicio retórico se deshace el lazo entre el que habla y lo que dice, mientras que la *parrhesia* implica un vínculo fuerte entre el emisor del discurso y su contenido. La *parrhesia* es, en este sentido, la transmisión desnuda de la verdad misma, y asegura, por lo tanto, la *paradosis*, que Foucault define como «el tránsito del discurso veraz de quien ya lo posee a quien debe recibirlo» (2005: 358). Este vínculo entre quien habla y lo que dice conlleva, por tanto, una suerte de compromiso que Foucault describe como «un pacto determinado entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de la conducta» (2005: 380), lo que va a resultar muy interesante en la relación de la *parrhesia* con lo autobiográfico. Entre retórica y *parrhesia* hay, finalmente, una última diferencia, que Foucault destaca: la retórica es un arte con unas determinadas reglas que se enseña de un determinado modo; la *parrhesia*, en cambio, no es un arte, y para sostener esta teoría Foucault cita un pasaje de Séneca:

Mis cartas no están, según su gusto, pulidas como corresponde, y te quejas de ello. A decir verdad, ¿quién piensa en pulir su estilo, al margen de los aficionados al estilo pretencioso? Mi conversación, si nos encontráramos a solas, perezosamente sentados o en medio de una caminata, carecería de afectación y sería de apariencia sencilla. Así quiero que sean mis cartas: no tienen nada de rebuscado, nada de artificial. Si fuera posible, me gustaría hacerte ver mis pensamientos en vez de traducirlos en palabras⁶.

La ausencia de artificio de la que se hace eco Séneca es relacionada por Foucault con el hablar claro de la *parrhesia*, que, en su manifestación escrita —pues Foucault diferencia entre expresiones

NOTAS

5 | Como ejemplo, Foucault (2005: 350) cita textos clásicos, entre los que destaca el de Plutarco, *Cómo distinguir a un adulator de un amigo*, texto que es en su totalidad un análisis de esas dos prácticas opuestas.

6 | Es un extracto de la carta 75 de las epístolas de Séneca a Lucilio. Respetamos aquí la traducción efectuada por Foucault, pero remitimos a la edición de Ismael Roca, que añade además una entrada reveladora. Allí dice Séneca: «Las cartas, lejos de todo retoricismo, deben ser una conversación. Lo importante es sentir y amar lo que se dice» (Séneca, 1986: 442).

del cuidado de sí orales y escritas, si bien a nosotros solo nos interesan estas últimas—, no es otra cosa que la «palabra libre, desembarazada de las reglas y liberada de los procesos retóricos» (2005: 380).

2.4. Efectuando una aproximación no demasiado exhaustiva a los estudios sobre escritura autobiografía habría que mencionar, en primer lugar, las dos teorías más difundidas —que al mismo tiempo implican posicionamientos enfrentados—: la encabezada por Lejeune y su hipótesis del «pacto autobiográfico» y la expresada por Paul de Man desde una perspectiva deconstructivista. En pocas palabras, la tesis de Lejeune se podría resumir en su famoso aserto: la autobiografía no se produce cuando alguien narra la verdad de su vida, sino cuando «dice» que la narra (1994: 42). Para Lejeune, el autor de la autobiografía establece con el lector un pacto de compromiso que firma con el propio título. Se tratará de un concepto puramente pragmático, puesto que el mismo Lejeune reconoce la equivalencia entre un texto autobiográfico ficcional o novelesco, y uno puramente autobiográfico, de tal manera que solo se pueden distinguir acudiendo al paratexto. En contraposición a la tesis del pacto autobiográfico, se sitúan Paul de Man y los seguidores de Jacques Derrida, que efectúan una lectura de lo autobiográfico desde posiciones claramente deconstructivistas. En su texto más conocido (1991), Man compara la naturaleza del texto autobiográfico con el de una figura retórica que, al desarrollarse en el texto, hace del Yo un Yo figurado, que solo puede entenderse desde una perspectiva ficcional, sin encontrar ningún tipo de correspondencia con la realidad. Para Paul de Man, la posibilidad de un pacto entre un lector y un autor queda descartada, porque es imposible diferenciar entre ficción y autobiografía y el texto no puede hallar una correspondencia con el plano real. Tan radical es la postura de Paul de Man, que, a diferencia de Lejeune, priva a la autobiografía de la consideración de género, en la medida en que la define como una figura de lectura que se puede dar en cualquier texto (Man, 1991: 114). Una figura que, además, le concede al texto autobiográfico la cualidad de ficcional⁷ y lo inserta de tal modo en la amplia definición deconstructivista de literatura. Estos son las dos grandes teorías que, desde los años ochenta hasta ahora, han prevalecido en los estudios sobre escritura autobiográfica, de tal manera que los autores interesados en la cuestión se han posicionado normalmente en uno u otro bando. Lo más interesante de estas dos teorías para nosotros, no obstante, no es tanto la naturaleza ficcional o no del texto autobiográfico, sino la disolución textual del sujeto, la desaparición del ego cartesiano en el texto o su vigencia en él. Así, mientras De Man apuesta por la naturaleza textual de un Yo que no puede tener una correspondencia referencial, pues es pura retórica, Lejeune sostiene la vigencia de un sujeto autor que desarrolla un Yo textual con el que se identifica, un Yo empírico. Esta disyuntiva permite enlazar directamente estas

