

EXPERIENCIA, ÉTICA Y PODER EN LA OBRA DE MICHEL FOUCAULT

Joaquín Fortanet

Universidad de Zaragoza

Resumen:

En este texto, se tratará de examinar la obra de Michel Foucault a partir de sus últimos escritos sobre ética, para poder así ofrecer análisis del concepto de experiencia. Entender la labor foucaultiana como una historia crítica de las experiencias permitirá ofrecer una lectura comprensiva de sus anteriores escritos y, además, abrir la posibilidad de un nuevo tipo de reflexión ética que supone una opción política por la resistencia.

Palabras clave:

Foucault, Ética, Política, Resistencia, Experiencia

Abstract:

This text tries to examine the concept of experience that Michel Foucault carried out during his last courses and texts about the ethic. This analysis becomes a redefinition of his work, understand as history of experiences. This history of experiences offers us a new way of understand his work, a map of the time present and create a new way of thinking the relations between philosophy and politics.

Key words:

Foucault, Ethic, Politics, Resistance, Experience

Recibido: 04/07/2012

Aceptado: 16/10/2012

INTRODUCCIÓN

Este texto trata de examinar la relación entre los conceptos de ética, experiencia y poder que se dan en la obra de Foucault. La apertura de la ética hacia las cuestiones del poder y, por extensión, a las relaciones con la propia interioridad nos remiten, por un lado, a algunas consideraciones que Bataille realizó en su obra y, por otro

lado, nos emplazan ante cuestiones de primer orden que poseerán importantes consecuencias antropológicas, políticas y, por supuesto, éticas. Para ello, ha sido fundamental el acceso a los últimos cursos de Foucault, algunos de ellos todavía inéditos y otros de muy reciente edición (Foucault, 2012). De igual modo, la última bibliografía secundaria ha problematizado esta temática ética, incluso privilegiándola sobre otras temáticas foucaultianas más clásicas, con el objetivo de mostrar la centralidad de la pregunta política por el uno mismo (Arribas, Cano, Ugarte (eds.), 2010; Castro, 2008; Vázquez 2009; Lópiz 2010; Castro, R., Fortanet, J (eds.), 2011; Moreno Pestaña, 2011). Es en esta línea donde pretende inscribirse este texto, pese a alguna reserva derivada de la reivindicación de la profunda coherencia de la obra foucaultiana. En lugar de tomar la conocida división por etapas temáticas o la centralidad de la apuesta foucaultiana por el biopoder o la subjetividad, este texto opta por conceder un núcleo de coherencia a la obra foucaultiana basada en el concepto de experiencia que articulará la reflexión foucaultiana desde sus inicios (Morey, 1999; Revel, 2005; Fortanet, 2011). Así, las aportaciones de Foucault a la problemática ética del presente tendrán que ver con una interioridad atravesada por el juego entre el poder y la resistencia inscrito en el presente, de tal modo que la experiencia se convierte en uno de los nudos teóricos desde dónde plantearse no sólo la reflexión ética, sino la necesidad de unión entre ética y política (Cano, 2011; Moreno Pestaña, 2011) representada por la figura borrosa de un intelectual resistente y problemático que quizás se encuentre, hoy en día, al borde de su desaparición.

LA SUBJETIVIDAD EN LA OBRA DE FOUCAULT

El análisis de la subjetividad, en tanto es la tarea que emprende el llamado último Foucault, es sin duda la región teórica más controvertida y compleja de su obra. Controvertida debido a los cambios abruptos con respecto a sus anteriores análisis. Compleja debido a la profusión de textos filosóficos antiguos leídos por Foucault de un modo peculiar: no se trata de historia, ni de historia de la filosofía, ni de análisis filológicos, ni siquiera de acercamientos eruditos al pensamiento griego, greco-romano y romano. Las críticas a las lecturas antiguas que Foucault realiza son numerosas. Sin embargo, hay que recordar que la tarea genealógica está íntimamente relacionada con el presente, y que la labor foucaultiana pasa por trazar una genealogía de los modos en que se experimenta la subjetividad (Cano, 2002). Por otro lado, el camino de llegada a esta subjetividad no es otro que la crisis. Foucault, tras el primer volumen de *Histoire de la sexualité*, cambia su proyecto filosófico por completo y se lanza a la investigación, primero en el poder pastoral cristiano y, más tarde, en los textos de la antigua Grecia, de la cifra de la subjetividad moderna. Si bien el primer volumen de *Historie de la sexualité* marca el trazado de un nuevo proyecto, el de la genealogía de la sexualidad, el segundo volumen renuncia a una tarea genealógica de tal calibre y se decanta por la exploración de los

territorios de la interioridad. Se tratará, a partir del segundo volumen, de trazar las líneas mayores para una genealogía del sujeto que permita establecer de qué modo se produce un sujeto y, al mismo tiempo, reconocer los lugares ciegos en dónde se puede recuperar el territorio de la subjetividad de la objetivación que supone el establecimiento del sujeto. Para ello, Foucault recorre un complicado camino que se muestra, en todos sus vaivenes y profundidades, en los Cursos del Collège. El punto de partida, que es, al mismo tiempo y solamente en cierto sentido, un punto de ruptura con su anterior reflexión centrada en el poder, se da en 1982, en el Curso llamado *Hermétique du sujet*. En dicho curso encontramos la primera clave que permitirá la mirada genealógica sobre la subjetividad: el sujeto no ha sido siempre el principal problema del pensamiento. Tan sólo ha sido así desde el momento en que se vinculó sujeto y conocimiento (conocimiento de sí), estableciendo una relación determinada entre el sujeto y la verdad bajo el modelo de la nueva ciencia. Será, de nuevo, Descartes el emblema del lugar en el que ese sujeto, sujeto antropológico moderno, sedimentará y dará lugar tanto a la disposición antropológica como a toda una manera de experimentarse como sujeto de los propios actos. Sin embargo, nos dirá Foucault, ése no ha sido el problema constante de la filosofía. Para demostrarlo, en *Hermétique du sujet*, recurrirá, en primer lugar, a textos plantónicos – Alcibíades, Apología de Sócrates- en los que aparece un modo distinto de subjetividad, un tipo distinto de relación entre el sujeto y la verdad: el cuidado de sí- *epimeleia heautou*. La contraposición entre cuidado de sí y conocimiento de sí pasará a formar una nueva partición metaética que dominará las cuestiones del uno mismo, de la subjetividad.

