

Biopolítica y tecnologías del yo para una contrahistoria de la educación

Carlos López Gutiérrez
Feducaria-Asturias

FOUCAULT, M. (2008). *Seguridad, territorio y población. Curso del Collège de France (1977-1978)*. Traducción de Horacio Pons. Madrid: Akal. 413 pp.

FOUCAULT, M. (2009). *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*. Traducción de Horacio Pons. Madrid: Akal. 350 pp.

El itinerario intelectual de Foucault puede dividirse en tres grandes etapas. Una primera, desde 1961 a 1969, dedicada a los asuntos del saber, con textos como *Historia de la locura, Las palabras y las cosas, Arqueología del saber*; una segunda, entre 1969 y 1978, cuya preocupación dominante es la genealogía del poder, en que escribe *El orden de los discursos, Nietzsche, la genealogía y la historia, Vigilar y castigar y Voluntad de saber*, volumen primero de su *Historia de la sexualidad*; y una tercera etapa, desde 1978 hasta su muerte en 1984, centrada en el estudio de la subjetividad y de los dispositivos (gubernamentalidad y otros) que la conforman. En esta fase escribe textos como los aquí reseñados -*Seguridad, territorio y población y Nacimiento de la biopolítica*-, y otros como *El uso de los placeres y El cuidado de sí*, con los que cierra la *Historia de la sexualidad*, además de *La hermenéutica del sujeto*, texto central dentro de su plan de trabajo sobre la subjetivización. Aunque esta clasificación ajustada al parámetro cronológico resulta cómoda, no parece menos cierto que según el criterio de Morey no habría una ruptura sustancial entre algunos procedimientos de su traba-

jo, como la arqueología, la genealogía y la hermenéutica de sí (saber, poder y sujeto) porque para este experto “los procedimientos metódicos se engloban en círculos cada vez más amplios, pero no se sustituyen en absoluto” (Foucault, 1990, p. 16). Sea como fuere, interesa subrayar que Foucault llega a manifestar que “no es, pues, el poder, sino el sujeto lo que constituye el tema general de mis investigaciones”, afirmación que a lo largo de estas tres fases va configurando un giro radical, construido sobre crisis personales, según estimación de Deleuze (2007)¹, que conduce su trabajo en torno a la subjetivación y a la ontología de nosotros mismos, partiendo de la ciudad griega, que es para Foucault el primer lugar de invención de la subjetividad desde la práctica de la “ocupación de uno mismo” (el “*epimeleia heautou*”) o del “*cura sui*” elitista romano, distinto y distante del “*conócete a ti mismo*” delfico.

Este giro resulta crecientemente más relevante para lo que nos interesa en la educación; por una parte, porque le permite abordar la ontología de sí, no desde un plan metafísico previamente concebido, sino desde fuera de la ontología misma, desde las realidades de lo nuevo, definido por lo social, económico, histórico, etc.; por otra parte, según reflexiona Deleuze (ob. cit., p. 309)², porque el gran hallazgo de los dispositivos de subjetivación por parte de Foucault, lo sitúa en la esfera de Spinoza y Nietzsche para quienes los modos de existencia sólo eran pensables desde la pura y dura inmanencia; finalmente, porque estos dispositivos se componen de líneas de existencia, de sedimentación, pero también de fuga, de

¹ Cfr. artículo 11, “Deseo y placer” (escrito en 1977) y artículo 50, “¿Qué es un dispositivo?” (escrito en 1988).

² El artículo “¿Qué es un dispositivo?” fue la última intervención pública de Deleuze en el congreso de enero de 1988 dedicado a Foucault.

resistencia, de creatividad que dan lugar a ensamblajes específicos (*agencements*, dice Deleuze), pero en todo caso al margen de una "Razón", definida al modo habermasiano. Sólo con una óptica de este tipo es posible afrontar la mirada de los dispositivos que nos conforman en la sociedad actual.