NOTAS

7 | Paul de Man lo interpreta así cuando se pregunta: «¿No será que la ilusión referencial proviene de la estructura de la figura, es decir, que no hay clara y simplemente un referente en absoluto, sino algo similar a una ficción, la cual, sin embargo, adquiere a su vez cierto grado de productividad referencial?» (Man, 1991: 113).

teorías con el posicionamiento de Foucault en el contexto de las prácticas de sí.

2.5. Un acercamiento, como antes se ha sugerido, al concepto de sujeto en la poética foucaultiana pasa inevitablemente por sus famosas teorías sobre la muerte del hombre y el autor. En «¿Qué es un autor?» Foucault sostenía:

En la escritura, la cuestión no es manifestar o exaltar el acto mismo de escribir, no es tampoco apresar al sujeto dentro del lenguaje; se trata, más bien, de crear un espacio en el cual el sujeto que escribe está desapareciendo sin tregua. (2010b: 231)

Atendiendo a esto, se podría incluir sin ninguna duda a Foucault dentro de los teóricos que, como De Man y Derrida, cuestionarían el pacto autobiográfico de Lejeune. Foucault entendía el texto como un espacio en el cual el sujeto desaparecía, de tal manera que no era razonable buscar su representatividad externa. Alguien como Barthes, muy cercano a Foucault en esta década de los sesenta, llegaba decir que «en el campo del sujeto no hay referente» (1978: 66), de modo que la subjetividad se diluye totalmente en el objeto, hasta el punto de que el sujeto pierde su identidad. En la obra última de Foucault, sin embargo, y a propósito de una figura como la *parrhesia*, esta perspectiva que parecía inamovible pierde solidez. En esta transición, Foucault llega a los textos del periodo grecolatino y describe a un sujeto que, en su relación con el texto, se comporta de manera muy diferente a ese sujeto que desaparecía «sin tregua». Este sujeto, que se autoconstruye en el texto a partir de la *parrhesia*, es definido por Foucault así:

Digo la verdad, te digo la verdad. Y lo que autentifica el hecho de que te diga la verdad es que, como sujeto de mi conducta, soy, en efecto, absoluta, íntegra y totalmente idéntico al sujeto de enunciación que soy, cuando te digo lo que te digo. Creo que con ello estamos en el corazón de la *parresia*. (2005: 381)

Con este tipo de definiciones, Foucault está concibiendo la *parrhesia* como una forma que posibilita una acción del sujeto que, en relación a las tecnologías textuales, se compromete a decir: esto que escribo lo he escrito Yo y el sujeto que aparece en el texto es «absoluta, íntegra y totalmente idéntico al sujeto de enunciación que soy». Esta identidad entre sujeto y Yo textual es lo que hace a Foucault superar su primera etapa estructuralista o posestructuralista para recuperar a un sujeto que ya no desaparece en el texto. En este sentido, el desarrollo de la *parrhesia* en estos tres libros es comparable al contrato autobiográfico de Lejeune, como se desarrollará en el siguiente punto, y se aleja del deconstructivismo posestructuralista de De Man y Derrida. Esto, no obstante, no quiere decir que Foucault claudicara ante la figura del ego cartesiano ni ante la concepción

kantiana del sujeto. Como sostiene Frederic Gros al final del curso *Hermenéutica del sujeto*:

Hay que recordarlo: durante mucho tiempo, Foucault solo concibe al sujeto como el producto pasivo de las técnicas de dominación. No es hasta 1980 cuando concibe la autonomía relativa o, en todo caso, la irreductibilidad de las técnicas del yo. Autonomía relativa, decimos, porque hay que precaverse de cualquier exageración. Foucault no descubre en 1980 la libertad nativa de un sujeto que hasta entonces presuntamente ignoraba. No podríamos sostener que, de manera repentina, abandonó los procesos sociales de normalización y los sistemas alienantes de identificación a fin de hacer surgir, en su esplendor virginal, un sujeto libre que se crea a sí mismo en el éter ahistórico de una autoconstitución pura. [...] Ahora bien, lo que constituye al sujeto en una relación consigo determinada son precisamente unas técnicas de sí históricamente identificables, que concilian con unas técnicas de dominación también históricamente datables. (2005: 484-485)

Es, como se ha denominado antes, una teoría de la autobiopolítica. Y en esta teoría Foucault ya está lejos de sus textos que podrían catalogarse como estructuralistas. Él mismo confiesa que «no soy estructuralista, ni con la vergüenza del caso, un filósofo analítico» y declara que su objetivo es «sustituir el principio de la trascendencia del ego por la búsqueda de las formas de la inmanencia del sujeto» (2005: 484). En este contexto, es posible relacionar su teoría con la de Lejeune, que no obstante no desarrolla excesivamente su concepción del sujeto, siempre relacionada con la figura del sujeto autor⁸.

2.6. Dejando la cuestión del sujeto a un lado, cabe destacar tanto en la teoría de Lejeune como en la de Foucault el compromiso con la verdad del autor del texto autobiográfico o, en el caso que tratamos, *parrhesístico*. Con las debidas matizaciones, cuando Foucault declara que la *parrhesia* es el acto «por el cual uno se liga a sí mismo en el acto de decir la verdad» (2009: 82), se asemeja mucho al Lejeune que dictamina con su pacto autobiográfico que el autor se compromete a decir: «Yo juro la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad» (1994: 76). Como se ha visto antes, Foucault declaraba que la *parrhesia* implica «un pacto determinado entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de la conducta» (2005: 380). El término clave, en este sentido, es el compromiso: «El sujeto que habla se compromete. En el momento mismo en que dice “digo la verdad”, se compromete a hacer lo que dice y a ser sujeto de una conducta obediente punto por punto a la verdad que formula» (2005: 380). Manuel Alberca desarrolla la posición lejeuniana y explica que para poder hablar de autobiografía no solo hace falta que el autor cuente la verdad, sino que «además debe anunciar y prometer que va a contarla, declarando su compromiso con el lector» (2009: 2). Ese compromiso, ese «lazo» (Foucault, 2005: 380), también define la *parrhesia*, y el propio Foucault se refiere en varias ocasiones al

NOTAS

8 | Lejeune no es un teórico y la fuerza de su argumento sobre la autobiografía radica no tanto en la figura del sujeto autor como en la relación pragmática entre emisor y receptor. Una posición que resume muy bien nuestro pensamiento acerca del sujeto es la de Karl Popper, quien explica: «El término filosófico “puro” se debe a Kant y sugiere algo así como “previo a la experiencia” o “libre de (la contaminación de la) experiencia”; y de ese modo, la expresión “yo puro” sugiere una teoría que considero equivocada: la teoría según la cual el ego estaba ya allí antes de la experiencia, de modo que todas las experiencias estuviesen acompañadas, desde el comienzo, por el “yo pienso” cartesiano o kantiano (o tal vez por “yo estoy pensando” o, en cualquier caso, por una “apercepción pura” kantiana). Frente a ello, pienso que ser un yo es resultado en parte de disposiciones innatas y, en parte, de la experiencia, especialmente de la experiencia social» (1993: 125).

concepto de pacto: «En otras palabras, creo que dentro del enunciado parrhesiástico hay algo que podríamos calificar de pacto: el pacto del sujeto hablante consigo mismo» (2009: 81). La diferencia entre la teoría de Lejeune y el posicionamiento de Foucault es que este último se refiere a un pacto del sujeto consigo mismo, y Lejeune enfoca su punto de vista hacia las relaciones entre el emisor del discurso y su receptor. Esta diferencia, sin embargo, se diluye rápidamente al considerar la autoconstrucción del sujeto en relación a otro. Tal noción, la de alteridad, va a ser además fundamental en la filosofía de Foucault, como se verá abajo. En definitiva, las equivalencias entre la famosa teoría de Lejeune y el posicionamiento de Foucault son interesantes en tanto que habilitan el estatuto de las técnicas del yo grecolatinas como precedentes de las escrituras autobiográficas, puesto que este Yo que Foucault describe es capaz de construirse en el texto⁹ y al mismo tiempo mantener una correspondencia referencial con el sujeto autor —algo que negaba Paul de Man—, quien en última instancia lo único que pretende es narrarse en un discurso verdadero.