Por un lado, se nos aparece el cuidado de sí como un tipo de ejercicio de la subjetividad basado en una cierta ascesis, en toda una serie que poseen el objetivo de proveernos ciertos *logoi*, ciertos discursos que nos preparan para la vida y cuyo sentido es el de constituirnos como sujetos de acción recta ante los futuros acontecimientos –*paraskaue*- (Foucault, 2001:455). Se trata de una relación particular entre el sujeto y la verdad que no pasa por la cuestión epistemológica, sino que orienta la tarea filosófica hacia la tarea ética de una subjetivación de la verdad a través de ciertas técnicas de sí: “el sujeto en cuanto tal, tal como se a sí mismo, no es capaz de verdad. Y no es capaz de verdad salvo si opera, si efectúa en sí mismo una cantidad de operaciones, una cantidad de transformaciones y modificaciones que lo harán capaz de verdad” (Foucault, 2001: 185). En el otro extremo, el conocimiento de sí nos ofrece una visión epistemológica de las relaciones entre el sujeto y la verdad: cualquier sujeto es capaz de aprehender la verdad, sea moral o inmoral, justo o injusto. La verdad pasa a ser una cuestión epistemológica, dependiente de ciertas reglas propedéuticas que nada tienen que ver con el modo en que el uno mismo se auto-constituye, sino que asume la objetividad de la verdad. Así, se trata de una objetivación de la verdad que posee implicaciones de primer orden en la

experiencia del uno mismo, tal y como puede analizarse en la caracterización de la confesión que Foucault realiza a propósito del cristianismo. Foucault nos presenta dos alternativas éticas acerca de la cuestión del uno mismo que convivían perfectamente en Platón: una referida a las condiciones discursivas del decir la verdad, otra que vincula el decir la verdad a determinadas actitudes del sujeto, a determinadas técnicas que le hacen –como Sócrates- digno de la verdad pues sus actos le proveen de la coherencia entre el decir y el hacer necesaria para escapar de la objetivación de la verdad, para lograr hacerla propia:

Esta diferencia es debida al hecho de que la legitimidad y la validez de una opinión, para los Griegos, no se manifiestan en el respeto de un criterio inherente a los procedimientos de enunciación mismos; encuentran el criterio de su verdad en el exterior de sí mismos, en la correspondencia visible entre decir y hacer (Foucault, 2001: 185).

SUJETO Y VERDAD

La historia de la filosofía acogerá al conocimiento de sí como único paradigma de relación entre el sujeto y la verdad a partir de la entronización de la verdad como epistemología que Descartes realiza. De este modo, Descartes sella una vía de la verdad que dependerá de las condiciones intrínsecas del conocimiento epistemológico. Cualquier tipo de sujeto –salvo determinados tipos de sujeto también excluidos como los locos- será capaz de verdad sea cual sea su actitud ética, sea cual sea sus actos. Tan sólo deberá adecuarse a ciertas normas lingüísticas y lógicas. Es el comienzo de la epistemología, de la separación definitiva entre cuidado de sí y conocimiento de sí, desterrado el primero como *espiritualidad* y abrazado el segundo como *filosofía*. Sin embargo, la opción foucaultiana por la *espiritualidad*, por la ética concebida desde el cuidado de sí, no responde a una nostalgia de lo griego, a una vuelta a un momento ético en el que no se trataba de ofrecer una ética deontológica, sino una ética de la pluralidad de formas y elecciones de vida. Podemos encofrar el desplazamiento teórico del Foucault del cuidado de sí dentro de la perspectiva de una ontología histórica de nosotros mismos, para poder así ofrecer la dirección precisa de su trabajo. Dicho encofrado no es otro que el gesto habitual nietzscheano en el resto de sus obras principales: ante la cuestión de quienes somos hoy, la genealogía nos muestra que ese ‘quienes somos’ no es una cuestión inmemorial, sino que posee una fecha de invención determinada: el momento en que la epistemología pasa a gobernar las cuestiones de reconocimiento del uno mismo a través de una verdad apofántica, definida en términos de verdadero y falso –es decir, en términos de conocimiento.

Quizás gran parte de la obra de Foucault –especialmente la última- pueda leerse como el estudio del modo en que las técnicas de sí se han reducido al simple conocimiento de sí, a conocimiento de la naturaleza secreta del hombre, de su

identidad, orientada a la constitución del sí mismo como objeto de conocimiento. Con la sospecha de que esta constitución a través del conocimiento tiene por única finalidad y objetivo el reconocerse como sujeto obediente, sumiso y ordenado (Gros, 2003:13). Desde esta perspectiva, podemos redireccionar la reflexión ética foucaultiana hacia otra perspectiva. El intento por pensar de otro modo un modo de relacionarnos con nosotros mismos supone una alternativa al conocimiento de sí, el cual abre el camino a las relaciones de poder y de saber como constituyentes del nosotros mismos. La politización de la experiencia del uno mismo, precisamente, se levantaba contra la modelación de una subjetividad expresada en estos términos. Y el recurso al cuidado de sí, entonces, no representa sino un modo de sustituir la sospechosa pregunta ‘¿quiénes somos?’ por la pregunta de inspiración griega ‘¿qué podemos hacer de nosotros mismos?’. En la sustitución de esta pregunta se nos ofrece la respuesta a las preguntas clásicas humanistas expresadas por Kant. Si, como marcara Deleuze, la tarea foucaultiana puede verse como el reverso antropológico de la armadura humanista, las preguntas que sustituyen a *¿qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me está permitido esperar?* Y, en definitiva, a la pregunta *¿Qué es el hombre?* Serán, ahora, *¿qué sé? ¿Qué puedo? ¿Qué estoy obligado a esperar?* y, como corolario, la pregunta *¿qué podemos hacer de nosotros mismos?*

Con lo que la propuesta ética foucaultiana se nos revela como el último desarrollo de una propuesta político-filosófica coherente, el desarrollo práctico de una ontología histórica de nosotros mismos orientada a ser de otro modo, siguiendo el particular impulso ilustrado que veía en las condiciones de posibilidad el límite a transgredir, y no el límite filosófico, político y moral a respetar.