Un ejemplo evidente es la propia presencia de Foucault en el cruce de líneas originado por la explosión del 68, con la oleada del feminismo contra el patriarcado, el descubrimiento etnológico de los "otros", la emergencia de las sensibilidades ecológicas, la crisis del estalinismo... fenómenos que provocaron un diluvio de ideas que desbordó a las filosofías académicas (se habló de la "muerte de la filosofía", "muerte del hombre"... fuentes, según autores, de la condición postmoderna) y que pusieron en cuestión resortes fundamentales de control de las instituciones disciplinarias del capitalismo avanzado (sanidad, cárcel, educación, policía, ejército, etc.) contra las que Foucault, desde un pensamiento alternativo, "un pensamiento otro", ridiculizó la racionalidad filosófica y certificó la iniquidad de todo discurso que no sirva para denunciar las formas de dominación. Usa dos procedimientos a la par, la arqueología y la genealogía para desarrollar la arquitectónica de la problematización, concepto central en su trabajo con el que quiere "analizar, no los comportamientos, ni las ideas, no las sociedades ni sus ideologías, sino las problematizaciones a través de las cuales el ser se da como una realidad que puede y deber ser pensada por sí misma y las prácticas a partir de las cuales se forma"³.

Se comprende así que desde esta mirada su reflexión filosófica no quiera exponer una teoría redonda, unificadora del todo y del ser. Por otra parte, lo histórico para Foucault, especialmente en los textos presentes, resulta ser la materia prima de su trabajo, pero sometido al triple tamiz de la crítica a la historia monumental -por esencialista e idealista-, a la anticuaría -por interesada en las continuidades de lo empírico y falsamente heterogénea- y a la historia crítica -por ocultar el su-

jeto ante el conocimiento sacralizado, como deja establecido en su texto sobre Nietzsche (Foucault, 1980). Digno de tener en cuenta es que en la inicial recepción y difusión de su pensamiento en España por J. Varela y F. Álvarez-Uría (editorial La Piqueta) se ha resalado el nexo del pensamiento foucaultiano con los hechos y catástrofes constitutivas de nuestra contemporaneidad, el capitalismo, el fascismo, cómo fue posible Auschwitz, el estalinismo y el neoliberalismo. Esta recepción global de un pensamiento global ha sorteado las trampas que las ciencias fragmentadas académicamente suelen deslizar contra todo tipo de trabajo interdisciplinar. En efecto, el académico se preguntará si, en sentido estricto, no se trata de un discurso filosófico, ni sociológico, ni histórico, ni pedagógico, ni psicológico, ni económico... ¿no podría ser, entonces, Foucault un amañador, un avasallador de los discursos de otros colegas vecinos y por lo tanto un impostor del pensamiento? Algunas de estas críticas nacidas en las cátedras no son discursos baladés y suelen hacer migas con otras originadas en alguna que otra barricada, por su posición ante la situación de Irán (1978-79) o ante la crítica al uso del terrorismo por el grupo Baader-Meinhof.

Ante todo queremos advertir que los dos textos -*Seguridad, territorio y población* (STP, en adelante) y *Nacimiento de la biopolítica* (NB)- aquí comentados constituyen un díptico de lectura inseparable. En ellos, desde lo micro a lo macro y desde el análisis externo o descentrado de las instituciones, Foucault inicia una larga marcha exploratoria de las prácticas, líneas y dispositivos de subjetivación, teniendo claro que gobernar es mucho más que imponer la soberanía.