2.7. Por otro lado, y trascendiendo la dicotomía establecida por las teorías de Lejeune y Paul de Man, es interesante citar el planteamiento de Ángel G. Loureiro, quien desarrolla ese compromiso del pacto autobiográfico para centrarse en las relaciones entre sujeto y alteridad. Según Loureiro, el Yo autobiográfico «se constituye como respuesta al otro y como responsabilidad hacia ese otro» (2001: 136). Basado en la concepción ética de Lévinas, Loureiro destaca una suerte de compromiso ético del autobiógrafo hacia el lector, en la medida en que se construye *para él*. En estas páginas puede resultar de especial interés esta teoría al describir la culminación de la *parrhesia* como artefacto ético. Como se veía antes, la *parrhesia* según Foucault tenía un componente ético, de *ethos*, en tanto que se oponía a la adulación. Para hablar de estas técnicas del Yo, Foucault hablaba de *ethopoiesis*, y definía al parrhesiastés como aquel que «pone en juego el discurso veraz de lo que los griegos llamaban ethos» (2010a: 41). El parrhesiastés es, por tanto, aquel que escribe con la responsabilidad que otorga el compromiso de decir en todo momento la verdad. Esto propicia una relación de obligación con el otro. Foucault, en este sentido, cifra uno de sus basamentos teóricos en el concepto de alteridad. Como señala Gros, «la noción de alteridad le permite anclar filosóficamente su concepto de verdad» (2010: 365). No de otra forma se entienden las últimas palabras de Foucault: «no hay instauración de la verdad sin una postulación esencial de la alteridad; la verdad nunca es lo mismo; solo puede haber verdad en la forma del otro mundo y la vida otra» (2010a: 350). En esta misma línea, Loureiro cita a Lévinas para describir el sujeto como «una incompletitud que necesita a ese otro ante el que responder» (2001: 147). El sujeto se forma ante el otro; el sujeto dice la verdad, su verdad —fundamento de lo filosófico— ante el

NOTAS

9 | Los teóricos de la autobiografía actuales (Villanueva 1993; Pozuelo, 2006) insisten en la posibilidad de compatibilizar el carácter referencial del texto autobiográfico con su capacidad performativa, de autoconstrucción del Yo textual y trascendencia respecto al sujeto autor.

otro en la medida en que, como señala Loureiro, «toda autorreflexión supone una duplicación del yo que pasa inevitablemente por el otro» (2001: 145). En el caso de las tecnologías de escritura del Yo, es una relación ética entre el parrhesiastés y el lector de esa *parrhesia*, como por ejemplo el receptor de una epístola. En el caso de la autobiografía una relación ética entre el autobiógrafo —en cualquiera de sus formatos— y el lector.

Además del aspecto ético, merece la pena acercarse a la concepción foucaultiana de la *parrhesia* en relación con lo retórico. Como se destacaba líneas atrás, Foucault entiende la *parrhesia* como lo contrario a la retórica, pero no por el hecho de no constituirse como una técnica, algo que sí es, sino porque la retórica «no determina en modo alguno las relaciones entre quien habla y lo que dice» (2010: 32). La ausencia de ese compromiso determinaba, entonces, la diferencia entre *parrhesia* y la retórica. Loureiro, de una forma parecida, supera la concepción demaniana de la autobiografía, que concibe lo retórico como anulador de referencialidad autobiográfica, y privilegia el acto performativo, ético, del decir verdad dirigido al otro. Se podría decir, en este sentido, que tanto como Loureiro como Foucault interpretan que el elemento diferenciador de la escritura autobiográfica en un caso, y de la escritura parrhesística por otro, es precisamente ese contrato, ese compromiso, que lo hace elevarse por encima del mero arte, de la mera regla retórica. Y, al mismo tiempo, ambos van más allá de Lejeune al centrar la responsabilidad del acto autobiográfico no en el lector —como hacía Lejeune— sino en el autor, que tiene un contrato consigo mismo a la hora de desarrollar un decir ético (Loureiro, 2001: 141). Ese «decir ético» de Loureiro está en total consonancia con el «decir veraz» que Foucault destacaba (2010: 17) a partir del *ethos* de las técnicas de sí, y por ello resulta de interés el papel de estas tecnologías del Yo en el desarrollo de lo autobiográfico.