Creo que hay con ello la posibilidad de hacer una historia de lo que hemos hecho y que sea al mismo tiempo un análisis de lo que somos; un análisis teórico que tenga un sentido político; me refiero a un análisis que tenga un sentido para lo que queremos aceptar, rechazar, cambiar de nosotros mismos en nuestra actualidad. Se trata, en suma, de salir a la búsqueda de otra filosofía crítica: una filosofía que no determine las condiciones y los límites de un conocimiento del objeto, sino las condiciones y posibilidades indefinidas de transformación del sujeto (Foucault, 2001: 485)

QUÉ HACER CON NOSOTROS MISMOS

Será en el segundo volumen de *Historia de la sexualidad* donde Foucault marque con gesto más claro este objetivo, relacionándolo con una empresa ligada a la politización de la experiencia. Dicho volumen, hemos afirmado que se presenta como una corrección del trabajo proyectado en el primer volumen. Si, como afirma Foucault en la presentación primera de su proyecto sobre la sexualidad, no se trataba de hacer una historia ni de los comportamientos sexuales concretos ni de los códigos

morales, sino de las formas de experiencia de la sexualidad (Foucault, 1996: 393), el objetivo en el segundo volumen pasa a ser considerar las formas de subjetivación por sí mismas, concediendo la preeminencia no a la sexualidad, sino a la constitución del uno mismo a través de la noción de experiencia. La modificación del itinerario previsto no es trivial. Implica un profundo cambio en la investigación, que podría marcarse en la modificación de la genealogía de la sexualidad a una ontología histórica de la subjetividad a través de las experiencias. El nuevo proyecto, definido por la tarea consistente en dilucidar “cómo se forma una experiencia en la cual se encuentran unidos la relación con uno mismo y la relación con los otros” (Foucault, 1996: 670), nos ofrece una problemática teórica que debemos explicitar para hallar el lugar exacto que la propuesta ética foucaultiana ocupa en el seno de su tarea. Para ello, como se ha afirmado, es preciso recurrir a la propia descripción por parte de Foucault sobre la modificación de su proyecto conocido como *Historia de la sexualidad*, contenida en el prólogo al segundo volumen. Así, el primer proyecto, abandonado, era el de realizar una historia de la sexualidad entendida ésta como una experiencia histórica y concreta.

Para realizarlo, Foucault marcaba el camino a emprender a través de los tres ejes experienciales que deberían desarrollarse para poder realizar esa historia genealógica de la sexualidad: poder, saber y prácticas de sí. Sin embargo, podemos marcar dos motivos principales que obligaron a cambiar el rumbo del proyecto. El primer motivo es debido al significado de experiencia, entendida como correlación entre dispositivos de poder, de saber y técnicas de sí que conforman la sexualidad. Esta noción de experiencia queda limitada al mero precipitado de relaciones de poder, suponiendo una verdad objetivada –sexualidad- que se impondría a través de la disciplina del cuerpo y de la mente. Y es que, en segundo lugar, identificar el objeto de estudio como sexualidad impedía una búsqueda de mayor alcance, esto es, la historia de la subjetividad ligada a la noción de experiencia politizada. El mismo desarrollo de los trabajos exigía a Foucault encararse con la cuestión de la subjetividad misma –tal y como había realizado previamente con el poder y el saber- que trascendiese a la merasexualidad. Es así como el cambio del proyecto de Foucault está ligado tanto la voluntad de realizar una historia de la subjetividad, de los modos de subjetivación, a las modulaciones de la experiencia de uno mismo, como a los modos de evadirse de tal subjetividad, de poder experimentarse a uno mismo de otro modo, encontrando, en el problema de la verdad el camino para plantearse las cuestiones de la subjetividad:

Es una empresa que busca desbrozar algunos de los elementos que podían ser útiles a una historia de la verdad. Una historia que no sería aquella de lo que puede haber de cierto en los conocimientos, sino un análisis de los juegos de verdad, de los juegos de falso y verdadero a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir, como poderse y deberse ser pensado. ¿A través de qué juegos de

verdad se da el hombre a pensar su ser propio cuando se percibe como loco, cuando se contempla como enfermo, cuando se reflexiona como ser vivo, como ser hablante y como ser de trabajo, cuando se juzga y se castiga en calidad de criminal (Foucault, 2003a: 10).

Se trata, en fin, de pensar la experiencia vinculada a una historia de la subjetividad que permanece implicada en una ontología histórica del presente. Una experiencia, entendida como la constitución histórica y concreta, a través de la cual se puede y debe pensar el uno mismo, la subjetividad: “El proyecto de una historia de la sexualidad estaba ligado al deseo de analizar de más cerca la tercera rama constitutiva de toda raíz experiencial : la modalidad de la relación con uno mismo” (Foucault, 1996 : 583). En este interés por la experiencia ligada al núcleo de la subjetividad, juegan un papel preponderante las cuestiones de la verdad. La verdad entendida, ahora, no como una correspondencia, ni siquiera como una metáfora de un uso inhabitual. Sino como parte de todo un cuerpo de técnicas conducentes a afianzar la subjetividad como construcción y como experiencia. La preocupación por las técnicas del cuidado de sí, la señalización de peligro bajo las objetivaciones de la verdad del conocimiento de sí, no es otra cosa que el paso al centro de la reflexión de las técnicas mediante las cuales se constituye el sujeto, se modela la historia de la subjetividad y se establece una correlación entre poder, saber y prácticas que da lugar a la experiencia de lo que somos. Es por ello por lo que realizar una historia de la verdad quiere decir, únicamente, realizar un análisis de los juegos de lo verdadero y lo falso que funcionan como técnicas de sí conducentes a establecer una experiencia concreta de eso que somos, una configuración histórica de la subjetividad. Atender a dichas prácticas, remontarse a lo antiguo para observar de qué modo dichas prácticas no iban orientadas a establecer verdades objetivas de la experiencia, ésa parece ser la última tarea de un Foucault que, abriéndose a latitudes del pensar distintas a las que nos tenía acostumbrados, cierra su proyecto con una propuesta ética compleja, inacabada y coherente, amparada por el sol nietzscheano de la desubjetivación, del deseo de ser de otro modo.

Frente al sólido entramado que analizaba Foucault en sus obras mayores, el análisis de la subjetividad pretende esbozar las líneas maestras mediante las cuales se establece la subjetivación y, al mismo tiempo, marcar las líneas de fuga a dicha subjetivación. Esta fuga se materializa en la propuesta ética foucaultiana, una opción clara por la resistencia, traducida, esta vez, en la opción por escapar a la objetivación de la experiencia, apelando a diversas técnicas de sí que permitirían la constitución de una subjetividad entendida como la búsqueda de un nuevo arte de vivir. Sin embargo, parece complicado aceptar la posibilidad de escapar a un entramado experiencial que, anteriormente, era definido como una compleja red de relaciones de poder. El mismo Foucault explicita en qué medida el poder funciona

como elemento constituyente del uno mismo¹, apelando a la noción de resistencia como un modo de ser que se levanta contra los precipitados de dichas relaciones de poder (Foucault, 1983: 15)

Es por ello por lo que cualquier propuesta ética que conduzca a intentar subvertir el precipitado de las relaciones de poder se encuentra íntimamente ligado a dichas relaciones. Resistencia y poder, vimos anteriormente, se nos aparecen íntimamente unidas. Por ello, no es pensable, en la perspectiva foucaultiana, una propuesta ética que no se embarre en la problemática del poder. No se trata de una propuesta ética de corte esteticista, que opte por el arte como un nuevo modo de vida. La propuesta ética de Foucault es una propuesta ético-política por la resistencia, por el enfrentamiento con el poder, y el terreno de dicho enfrentamiento es, precisamente, el de las técnicas de sí, el uno mismo, la lucha por la constitución de la subjetividad y la experiencia de sí.