En STP desde la crítica radical a los historiadores que han volcado todo su interés en la sobrevaloración del Estado (propio de la "historia monumental"), justifica el análisis externo de las instituciones, dispositivos o mecanismos de poder, para ver de "otra" manera la gramática de cada institución. Éstas sólo se pueden entender si se remiten

³ "Introducción" de J. Varela y A. Álvarez-Uría a la obra de M. Foucault (2006). *Historia de la sexualidad. Vol. 2. El uso de los placeres*, p. 10.

a un orden derivado de un proyecto global social. Así, la cárcel al servicio de la razón de Estado en el mercantilismo pretende segregar, expulsar lo malo de la sociedad, mientras que en el sistema panóptico de Bentham se quiere la recuperación con los mínimos costes, incluso de castigos físicos. La genealogía permite así diferenciar continuidades y discontinuidades, pero insiste en manifestar que no le interesa hacer una teoría general de lo que sea el poder, sino de cómo funciona; que los mecanismos de poder no existen fuera de las relaciones reales, sino en ellas mismas (pedagógicas, económicas, sexuales, etc.); que su análisis no pretende hacer una historia global ni sociológica, ni económica de la sociedad, sino que quiere practicar la "filosofía como política de verdad"; que su análisis no pretende ser literario, ni academicista, sino operativo para contribuir a la filosofía práctica, a la ética y por eso no quiere ofrecer un catecismo imperativo y normativo de ninguna política concreta. Al que quiera luchar le dice: "[...] aquí tiene algunos puntos clave, algunas líneas de fuerza, algunos cerrojos y algunos obstáculos" (STP, p. 15); finalmente advierte, escaldado de las discusiones hipermarxistas en el reflujo del mayo 68, que este análisis de los mecanismos y de la gubernamentalidad está totalmente al margen de tales discusiones políticas.

Inicia esta "historia de la gubernamentalidad" -piensa que así debería llamarse este curso en lugar de STP- tomando el análisis de la tensión entre seguridad-libertad en el mercantilismo como modelo de normalización de conductas (comerciales, sociales, ideológicas, sanitarias, penales, etc.), que conduce a paradojas insalvables, como el caso de la escasez y carestía de los granos. El mercantilismo no consigue solucionar algo que el liberalismo arreglará de un plumazo mediante la libertad de circulación y de comercio, en suma practicando el *laissez faire*. La lluvia de tratados de gobernación producidos en este umbral del XVI-XVII, tanto en Europa como en España (arbitristas, como Martín G. de Cellorigo y teólogos escolásticos, como Luis

de Molina⁴), están contruidos sobre la esencia de las cosas y no pueden advertir que, no siendo el mercado ya local o interprovincial, sino mundial y abierto, no resiste los argumentos de la *christianitas* cerrada y segura del imperio hispano. Una nueva racionalidad "natural" se establece junto con el nuevo sujeto definido por el interés.

La genealogía de estos procesos le lleva a profundizar en los mecanismos de gobernación que se escapan al control del soberano absoluto del XVI-XVII y en esa operación se retrae a etapas anteriores, hallando en la Edad Media las respuestas al poder político desde el estudio del poder pastoral religioso. Indaga, pues, en las instituciones cristianas, hebreas, romanas, griegas, mesopotámicas, etc. las claves que configuran otra gubernamentalidad, un poder distinto, el poder del rey, del sacerdote... como dirigente, como pastor constante y solícito de la sociedad. Con una auténtica lluvia de textos religiosos, filosóficos y políticos acaba demostrando exhaustivamente la construcción del pastorado cristiano como elemento clave del poder que articula la gobernación de la sociedad cristiana medieval y cuyas resonancias llegan hasta nuestra cultura. En efecto, no sólo se trata de que Cristo es el pastor -como dice San Pablo, "Dios ha traído de entre los muertos al más grande pastor de ovejas, nuestro Señor Jesucristo" (Hebreos, 13, 20)-, sino que este poder pastoral se extiende a sus vicarios jerárquicos, obispos, abades, curas, etc. que tienen así el sagrado deber de "*custodire gregem*" (custodiar el rebaño), "*fovere oves*" (abrigar las ovejas), en expresión de San Cipriano. Este poder pastoral, estructurador del medievo europeo, se organiza para atender a la salvación del alma, pero también para someterse a la ley y al mandamiento, así como a la verdad enseñada por el pastor, en suma, por la Iglesia. Su vertiente monástica más consumada (sobre la que se levantará el modelo jesuítico, sólo que girado hacia lo terrenal, como explicó Weber) es documentada exhaustivamente por Foucault con textos de Juan Casiano, S.