2.8. Una comparación literal entre las aportaciones del último Foucault y las ideas de los teóricos de la autobiografía más recientes carece de sentido, toda vez que entre las tecnologías del Yo de la época clásica y la escritura autobiografía media algo fundamental: la publicación. Cuando tanto Lejeune como Loureiro se refieren a las relaciones entre el autor de la autobiografía y lector, están teorizando sobre el fenómeno de la publicación, porque solo en ese contexto tiene sentido tratar estas relaciones. Foucault, sin embargo, se sitúa en una época en la que ni siquiera el objeto libro guarda equivalencias con su concepción moderna, de tal manera que la relación que existe entre el parrhesiastés y el lector de la *parrhesia*, cuando hablamos de tecnologías de escritura, es puramente privada —como en la epístola o en la transmisión de los *hypomnemata*—. Por ello estas líneas no tienen como objetivo una comparación rigurosa entre los planteamientos citados; por el contrario, solo pretenden establecer

un paralelismo entre la lógica del autor de la *parrhesia* y el autor de la autobiografía, en tanto que ambas se construyen a partir de un compromiso de verdad. A partir de este concepto puede encontrarse un precedente claro en las tecnologías mencionadas por Foucault y la autobiografía moderna, y el análisis de algunos ejemplos de las primeras, como se hará a continuación, puede dejar constancia de ello.

3. Precedentes de la escritura autobiográfica: dos ejemplos de tecnologías del Yo

3.1. Las tecnologías del Yo que destaca Foucault se desarrollan sobre todo en los siglos I y II después de Cristo, en el contexto grecorromano. Aunque se suele relacionar la cultura de esta época con la aristocracia, la inquietud de sí a la que se acerca Foucault no es patrimonio exclusivo de las capas altas de la sociedad, sino que también existe un interés bastante extendido en una población que, al margen de las clases más bajas y los esclavos, es generalmente «muy cultivada en comparación con lo que se conoció en Europa hasta el siglo XIX» (2005: 118). La inquietud de sí en las clases menos favorecidas, eso sí, se relacionaba frecuentemente con el funcionamiento de grupos religiosos, «organizados alrededor de cultos definidos, con procedimientos a menudo ritualizados» (2005: 118). Se podría decir que se practicaban al calor de cierta colectividad, mientras que había otro tipo de prácticas más sofisticadas, elaboradas y cultivadas y, sobre todo, más individuales y personales, que se llevaban a cabo por individuos pertenecientes a la aristocracia. Como advierte Foucault, esta diferenciación no es tan simple, pero lo cierto es que el paso de estas prácticas de lo público a lo privado —relacionando esto con lo individual y, sobre todo, personal— permite localizar una serie de textos que pueden funcionar como precedente de lo autobiográfico. Entre esos textos, Foucault destaca dos formas muy interesantes para nuestro estudio: los *hypomnemata* y las epístolas morales.

3.2. ¿Qué son los *hypomnemata*? Foucault los define como cuadernos de anotaciones personales. En un sentido técnico, «podían ser libros de contabilidad, registros públicos, cuadernos individuales que servían de ayuda-memoria» (1999: 292). Los *hypomnemata*, sin embargo, no recogen solamente anotaciones que huyen del olvido, sino que, como señala Foucault, y esto es lo que le resulta interesante, constituyen «un marco para ejercicios que hay que efectuar con frecuencia: leer, releer, meditar, conversar consigo mismo» (1999: 293). Su uso como libros de vida se generaliza entre las clases cultas, y aparecen *hypomnemata* en donde se ingresan citas, fragmentos de libros, reflexiones sobre las acciones y los

pensamientos cotidianos, hasta representar, en última instancia, una forma de subjetivación del discurso. Los *hypomnemata*, en este sentido, se convierten en un medio excelente para el establecimiento de la relación de uno consigo mismo. Ahora bien, el desarrollo de estos textos implica una paradoja que Foucault se plantea y a la que intenta responder: si los *hypomnemata* se construyen a partir de discursos aparentemente atemporales e inconexos —no hay que olvidar que son anotaciones personales sin un plan establecido—, ¿cómo se constituyen en medios de reproducción del sujeto, en tecnologías del Yo? (1999: 294). Para responder a esto, Foucault intenta desarrollar su naturaleza textual. Si bien asume la dispersión natural de los *hypomnemata*, encuentra otros elementos que homogeneizan el discurso encontrado en tales textos: en primer lugar, su escritura se conforma como una práctica regulada y voluntaria de la disparidad, como una elección de elementos heterogéneos. Dentro del caos mediante el que se dejan gobernar estos textos, Foucault encuentra, entonces, un «arte de la verdad inconexa» (1999: 295). En segundo lugar, este condicionamiento no excluye necesariamente la unificación. Esta, sin embargo, no se efectúa a partir de la composición de un conjunto, sino que, según Foucault, se produce como resultado de dos acciones: escribir las anotaciones de los *hypomnemata*, por un lado, y consultar estas anotaciones —y por tanto su lectura y relectura—, por otro. En la conjunción de estas dos actividades, Foucault cree que el autor de los *hypomnemata* constituye un cuerpo y cita a Séneca para demostrarlo¹⁰: *quicquid lectione collectum est, stilus redigat in corpus* (1999: 296). Se trata, entonces, de que «el escritor constituya su propia identidad a través de esta recolección de cosas dichas» (1999: 296). Aquí, en este preciso momento, es cuando Foucault está legitimando a Lejeune. El autor de la *hypomnemata* puede construir su propia identidad en el texto, y, citando a Séneca de nuevo, Foucault completa su hipótesis:

Lo que es preciso constituir en lo que uno escribe es su propia alma [...]. Mediante el juego de las lecturas escogidas y de la escritura asimilativa, debe poder formarse una identidad a través de la cual se lea toda una genealogía espiritual. (2009: 297)

Los *hypomnemata*, por tanto, entre los que Foucault cita los de Séneca o Flavio Arrano, guardan una gran semejanza con la práctica del moderno diario personal. El propio Foucault trata de aclarar que no deben ser considerados diarios exactamente, en tanto que no construyen un relato de sí mismo ni tienen como objetivo recoger las confesiones del autor; por el contrario, el movimiento es el opuesto: no se trata de decir lo no dicho sino «captar lo ya dicho; reunir lo que se ha podido oír o leer, y con un fin, que es nada menos que la constitución de sí» (1999: 293). Sin embargo, se le puede replicar a Foucault que muchos de los diaristas modernos —caso de Pavese, caso de Gombrowicz en algunos aspectos— tienen como empresa

NOTAS

10 | Pierre Hadot matiza el pensamiento de Foucault respecto a los *hypomnemata*. Sin espacio para desarrollar su posición, es interesante destacar lo siguiente: «Eso que Foucault denomina las “prácticas del yo” de los estoicos y también de los platónicos corresponde ciertamente a un proceso de conversión del yo: uno se despoja de toda exterioridad, del apego pasional a los objetos exteriores y a los placeres que estos pueden proporcionar, se observa a sí mismo para ver si está progresando en este ejercicio, intenta ser dueño y señor de sí mismo, poseerse a sí mismo, encontrar la felicidad en la libertad e independencia interior. Estoy de acuerdo con todos estos puntos. Pero pienso que tal proceso de interiorización está inseparablemente unido a otro proceso gracias al cual uno se eleva a un nivel psíquico superior en el que encuentra otro tipo de exteriorización, otro tipo de relación con el exterior, una nueva manera de ser-en-el-mundo consistente en la toma de consciencia de uno mismo como parte de la Naturaleza, como parte de la Razón universal. Deja entonces de vivir en el mundo humano convencional y habitual para hacerlo en el mundo de la Naturaleza» (2006: 271-272). Sostiene así Hadot que la interiorización acontecida en los *hypomnemata* por el sujeto implica la superación del Yo, algo que puede resultar muy interesante a la hora de valorar las posibilidades literarias de estos textos.

precisamente esa, utilizar el diario como cuaderno de prácticas de lo dicho o lo escrito. A nuestro juicio, la diferencia entre los *hypomnemata* y el diario personal moderno habría que encontrarla más bien en las posibilidades literarias del segundo, en la medida en que se escribe en un contexto en donde puede ser publicado, y en la construcción de unos elementos —relato, como señala Foucault, pero también, por ejemplo, construcción de la intimidad— narrativos. Sin espacio para desarrollar esta cuestión, debe reconocerse en última instancia que son prácticas que tienen cierta familiaridad entre ellas, y que los *hypomnemata* se conforman, si se tiene en cuenta que los primeros diarios personales modernos no se localizan hasta los siglos XVI y XVII, como un precedente bastante cercano a pesar de la lejanía temporal. Se podría interpretar, en este sentido, que los *hypomnemata* demuestran que la práctica del describirse —a partir de la inquietud de sí— cotidianamente, una práctica por tanto muy cercana a lo autobiográfico, no es patrimonio exclusivo de la modernidad.