LA CONEXIÓN ENTRE VIDA Y PODER

Para evitar la confusión de entender la propuesta ética foucaultiana como un arte de vivir que suponga un repliegue a lo privado (Schimd, 2002), es necesario insistir en las íntimas relaciones que la ética mantiene con el poder. De lo contrario, la propuesta ética foucaultiana quedaría ligada al territorio de lo privado, sin vínculos con lo social, identificándose con la mera perfección privada de corte estético. Ahora bien, desde el momento en que las construcciones sociales en las cuales se cuaja la constitución del sujeto ético vienen marcadas por la fijación de las relaciones de poder, la propuesta ética foucaultiana cobra tintes distintos, se incardina necesariamente en el entramado social que la envuelve. Así, la ética foucaultiana, al remitirse a la lucha por la constitución de una subjetividad propia, se levanta contra las fijaciones de las relaciones de poder, cayendo de lado de la opción política por la resistencia. Directamente implicada en las cuestiones del poder y la resistencia, la propuesta ética de Foucault se nos presenta como eminentemente política. Una ética, pues, que se precipita en política, una política que deviene ética: ésta es la primera caracterización de la propuesta ética foucaultiana sobre la que debemos hacer hincapié: “Las investigaciones éticas de Foucault no son sino un modo de pensar la política” (Gros, 2002: 11). Lo cual no nos resultará extraño si recopilamos lo dicho y recordamos que la propuesta ética se sitúa, en el seno de la obra foucaultiana, como un desarrollo particular de la

¹ “El individuo, como la humanidad, es para Foucault una construcción y en tal sentido puede estar sujeto a múltiples determinaciones, pero nada hay que excluya que dicho individuo – a saber, un sujeto que problematiza su propia identidad, pero que se concreta, no obstante, en una voluntad política singular- pueda, o incluso deba, ser su propia autoconstrucción”, (Muguerza, 1995: 692).

politización de la experiencia, concretamente en el desarrollo del uno mismo concebido como una orientación ética a ser de otro modo al marcado por las relaciones de poder, romper con el sujeto a través de una subjetividad basada en la política de resistencia. Con este objetivo, Foucault desarrolla una propuesta ética que no puede configurarse en el mero espacio privado, pues permanece implicada en las cuestiones de lo público a través de la concepción –que Rorty llamaría trascendental- del poder. Dicha configuración, es posible sondearla a través de dos momentos paradigmáticos. El momento estético – ética como arte de vivir- y el momento político – ética como parresía-. Ambos momentos se coimplican en la propuesta foucaultiana que deviene un arte político de la resistencia que se contrapone al arte del gobierno ejercido contra el uno mismo desde las relaciones de poder. La figura a partir de la cual podemos atender a los dos momentos éticos – estético y político- no es otra que el ya citado cuidado de sí – *souci de soi*, o *cura sui* en traducción latina-. El cuidado de sí, término altamente controvertido, seguramente por la brusca interrupción del trabajo foucaultiano, consiste en conformar una subjetividad a la contra del poder, una subjetividad pensada como una revitalización de la voluntad de poder nietzscheana (Rodríguez, 2006: 231) a través de la potenciación de diversas prácticas de sí que suponen una reinención ético-política de la relación de uno consigo mismo. Vimos de qué modo el cuidado de sí tenía que ver con proveerse de ciertas técnicas, de ciertos discursos –*logoi*- que ofrecerían un particular equipaje para enfrentarse a las cuestiones de la vida –*paraskaue*- y que, mediante tales técnicas de uno mismo, se podría, como en el caso de la ascesis, subjetivar una verdad, hacerla propia.

Esta subjetivación de la verdad, opuesta a la verdad objetiva de uno mismo que ofrece el conocimiento de sí, está en la raíz del término ‘cuidado de sí’. Una verdad de sí que depende de uno mismo y no del poder, que se consigue a través de ciertas técnicas y que nos constituye como subjetividades de resistencia. Vemos que numerosas cuestiones de la obra foucaultiana están aquí implicadas. Desde una versión anti-epistemológica del ‘atrévete a pensar’ ilustrado hasta el llamamiento nietzscheano a la creación de los propios valores. “Atrévete a pensar” que, en este caso, no se encuentra expresado mediante el libre uso de la razón – debido a la sospecha de las relaciones entre el saber y el poder- sino mediante las técnicas del uno mismo que llevan a subjetivar la verdad –subjetivación de la verdad que se tematizará en la parresía. Por otra parte, encontramos una revitalización del nietzscheanismo, en la medida en que estas técnicas de sí pasan por hacer de sí mismo una obra de arte basado en el principio ético del eterno retorno. Momento estético y momento político, pues, que se coimplican a través de una relectura de la obra kantiana y nietzscheana tal y como se engarzaban ambas lecturas en las cuestiones de la ontología del presente. De hecho, numerosas lecturas de la ética foucaultiana –como la rortyana- privilegian el momento estético, convirtiendo su

propuesta en una relectura de la actitud estética griega. Sin embargo, las implicaciones políticas de la propuesta ética foucaultiana nos impiden privilegiar el momento estético, y nos obligan a subsumir dicho arte de vivir dentro de un arte de la resistencia consciente de las implicaciones políticas que la experiencia de sí posee. Cuidar de sí, entonces, significará tanto hacer de la propia vida una obra de arte como hacer de esta obra de arte una cuestión política, un arte de la resistencia entendida como praxis de libertad. Hacer de la existencia una obra de arte, la estética de la existencia, se hace efectiva a través de determinadas prácticas a través de las cuales el sujeto se convierte en artista de sí. Entre dichas técnicas, podemos encontrar la función del sueño y la escritura para la configuración de sí, la elaboración de un arte de los gestos, de un arte erótico, de una ética de la amistad, un arte de la risa, del silencio y, finalmente, un arte del morir. Y, todas ellas, conducen a un mismo punto: transformar el sujeto, hacer del sujeto algo otro, escapar, en definitiva, a la constitución de las relaciones de poder. Si la forma de escapar a dichas relaciones es, aquí, fundamentalmente estética, es debido al impulso nietzscheano de la tarea. El criterio estético del eterno retorno es utilizado por Foucault como lugar –sin duda estético, literario y, por ello, intempestivo- desde el cual poder fijar un criterio artístico sobre la propia vida: actuar como si el instante presente fuese tan intenso que su vivencia mereciese la repetición, una y otra vez, de las mil miserias que contiene esta vida. Un criterio de actuación que no viene auspiciado por ninguna verdad, sino que se encuentra basado en el criterio estético de la intensidad. Esta intensidad, pues, no demasiado alejada del concepto de deseo deleuziano, queda expresada en la obra foucaultiana a través del concepto de placer, elemento propio de toda subjetividad que es capaz de romper con las relaciones de poder que conlleva necesariamente el imperativo de la transgresión, de la transformación del propio sujeto, de ir más allá de la forma de un sujeto cuyas condiciones de posibilidad han sido previamente analizadas por la ontología histórica de nosotros mismos (Campillo, 2001:19).