⁴ De Molina (1981), p. 168. Cfr. su tratado *De Iustitia et iure*, donde aparece la teoría del precio justo, publicado entre 1593 (Cuenca) y 1609 (Maguncia).

Juan Crisóstomo, Gregorio Magno, la regla de San Benito y otras muchas referencias.

De cualquier manera "*omnes et singulatim*", todos y cada uno, tanto los seglares como los laicos, son convocados a este camino de salvación a través de un doble mecanismo: la confesión, impuesta al menos una vez al año desde el Concilio de Letrán (1215) y la obediencia ciega en la verdad proclamada por la Iglesia. Esto asegura el sometimiento del individuo a otro individuo que representa el poder pastoral, e incluso la dependencia irreflexiva, como señala Juan Casiano, para los elegidos en la vida monástica, en un proceso que no tiene fin, porque el objetivo de la confesión y la obediencia es ser más obediente hasta la humildad absoluta. No se trata sólo de confesarse, de reprimir y controlar las pasiones (como sucedía entre los griegos que usaban la técnica de la *parresía*, o consejo del amigo), sino de liberarse absolutamente para conseguir la absoluta humildad que concluye en la ausencia de voluntad, de todo deseo, excepto la salvación en Cristo.

La ruptura interna de estos supuestos se produce obviamente por las resistencias desde las herejías medievales (valdenses, beguinas, begardos, husitas, calixtinos, taboritas, anabaptistas, etc.) con todo tipo de posiciones extremistas respecto a la norma. También en la explosión de nuevas formas de racionalidad religiosa en el caso de los alumbrados castellanos -Isabel de la Cruz y otros-, y sobre todo por la gran rebelión de Lutero. A la par, las luchas antipastorales adoptan otras formas que en lo político y en lo cultural conducen a un doble proceso; por una parte, y paradójicamente, señala Foucault, la intensificación de la gubernamentalidad pastoral tanto por los protestantes rigoristas, puritanos, calvinistas, como por la refundación católica por el concilio de Trento y la extensión del modelo perfeccionado de pastoral mediante la *Ratio studiorum* de los jesuitas, situando también a los niños (no a las niñas) (STP, p. 224) en el centro de la nueva gubernamentalidad absolutista. Además de intensivo, el proceso se vuelve extensivo en un movimiento que tensa no sólo los mecanismos internos de control de los súbditos, sino también los externos mediante la escenografía de la ciudad

conventual barroca, la concepción arquitectónica, la cultura del trampantojo o la teatralidad del barroco que resalta la bondad del soberano y su cercanía al súbdito, asuntos estudiados por J. A. Maravall (2007). En resumen, toda la vida del súbdito está perfectamente regulada y autorregulada por la reglamentación total que impone la razón de Estado sobre la que los soberanos van a desarrollar su *arte gubernatoria*, la policía, la higiene de la ciudad (incluso con un alcaide de pobres y un cura de putas), la salud, el incremento de la población, la reglamentación de la economía. A la par, el súbdito estaba confesado (o en su caso controlado por la Inquisición o por mecanismos rigoristas), pero no había contradicción entre Dios y el soberano, ya que Dios gobierna el mundo de un modo general, con las leyes, pero los asuntos de la *res pública* caen del lado de los reglamentos y éstos los hacen los soberanos según la razón de Estado, como Richelieu, quien en sus luchas con el imperio hispano, no ve problemas en sus alianzas con el turco. Estas paradojas explosivas son vistas en textos que recoge Foucault de Maquiavelo, Palazzo, Bacon, Botero, Chemnitz, Naudé, Machon, etc. y confrontadas a la arquitectónica canónica de la gubernamentalidad pastoral medieval sobre la que se ha levantado el imperio romano germánico que se cierra con la paz de Westfalia (1643-48).