3.3. La epístola, segunda tecnología en la que Foucault se detiene, guarda muchas semejanzas con los *hypomnemata*. Para empezar, el envío de la epístola implica una práctica, un entrenamiento de la escritura cotidiana. El autor desarrolla los pensamientos y las reflexiones diarias y, sobre todo, da cuenta de lo sucedido en un periodo temporal determinado. Como ocurre con los *hypomnemata*, el autor se autoconstruye en el texto mediante una práctica regida también por la inquietud de sí. Ahora bien, dicho lo anterior, la correspondencia no debe ser considerada solo como simple prolongación de la práctica de los *hypomnemata*. En la medida en que el autor de la epístola se dirige a alguien determinado, receptor concreto e individualizado, Foucault señala que el primero se hace presente ante el segundo: presente, no solo por las informaciones que le da sobre su vida; «presente con una especie de presencia inmediata y casi física» (1999: 299). A diferencia de los *hypomnemata*, por tanto, la introspección que el autor efectúa no tiene una naturaleza autorreferencial, sino de apertura al otro. Esto, sin embargo, y probablemente se trate de lo más interesante, no impide que, como señala Foucault, «los primeros desarrollos históricos del relato de sí se pueden encontrar del lado de la correspondencia» (1999: 301), antes que en los *hypomnemata*. Así, en las cartas de Séneca con Lucilio o en las de Marco Aurelio con Frontón se descubre un relato en el que prima la relación del autor consigo mismo. En *Tecnologías del yo*, Foucault (1990: 63) escoge una carta de Marco Aurelio a Marco Cornelio Frontón:

Saludos, mi más dulce maestro: Estamos bien. Me desperté algo tarde debido a un leve resfriado que ahora parece haber disminuido. Desde las cinco de la madrugada hasta las nueve me dediqué, en parte, a leer algo de la *Agricultura* de Catón, y, en parte, a escribir, gracias al cielo,

un poco menos miserablemente que ayer. [...] Después de haberme calmado la garganta fui a ver a mi padre y le ayudé en el sacrificio. A continuación fuimos a almorzar. ¿Qué crees que comí? Un poquitín de pan, a pesar de ver a otros devorar habichuelas, cebollas y arenques llenos de huevas. [...] Después de las seis de la tarde volvimos a casa. Trabajé poco y, además, sin rumbo alguno. Luego tuve una larga conversación con mi madre mientras ella estaba sentada en la cama. [...] Así, cenamos tras habernos bañado en el lagar. No quiero decir que nos bañáramos en el lagar, sino que una vez que nos hubimos bañado, cenamos allí y disfrutamos escuchando bromear a los patanes. Al volver, y antes de darme la vuelta para empezar a roncar, cumplo mi tarea y le doy a mi maestro más querido un relato de lo que he hecho durante el día, y aunque pudiera echarlo más de menos, no podría sufrir más por desperdiciar sus enseñanzas.

Como puede verse, a pesar de tratarse de un escrito epistolar, el tono con el que Marco Aurelio se dirige a Marco Frontón es el propio de un diario personal. El autor repasa el día vivido y reflexiona acerca de sus acciones a lo largo del mismo. Es una clara muestra de un relato de sí mucho más completo que el que se puede encontrar en los *hypomnemata*. En las relaciones entre autobiografía, diario personal y carta, además, no debe olvidarse que las *Confesiones* de San Agustín tienen una naturaleza epistolar, toda vez que están dirigidas a un emisor identificado con Dios, y que diarios de carácter más moderno como el *Diario para Stella*, de Jonathan Swift, o en pasajes del *Diario* de Ana Frank, el texto toma la estructura formal de la epístola, hecho que desvela la proximidad entre ambos modos de escritura. Por no hablar de la conocida fórmula empleada para iniciar el diario clásico: «Querido diario», que es una fórmula de raigambre epistolar. En definitiva, pueden encontrarse numerosos ejemplos en las cartas de estos siglos I y II d. C. que inducen a pensar en la epístola como plataforma para la autoconstitución del sujeto, como tecnología del Yo.