EL *ETHOS* GRIEGO

Si el momento estético de la ética foucaultiana pasa por una estética de la existencia orientada a transformar el uno mismo a través de técnicas que nos provean de un modo distinto de relación con la verdad, podemos afirmar que dicho momento estético tiene como objetivo el concebir la posibilidad de una experiencia de uno mismo que no se constituya como un correlato entre el poder, el saber y las prácticas de gobierno, sino como una producción, al modo del *ethos* griego, de elecciones propias a través de las cuales podamos hacer de nosotros mismos algo distinto. Y ese hacer algo distinto de la forma *sujeto* implica constituirse como resistencia al poder: unan subjetividad resistente. Es por ello por lo que, ahora, podemos definir un segundo momento del cuidado de sí: “Cuidar de uno mismo es darse reglas para el

compromiso político” (Gros, 2002:11). Cuidar de sí es, en su momento político, la expresión ética de la opción política por la resistencia, consistente en la conformación de una subjetividad con arreglo al principio de gubernamentalidad de sí que se sucede de la lectura foucaultiana de la ilustración. Ética, pues, que queda ligada al presente, en tanto darse reglas a sí mismo para constituirse como una subjetividad a la contra del poder pasa por establecer el momento presente como marco desde el cual cobran sentido las reglas propias.

En el fondo, solamente hay resistencia posible y última al poder en una reinención de la relación con uno mismo. La pregunta ¿quiénes somos? es una cuestión cristiana. La pregunta griega rescatada por Foucault es otra. No « quienes somos », sino « qué debemos hacer de nosotros mismos ». Es como si Foucault, guiñando el ojo en un estallido de risa, nos sugiriese: he releído a los Griegos, la revolución será ética (Gros, 2002: 13)

Este momento político de la propuesta ética foucaultiana queda expresado a través del análisis de la parresía, del *franc parler*, de la libertad de palabra. Si las artes de la existencia proveían al sujeto de una verdad que no le ligaba al poder, sino a una experiencia de sí politizada por la resistencia, la parresía supondrá un análisis de este tipo de verdad *resistente* en la cual se contienen los lazos políticos de la ética foucaultiana, su implicación en lo público.

Parresía: derecho de tomar la palabra para intervenir en los asuntos de la ciudad. Era necesario tener un derecho de nacimiento (ciudadanía). En el exilio, no se tenía derecho a hablar. Esta parresía se puede perder si caemos en el deshonor. La parresía es un derecho y un privilegio propio de un ciudadano honorable que le da acceso a la vida pública. Era un derecho que debía conservarse a cualquier precio (Foucault, 1984).

De hecho, la *parresía*, en una de sus formas más perfectas, fue sinónimo del ejercicio de la palabra en el *ágora*. Sócrates, de nuevo, es el ejemplo de un hablar franco que no conoce restricciones, que se nos presenta como libertad de palabra absoluta y que se levanta contra las relaciones de poder. La parresía es un tipo de actividad verbal en la cual quien habla mantiene una relación específica con la verdad que tiene que ver con el coraje y con el riesgo. Con el coraje, pues es necesario poseer coraje para decir una verdad que siempre implica riesgo puesto que la parresía aparece en aquellos momentos en los que la verdad se constituye como resistente, como opuesta a una verdad establecida cuya transgresión conlleva riesgos claros y evidentes, como el caso de Sócrates. Por otro lado, la parresía depende de un otro, está abierta a lo público, pretendiendo de superar el posible individualismo del cuidado de sí en su momento estético a través de la politización de la dimensión ética. Esta politización de la parresía, correlativa a la politización de la experiencia que venimos marcando, se expresa a través de tres momentos principales en la caracterización misma del decir-verdad: la crítica y el riesgo, el presente o *kairós*, y la ejemplaridad. A través de estos momentos se va a desplegar el concepto de

parresía, en su relación con el cuidado de sí, constituyendo la posibilidad de una propuesta ética que supera el mero individualismo, la mera estetización de la existencia, proyectando la posibilidad de una ética fundada en la constitución de sí como compromiso político por la resistencia. En primer lugar, debemos atender al carácter crítico de la parresía. La parresía es un tipo de verdad o, más exactamente, un tipo de relación del sujeto con la verdad que, además de coraje y riesgo, supone necesariamente la existencia de una crítica.

La parresía es una forma de crítica, tanto hacia otro como hacia uno mismo, pero siempre en una situación donde el que habla o quien confiesa está en una posición de inferioridad con respecto a su interlocutor. El parresiasta tiene siempre menos poder que aquel a quien le habla. La parresía viene de 'abajo', por decirlo así, y se dirige hacia 'arriba'. Es por eso que en la antigua Grecia no se diría que un maestro o un padre que critique a un niño usaran la parresía. Pero cuando un filósofo critica a un tirano, cuando un ciudadano critica a la mayoría, cuando un alumno critica a su maestro, entonces tales hablantes pueden estar usando la parresía (Foucault, 2003b: 271).