Sin embargo, tras la razón de Estado que implosiona como mecanismo de poder, se fragua súbitamente la racionalidad económica del liberalismo que barre con el reglamentismo y el cameralismo. Por eso, la razón de Estado se muda en razón de un grupo social -la "nación" en el caso de la revolución francesa- y la racionalidad científica fuerza una nueva relación, una unión distinta entre poder, saber y subjetivación, de modo que la nueva biopolítica pasa ahora por la apertura "natural" a las fuerzas del mercado. La población ya no es vista en función del peligro de la despoblación que reducía el poder del soberano, sino en función de los salarios y del trabajo; la producción no en función de la escasez, sino de los precios; la policía y control de la ciudad y la educación pasan de la regulación en negativo al respeto en positivo de la libertad, al rusionismo, al higie-

nismo y la salubridad. Sin embargo, el análisis del poder no lo explica todo y por esto Foucault intuye que es preciso profundizar en el estudio de los elementos singulares de la biopolítica del liberalismo sobre la sociedad civil, ya que su axiomática dicta que siempre se gobierna demasiado y es preciso imponer la autorregulación en ausencia de otros elementos posibles de control externo.

El nuevo pliegue de la biopolítica liberal impone el gobierno desde la libertad y el interés del *homo oeconomicus*, que en un primer momento, siglo XVIII, se moverá entre las limitaciones del racionalismo francés, de axiomática débil por su excesivo apego a la razón de Estado (fisiocracia) y la ofensiva exitosa del utilitarismo radical inglés, para el que la nueva racionalidad del liberalismo no puede ser nacional, sino mundial (por supuesto, presupone la colonización), y sobre la que se va a construir la “paz perpetua”. Con estas condiciones previas, el liberalismo despliega su inmensa tarea de producción y destrucción de libertades: desde luego creación del mercado de tierras, de capitales, de tecnologías, de mano de obra, pero al mismo tiempo destrucción, insuflando mecanismos de riesgo, difundiendo la cultura del peligro, extendiendo instrumentos de control y coacción panópticos, generalizando el esclavismo bajo las declaraciones de los derechos del hombre y del ciudadano o ejecutando en la guillotina a Olympia de Gouges por lo mismo.

Pero el camino del liberalismo cambia las rosas en espinas y la paradoja se presenta con la catástrofe, con la crisis y el crack económico y el final del *laissez faire*. Ante ello el liberalismo debe recurrir a la excepción de la planificación como el *New Deal*, el *Welfare*, Keynes, etc. Situación que Foucault resume en el sarcasmo sobre los pactos que firmó la socialdemocracia a propósito de los créditos de guerra: “ahora les pedimos que se hagan matar, pero les prometemos que, hecho eso, conservarán sus empleos hasta el final de sus días” (NB, p. 216).

Este proceso -caída del liberalismo y ascenso del neoliberalismo- es asunto monográfico en *Nacimiento de la biopolítica*. En él, Foucault reflexiona sobre cómo el capitalismo renace de sus cenizas tras la pérdida de legitimidad en el terrible período de guerras

(1914-45). Toma como punto de partida el caso alemán donde todo ha sido arrasado, hasta el propio Estado, de modo que ya no es posible un renacimiento desde la idea de un “estado” integrador, ni tampoco desde la idea del pueblo, del “*volk*”, partero del idealismo pasado. Es lo mismo que ha sucedido en toda Europa arrasada por unos u otros vientos, y que precisa una legitimidad nueva frente a la racionalidad irracional de la sociedad capitalista.