3.4. Se sabe que Foucault tenía previsto continuar y profundizar en el estudio de las llamadas tecnologías del Yo¹¹. Su muerte en 1984 le impidió proseguir esta línea de investigación que, tarde o temprano, le hubiera conducido al análisis de las escrituras autobiográficas modernas, tal y como se colige de muchas de sus declaraciones¹². Pese a ello, y como se ha tratado de demostrar en estas páginas, tanto en su última obra investigadora como en los volúmenes que recogen sus clases pueden hallarse multitud de reflexiones que contribuyen a una consideración particular de lo autobiográfico. Esta consideración se puede resumir en la sencilla idea de que, para el estudioso del texto autobiográfico, no debería bastar con analizar las obras propias de la modernidad, como si nadie se hubiese preocupado por el Yo antes de Montaigne. Si algo demuestra Foucault, es que las prácticas de sí tienen una larga tradición en la cultura occidental y que los textos de un Séneca o un Marco Aurelio son de una modernidad extraordinaria. Con esta aproximación a formas como los *hypomnemata* o las epístolas

NOTAS

11 | Gros, a este respecto, señala que «Foucault tenía el proyecto de publicar una recopilación de artículos dedicados a las prácticas de sí» (2005: 335).

12 | Un autor como Philippe Ariès también se ha detenido en las relaciones de la obra foucaultiana con la autobiografía (2004), si bien el enfoque es muy distinto al presentado en este artículo.

clásicas, en el presente artículo se ha tratado de reivindicar este posicionamiento foucaultiano a fin de aportar un grano de arena a la teoría sobre escritura autobiográfica.

Bibliografía citada

- ALBERCA, M. (2009): «Es peligroso asomarse (al interior). Autobiografía vs. Antificción», *Rapsoda. Revista de Literatura*, 1, 1-24.
- ARTIÈRES, P. (2004): «Le pouvoir d'écriture: Foucault et l'autobiographie» en Artières, P. (ed.), *Michel Foucault, la littérature et les arts*, Paris: Kimé, 71-85.
- BARTHES, R. (1978): *Roland Barthes por Roland Barthes*, Barcelona: Kairós.
- BARTHES, R. (2010): «La muerte del autor» en Araujo, N. y Delgado, T. (eds.), *Textos de teorías y críticas literarias*, Barcelona: Anthropos, 221-224.
- CAMPILLO, A. (2002): «El "sueño antropológico" y la historia de la subjetividad» en Prior Olmos, A. (ed.), *Nuevos métodos en ciencias humanas*, Barcelona: Anthropos, 61-80.
- CASTRO, E. (2013): «Olvidar a Althusser», Castra Castro, [20/01/2017], <<http://castracastro.blogspot.com.es/2013/10/olvidar-althusser.html>>
- FOUCAULT, M. (1968): *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (1988): *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia: Pre-Textos.
- FOUCAULT, M. (1990): *Tecnologías del yo*, Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (1994a): *Dits et écrits II*, París: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1994b): *Dits et écrits IV*, París: Gallimard
- FOUCAULT, M. (1996): *De lenguaje y literatura*, Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (1998): *Historia de la sexualidad I*, Madrid: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (1999): *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (2000): *El pensamiento del afuera*, Valencia: Pre-Textos.
- FOUCAULT, M. (2005): *La hermenéutica del sujeto*, Madrid: Akal.
- FOUCAULT, M. (2009): *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2010a): *El coraje de la verdad*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2010b): «¿Qué es un autor?» en Araujo, N. y Delgado, T. (eds.), *Textos de teorías y críticas literarias*, Barcelona: Anthropos, 227-248.
- GONZÁLEZ BLANCO, A. (2006): *El logo doble, el pensamiento estético-literario de Michel Foucault*, Granada: Universidad de Granada.
- GROS, F. (2005): «Situación del curso» en Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, Madrid: Akal, 467-503.
- GROS, F. (2010): «Situación del curso» en Foucault, M., *El coraje de la verdad*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 351-366.
- HADOT, P. (2006): *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid: Siruela.
- LEJEUNE, P. (1994): *El pacto autobiográfico*, Madrid: Megazul.
- LOUREIRO, A. (2001): «Autobiografía: el rehén singular y la oreja invisible», *Anales de literatura española*, 14, 135-150.
- MAN, P. (1991): «La autobiografía como des-figuración», *Anthropos*, 29, 113-118.
- POPPER K. y ECCLES, J. C. (1993): *El yo y su cerebro*, Barcelona: Labor.
- POZUELO YVANCOS, J. M. (2006): *De la autobiografía. Teoría y estilos*, Barcelona: Crítica.
- SÉNECA, L. (1986): *Epístolas morales a Lucilio*, Madrid: Gredos.
- VILLANUEVA, D. (1993), «Realidad y ficción: la paradoja de la autobiografía» en Romera Castillo, J., Yllera, A., García-Page, M. y Calvet, R. (ed.), *Escritura autobiográfica. Actas del II Seminario internacional del Instituto de Semiótica Literaria y Teatral*, Madrid: Visor, 15-32.