La crítica de la parresía siempre debe estar proyectada contra una situación de poder, siempre debe optar por una opción de resistencia (Lópiz, 2010: 45). Si la filosofía, según Foucault, jamás debía depender de una opción política establecida, con la parresía ocurre lo mismo. La parresía define una propuesta ética que se constituye como crítica desde posiciones de inferioridad, esto es, de resistencia. Es por ello por lo que se precisa coraje, es por ello por lo que entraña un riesgo su utilización, porque se nos aparece como un desafío a las posiciones que mantienen una superioridad de fuerza, de saber, de poder. Sin embargo, la crítica de la parresía no es una crítica constante, obcecada a las verdades que mantienen una superioridad de algún tipo. Es una crítica anclada en una situación, en el presente. La parresía, en tanto hablar franco, requiere un auditorio, requiere un otro que acoja esta verdad peligrosa y crítica. Es la vertiente pública de la parresía, la necesidad de abrirse a un otro que comprenda este hablar franco, que, como el tábano socrático, se encargue de cuidar de los otros mostrando que el cuidar de sí trasciende la mera individualidad ya que implica un mostrar a los otros. Este mostrar a través del hablar franco, de la parresía, no es un mostrar de cualquier cosa. Está implicado en una situación concreta, en un *kairós*: "La ocasión, que es exactamente la situación recíproca de los individuos y el momento que se escoge para decir esa verdad" (Foucault, 2001: 360). En definitiva, la parresía se incardina en el presente, es una verdad que compete al aquí y el ahora, que precisa de un análisis de la relación de los individuos, las verdades y lo público para poder mostrar la verdad acerca de una cuestión pública y presente. No sólo se lanza una flecha al corazón del presente, sino que la parresía implica también el sueño de una proyección comunitaria. Se trata de afianzar un compromiso con el que escucha, con el que presta oído a la parresía, establecer un tipo de relación con la verdad y con el otro que proyecte la

posibilidad de una comunidad de resistencia, de oposición a las verdades del poder, de asunción del riesgo y del coraje precisos para darse reglas a sí mismo de compromiso político. En definitiva, constituir subjetividades resistentes, que se despliegan como existencias artísticas comprometidas políticamente con el presente a través de un tipo de relación con las propias verdades que requiere coraje e implica riesgo. Y que, necesariamente, posee una vertiente política que establecerá una conexión necesaria entre ética y política: “La noción de parresía es ante todo y fundamentalmente una noción política” (Foucault, 2010: 26) en la que se ponen en juego tanto las prácticas de gobierno como las técnicas de sí encaminadas a constituirse como sujeto.

HACIA UNA ÉTICA DE LA RESISTENCIA

De este modo, la última formulación de la noción de transgresión y del compromiso por la resistencia vendrá dada por la propuesta de una ética agonística, enfrentada a la tensión de las relaciones de poder², que busca un lugar para autoconstituirse como una resistencia no encerrada en lo individual, abierto a lo público y, en última instancia, al sueño comunitario de una resistencia común (Foucault, 2012). Es por ello por lo que la última característica de la parresía trata de unir el momento estético y el momento político, a través de la ejemplaridad de la propia vida (Dávila, 2011: 296). Recordemos que Foucault recurría a los *exempla* literarios, a las apariciones de individuos anormales, extraordinarios, que con el testimonio de su propia vida ponían en cuestión todo el entramado de normalización. Se trataba de ejemplos límite, de vidas que abismadas en la exterioridad de la locura o la criminalidad absoluta cuestionaban el mismo trazo liminar que definía la normalidad. Acontecimientos que cortocircuitaban la linealidad de nuestra historia, de la historia de nuestro presente. Ahora, al analizar la parresía, Foucault retoma estos *exempla*, vinculándolos al tema del cuidado de sí, encontrando, así, en ciertos tipos de existencias singulares, ejemplos de un arte de vivir cuya coherencia entre el decir verdad y el hacer procura la fundamentación ética que une el momento estético y el político con vistas a la constitución de una resistencia. Sócrates es, de nuevo, el ejemplo de ello. Un Sócrates cuyas verdades vienen avaladas por sus actos, no por criterios epistemológicos o de saber. Así, en la coherencia entre el arte de la existencia y el arte del decir, entre la estética de la existencia y la política de la existencia, Foucault encuentra el lugar último desde donde establecer la posibilidad de una moral de la resistencia. Moral definida por la coherencia entre decires y haceres, desarrollada a través de una ética política y estética. En la búsqueda de tales

² A este respecto, cabe destacar las investigaciones que tratan la relación entre la ética foucaultiana, su concepción de bio-poder y sus análisis del neo-liberalismo, que no podemos tratar en este texto. Para ello ver López Álvarez (2010) y Castro (2009).

ejemplos, de tal coherencia, Foucault analiza las artes de existencia helenísticas, griegas, latinas, estoicas, cínicas y pre-cristianas. Sin embargo, es en los cínicos (Gros, 2003:164) dónde, en la última parte de su curso de 1984, Foucault encontrará el coraje de la provocación unido a la coherencia con el arte de vivir que suponga una plena coherencia y le permita evocar la posibilidad de una subjetividad resistente y una moral de la resistencia. Una ética, en fin, basada en una práctica de la verdad que, al mismo tiempo, deviene una práctica de sí fundada en el coraje y el riesgo de decir la verdad del presente, orientada a constituir públicamente una subjetividad política, una experiencia de sí que pase por adecuar lo dicho con lo hecho, por la posibilidad de ser de otro modo, de no ser gobernados, de actuar conforme a ello. Lo que parece decirnos Foucault en la última parte de su obra, con cierto aire trágico, es que sólo en la coherencia de vida y pensamiento es posible desarrollar una ética de la resistencia que pase no por decir y pensar lo que hacemos, sino de hacer lo que podemos decir o pensar, de experimentar lo posible:

La forma del sujeto que aquí se destaca nos es ni la del sujeto del cogito ni la del sujeto trascendental, sino la del sujeto de la experiencia. No se trata de la experiencia que se define a través del movimiento que realiza la propia conciencia consigo misma; tampoco de la determinada únicamente por el posible conocimiento teórico de lo que es, sino de la experiencia en la que se expresa la apertura principal de la forma del sujeto. El sujeto se constituye a través de la experiencia y se forma en prácticas. [...] La experiencia permite, en definitiva, una alteración, una transformación de la relación que mantenemos con nosotros mismos y con nuestro universo cultural (Schimid, 2002: 217).

Una ética trágica debido al riesgo y la enjundia de la tarea crítica, una ética resistente que se funda en la transformación política del presente a través de la transformación de nosotros mismos, de nuestras relaciones con nosotros mismos, con nuestras verdades y con el prójimo y que poseerá su desarrollo práctico en el modelo de intelectual que Foucault nos propondrá como derivación de su propuesta ética de la resistencia, ejemplificado magistralmente en la labor anónima y específica del Grupo de Información de Prisiones. Modelo de intelectual que se establecerá bajo el amparo de una política de la experiencia, el último modo de pensar y hacer de otro modo, de poner en práctica la propia libertad en el aquí y el ahora, de mantener, pese a todo, una coherencia y empeñarse en esa tarea trágica y desmesurada que es la de perseguir al poder en su ejercicio –aún cuando éste sea ejercido sobre uno mismo.