Explica Foucault cómo dos escuelas, la de Friburgo (Eucken, Röpke... y F. Hayek) y la de Frankfurt (Adorno, Horkheimer) se enfrentan en Alemania, tras la vuelta del exilio, desde un punto común weberiano: ya no se trata de las contradicciones del capitalismo, sino de la irracionalidad social, por eso los de Frankfurt quieren definir una racionalidad social capaz de anular la irracionalidad económica, mientras que los de Friburgo quieren recuperar la racionalidad económica para superar la irracionalidad social del capitalismo. Para éstos no es la economía sino el excesivo Estado y sus degeneraciones proteccionistas las causantes de los males.

Los de Friburgo proponen la regulación necesaria del Estado desde fuera de él mismo, es decir, desde las libertades del mercado, descartados ya, por agotados, otros referentes posibles, ideológicos o religiosos. Al margen de que poco después ambas escuelas se enfrentarán en las barricadas del 68 (unos como policías y otros como manifestantes), se sigue de este dilema que el neoliberalismo se establece sobre el triángulo de la competencia, la desigualdad y el monopolio como mecanismos de corrosión del naturalismo ingenuo del *laissez faire* liberal.

La nueva racionalidad neoliberal se traduce, según Foucault, en nueva forma de gobernabilidad que no se construye sobre los tópicos del intercambio, del consumo de masas, cuyas consecuencias estamos tan acostumbrados a lamentar (Sombart, Marcuse y también otros analistas actuales de la sociedad del espectáculo o de la sociedad-parque comercial). No se trata de crear y modelar una racionalidad de buen consumidor, sino de un “ciudadano empresario de sí mismo”, en una palabra, *manager* de su propio capital humano, algo que

será aportación teórica exclusiva del neoliberalismo norteamericano, pero cuya creación es común al neoliberalismo en general, también al alemán (ordoliberalismo). Según Foucault, estos economistas refundadores del capitalismo estiman que los economistas clásicos, Adam Smith, Ricardo e incluso Keynes no habían dado la importancia necesaria al trabajo dentro de las tres fuentes de riqueza, tierra, capital y trabajo. Theodore Schultz, americano y Nobel de Economía en 1979, abre el camino de investigación sobre el capital humano (Schultz, 1985; citado por el traductor de NB), llegando a la conclusión de que la economía ya no es sólo la ciencia de la producción, distribución y consumo, sino del comportamiento humano. Desde esta premisa, el programa neoliberal no va a actuar tan directamente sobre lo económico como sobre el marco irracional o social de la economía: la emigración, la población, la educación, la propiedad, la innovación, la sanidad, la ciudad, la ecología, la arquitectura... serán los ámbitos en los que la biopolítica desplegará sus mecanismos macro y micro. El trabajo pasa a ser no tanto un elemento del intercambio, como una unidad-empresa, cuyo salario es la renta del capital (humano, en este caso) y cuyas inversiones en educación, sanidad, salud, vivienda, seguridad forman parte de los mecanismos de regulación del código biopolítico controlados desde fuera de las leyes del mercado.

Del enfoque de Foucault para nuestra historia del presente parecen evidentes algunas conclusiones desde el momento en que el neoliberalismo metamorfosea en cuestión de comportamiento "cultural" todo lo económico: que el neoliberalismo intensifica el control y la intervención sobre los mecanismos culturales y educativos, campos que considera mecanismos preferentes, tal como hicieron los calvinistas y los jesuitas respecto a la pastoral cristiana medieval; que ante esta ofensiva resurgen resistencias, como, por ejemplo, la singularidad nacional de la cultura francesa, o bien las resistencias del humanismo educativo de raíces variadas (nacionalistas, rusionianas, escolanovistas, platónicas, escolásticas, comunitaristas, educación de la complejidad, etc.), así como resistencias del fundamentalismo

religioso; que en el contexto de la globalización consensuada por los poderes de USA, C.E y China, la presión se hace más notoria sobre las políticas de la comunicación y la educación, imponiendo el modelo externo del mercado para la regulación y evaluación de los sistemas educativos nacionales; que otros mecanismos, como la salud, son realimentados según los intereses del poder biofarmacéutico (mediante la invención de epidemias prefabricadas como la gripe del pollo asiático, la gripe H1N1, etc. etc.) o mediante la inyección modulada de terror real y virtual en los medios de comunicación.