EL PROBLEMA DEL PRESENTE

Podríamos decir que una de las tareas ante las cuales nos emplaza Foucault es la de desdecirnos. Concretamente, la de perseguir el poder en su ejercicio sobre nosotros mismos. Dejar de ser eso que somos no será sino llevar a cabo una tarea ética y política de des-subjetivación. Esta des-subjetivación responde a la preocupación foucaultiana por la investigación del territorio de la subjetividad, primero en la patrística cristiana, después en los estoicos y, finalmente, en sus últimos estudios sobre los cínicos. Dicha preocupación se escancia a lo largo de los tres – y un cuarto inédito- volúmenes de su *Historie de la sexualidad* y de sus últimos cursos del *Collège de France*. A lo largo de este decurso, la primera nota en común que podemos observar es el cambio radical en torno a la noción de resistencia: ya no se trata de resistir al poder en su ejercicio, sino de fabricar una suerte de máquina de disidencia compleja llamada subjetividad, cuyo principal objetivo será el de ser de otro modo. La segunda nota común es el ligero desplazamiento de la línea de trabajo de Foucault, a través del cual intenta integrar sus estudios sobre el saber, el poder y la subjetividad en una tarea común que será la de realizar una historia crítica de las experiencias:

Sustituir la historia de los conocimientos por el análisis histórico de las formas de veridicción, sustituir la historia de las dominaciones por el análisis histórico de los procedimientos de gubernamentalidad y sustituir la teoría del sujeto o la historia de la subjetividad por el análisis histórico de la pragmática de sí y las formas adoptadas por ella; ésas eran las diferentes vías de acceso a través de las cuales intenté circunscribir un poco la posibilidad de una historia de lo que podríamos llamar “experiencias”. Experiencias de la locura, experiencia de la enfermedad, experiencia de la criminalidad y experiencia de la sexualidad, otros tantos focos de experiencias que son, creo, importantes en nuestra cultura (Foucault, 2009: 21-22).

A través de estos dos desplazamientos fundamentales, Foucault pasa a poner en primer plano el concepto de experiencia como concepto que otorga a su trabajo una coherencia sólida que, unida a sus análisis y a su metodología, le permitirá esbozar esa tarea filosófica y vital de des-sujeción. Así, establecer la experiencia del presente, entendida ésta como una correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad (Foucault, 2010) pasará por llevar a cabo una ontología crítica que establezca los límites de lo posible – qué sé, qué puedo, qué soy- a través de la escucha de las experiencias no admitidas, proporcionándonos, asimismo, la imagen de nosotros mismos que nos permita ser de otro modo. Mostrar aquellas regiones condenadas al no-saber que trazan los límites de nuestro saber. Aquellas imágenes ocultas de lo prohibido que trazan lo normal. Aquellas imágenes veladas de eso que somos que forjan los límites de nuestro ser aquí y ahora.

Esta tarea ontológica y crítica nos emplaza ante una labor que Foucault, debido a su prematura muerte, apenas pudo esbozar. Podemos servirnos de la coherencia de su trabajo, de sus últimos cursos y entrevistas para intentar reconstruir las líneas maestras de esta didáctica de la disidencia. Si de lo que se trata es de ser de otro modo, deberemos atender a los modos de sujeción habituales para situar las líneas de contestación a los mismos. En líneas generales, podemos distribuir dos grandes modelos de sujeción que pasan por la objetivación del uno mismo. El primer gran modelo de sujeción es el ofrecido por el poder pastoral, concretamente en los estudios que Foucault realiza en una de sus últimas intervenciones – *Mal faire, dire vrai*– sobre los modos de confesión. La confesión como modelo no sólo de sujeción, sino de creación de una subjetividad *objetivada* es uno de los pilares de sus últimas investigaciones. A través de la confesión, el sujeto se convierte en sujeto sujetado a una verdad que no es propia pero que pasa a definirle conformándolo como subjetividad: “La confesión es un acto verbal por el cual el sujeto, en una afirmación sobre lo que es, se une a esta verdad, se sitúa en una relación de dependencia con respecto a otro y modifica al mismo tiempo la relación que tiene consigo mismo” (Foucault, 1981).

No se trata de otra cosa que de la creación de un alma. El alma es conformada a través de disciplinas del espíritu que, como afirma Foucault en *Mal faire, dire vrai*, comprometen al sujeto con una verdad conformándole una identidad. Si el alma es, entonces, ese conglomerado de verdades objetivadas ante las cuales el uno mismo se compromete forjándose y produciéndose como sujeto, parece evidente, a estas alturas, que la des-sujeción pase por des-sujetar el alma, desgarrar el alma. Pero no hay alma sin cuerpo, como bien entrevió Foucault en su *Vigilar y Castigar*. El alma es la conjunción de las disciplinas del espíritu junto con las del cuerpo, un trabajo de gobierno tanto teórico como práctico. La confesión viene acompañada de toda una batería de disciplinas del cuerpo orientadas a rehacerlo, a conformarlo, a diseñarlo de acuerdo con esa nueva subjetividad que va a ser producida. Así, no sólo se tratará de desgarrar la propia alma haciendo saltar las verdades a través de las cuales nos reconocemos en el espejo, sino que la labor pasará también por deshacer ese cuerpo que reconocemos como propio.

Desgarrar el alma y deshacer el cuerpo. Quizás sea ése el lugar hacia la cual pudiera haber apuntado Foucault en sus últimos escritos. Y el modelo de desgarrar del alma y de cuerpo deshecho también hubieran podido ser Nietzsche y Artaud, Holderlin y Van Gogh, Sade y Masoch. Pero Foucault juzgó conveniente buscar el modelo de las luchas por la des-sujeción en los *exempla* que no ofrecieron algunos hombres anteriores a la época cristiana que con su libertad extrema dejaron escrito el modo de no dejarse gobernar y de gobernarse de otro modo (Castro, 2011: 210-242). Y, en el límite de la búsqueda, un momento antes de perder el aliento entre entrevistas y correcciones al volumen *Las confesiones de la carne*, Foucault encontró

una suerte de parada final en la fotografía fija del rostro de Diógenes. Diógenes el perro como modelo de la absoluta libertad de gobernarse, los Cínicos como *exempla* que nos ofrezca las claves sobre el necesario desgarramiento de nuestra alma y el necesario deshacerse de nuestro cuerpo. Uniendo el ejercicio de la propia libertad con la libertad de palabra, Foucault encontró un modo de enunciación que, sin duda, correspondía a un alma desgarrada y, por lo tanto, desgobernada. Y es allí, entre esa libertad de palabra –*parresía*– y el necesario desgarramiento del alma y el cuerpo donde se nos aparece el lugar de llegada que la obra de Foucault parece querer interpelar: la propia interioridad. El lugar vacío de la brecha de sí mismo, el espacio en el cual se libra la batalla por la subjetividad. Y es en la frontera de esa interioridad en la cual podemos encontrar uno de los numerosos modos de enunciación de la obra foucaultiana, ése que pasa por marcar, a través de un análisis ontológico y crítico, aquellas experiencias – de conocimiento, de normatividad y de gubernamentalidad (Vázquez, 2009)– que nos constituyen como sujetos a partir de otras experiencias como la locura que, al contrario, no nos constituyen porque establecen los límites de nuestra cultura, de nuestro aquí y nuestro ahora. Pero, sin embargo, funcionan como experiencias fundamentales en nuestra propia destrucción, abriéndonos así camino hacia la posibilidad de forjar un nosotros mismos diferente a partir del desgarramiento del alma y del cuerpo. Ésa podría ser la tarea de fondo de una labor intelectual que une el impulso crítico kantiano y el derribo de ídolos nietzscheano en su obstinación por fijar para siempre como oxímoron el pensar de otro modo, el ser de otro modo. Esta tarea intelectual, empeñada en ser de otro modo uniendo el impulso crítico kantiano – análisis de las condiciones de posibilidad del presente– y el nietzscheano – derribo de ídolos– nos llevará hacia una politización del pensamiento y, por extensión, hacia una politización ética del uno mismo fruto de la contraposición experiencial entre poder y resistencia que anteriormente hemos desarrollado. Sin embargo, la opción foucaultiana por este intelectual resistente nos plantea problemas cuando la intentamos trasladar al aquí y al ahora, a nuestros tiempos y a nuestras subjetividades.

Esta politización del uno mismo foucaultiana quizás debería reconfigurarse para adaptarse a unos nuevos tiempos en los que poder se identifica con democracia y toda resistencia es excluida del espacio público. Esta puesta al servicio de la resistencia, suponía el giro de numerosos presupuestos filosófico-políticos, epistemológicos y antropológicos que cobran densidad ontológica en el llamado pensamiento del 68. En la medida en que, a partir de los años 80, tales densidades ontológicas son reabsorbidas y comienzan a trabajar para ese poder que se había tratado de perseguir, la posición de ese intelectual que sigue empeñado no en construir una ciudad ideal, sino en desenmascarar las dominaciones que se esconden tras los rostros más insospechados, se vuelve tremendamente problemática. Es expulsado del espacio público, es privado de la capacidad de donar

su voz, es obligado a habitar en el lugar brumoso e inquieto de la precariedad teórica y práctica. De tal modo que los cambios producidos en la figura del intelectual hace más de cuarenta años que propiciaron experiencias ejemplares como Vincennes o tantas otras obligan, para propiciar la posibilidad de seguir estando a la altura de los acontecimientos, a fundirse en el anonimato de las luchas. Para ello, se sigue requiriendo el análisis del presente, establecer sus condiciones de posibilidad a la hora de contribuir a las luchas, pero no con el objetivo de ofrecer una salida pública a las mismas, no con el objetivo de reintegrarlas en lo mismo con la esperanza de que estallen el orden, sino, en cambio, con el objetivo de fundirse con las mismas habitando esa región liminar entre lo público y lo privado que es la disidencia. Quizás la última lección que nos da nuestro presente sea estar a la altura del mismo, enfrentándonos a la necesidad de que el intelectual específico se funda en la lucha misma, que deje de ser un actor privilegiado y se convierta en uno de esos rostros anónimos de las numerosas sublevaciones a pesar de que éstas sean juzgadas como inútiles. O, precisamente, por eso mismo.

BIBLIOGRAFÍA

- ARRIBAS, S., CANO, G., UGARTE, J. (eds.). (2010). *Hacer vivir, dejar morir*, Madrid: CSIC.
- CAMPILLO, Antonio. (2001). *La invención del sujeto*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- CANO, German. (2011). *Foucault en la encrucijada biopolítica del 68*, en Castro, Fortanet (eds.)
- CASTRO, R. (2008). *Foucault y el cuidado de la libertad*. Santiago de Chile: LOM.
- CASTRO, R., FORTANET, J. (eds.). (2011). *Foucault desconocido*. Murcia: Editum.
- DÁVILA, Jorge. (2011). *De furia y cautela* en Castro, Fortanet (eds.)
- FOUCAULT, Michel. (1981). *Mal faire dire vrai*. Paris: Archivo del IMEC.
- (1983). *Discussion with Foucault*. Berkeley: Archivo del IMEC.
- (1996). *Dits et Écrits, vol. IV*. Paris : Gallimard.
- (2001). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Akal.
- (2003a). *Historia de la sexualidad. Tomo II*. Buenos Aires: Ed. Siglo XXI.
- (2003b). *Coraje y verdad*. Buenos Aires: Ed. Suramericana.
- (2009). *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires: FCE.
- (2010). *El coraje de la verdad*, Buenos Aires: FCE.
- (2012). *Du gouvernement des vivants*, Paris: Gallimard.

- FORTANET, Joaquín. (2010). Foucault y Rorty: presente, resistencia y deserción, Zaragoza: Univ. Zaragoza.
- GROS, Frédéric. (2002). *Foucault, le courage de la vérité*. Paris: PUF.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, Pablo. (2010). "Biopolítica, liberalismo y neoliberalismo: acción política y gestión de la vida en el último Foucault", en ARRIBAS, CANO, UGARTE (2010)
- LÓPIZ, Pablo. (2011). *Michel Foucault, pensar es resistir*. Tenerife: Ed. Idea.
- MORENO PESTAÑA, Jose Luis. (2011). *Foucault y la política*, Madrid : Tierra de nadie ed.
- MOREY, Miguel. (1999). *Introducción en Foucault, Entre filosofía y literatura*. Barcelona: Paidós.
- MUGUERZA, Javier. (1995). *Desde la perplejidad*. Madrid: FCE.
- REVEL, Judith. (2005). *Expériences de la pensée: Michel Foucault*, Paris: Bordas.
- RODRIGUEZ, José Luis. (2006). *Crítica de la razón posmoderna*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- SCHIMD, Wilhelm. (2002). *Hacia un nuevo arte de vivir*. Valencia: Pre-textos.
- VÁZQUEZ, Francisco. (2009). *La invención del racismo*. Madrid: Akal.