La figura de "empresario de sí", concepto al que llega Foucault tras lecturas y estudios precisos de textos que constituyen la historia de nuestro presente no parece ser desde luego un modelo de partida, sino el proyecto de gubernamentalidad neoliberal sujeto a los vaivenes de las resistencias y de los consensos, cuyo ejemplo palpable puede ser la identidad tecnocrática y ramplona de la LOE española basada en las competencias empresariales, una vez reconvertida la vieja literatura esencialista (educación integral y demás tópicos) en objetivos (aprender a ser, a hacer, a aprender, etc.) de la misión empresarial educativa.

Para completar la visión de Foucault se podría señalar que desde otros parámetros no parece existir incompatibilidad de su reflexión con el avance imparable del individualismo de la "sociedad de los individuos", incluso asalariados, tal como ha reflejado R. Sennett (2000) en *La corrosión del carácter*, a propósito de la crisis de los directivos de IBM en el final de los 70, o de la reflexión de R. Castel sobre la metamorfosis social, porque los asalariados son convocados a la autogestión feliz de sus competencias y a la autoformación permanente, aunque no les guste.

Sin embargo, ante la deriva individualista, Foucault no propone subirse a ella, sino encauzarla con técnicas de sí que desborden tal enfoque para buscar el cuerpo a cuerpo con las fuerzas de la acción biopolítica de la gubernamentalidad. Sociogénesis y psicogénesis de los fenómenos sociales y resistencia y creación, como dice Deleuze, son los dos planos y líneas que van plegando las estructuras, el sentido y la dimensión social de su pensamiento, aspecto éste que suele ser certe-

ramente valorado por estudiosos ya clásicos de Foucault, como J. Varela y F. Álvarez-Uría (vid. en Foucault, 2006) o Vázquez García (1997, 2005 y 2009), o por estudiosos destacados de problemas médicos y científicos como Rafael Huertas (2008) o Guillermo Rendueles (2004), que desde una posición crítica aportan reflexiones centrales en la herencia de este pensamiento crítico. Sin embargo, otras lecturas sobre Foucault parecen interesadas en reconducirlo al redil filosófico (metafísico⁵) haciendo hincapié en que lo sustancial es el hilo estético que enhebra la pluralidad de estilos o modos de vida descritos en Foucault.

En la etapa final de su proyecto inacabado, Foucault quiere dar salida a algunos temas esbozados en los textos aquí reseñados en torno a la subjetividad, a las tecnologías del yo. Para ello vuelve a las fuentes grecorromanas con la intención de explorar en Séneca, Marco Aurelio, Epicteto y otros muchos autores estoicos, epicúreos y cínicos un régimen de relación del sujeto con la verdad para indagar la posibilidad de un sujeto que no sea sujetado, sino subjetivado desde sí mismo y desde los otros. De los hallazgos de la etapa final antes de su muerte en 1984 nacen los textos sobre “la hermenéutica del sujeto”, “el gobierno de sí y de los otros” (curso de 1982-83), “el gobierno de sí y de los otros: el valor de la verdad”, así como muchas conferencias especialmente en Estados Unidos.

Todo parece probar que al enfoque foucaultiano no se le puede exigir una solvencia cronológica al modo de historiador oficial, ni un marco de periodizaciones según la plantilla de los modos de producción marxista, ni, por supuesto, según los ciclos cortos ajustados al esquema político, como suelen resolver los historiadores de la educación o incluso Vázquez García (cfr. 2009, p. 16), que en su esquema sobre el nacimiento de la biopolítica en España desde 1600 a 1940 llega a proponer seis períodos, incluyendo una fase inconsistente de diez años (1975-85), denominada biopolítica “social”. Aunque cualquier periodización pueda ser caprichosa, de la lectura de estos textos cabe

deducir un esquema de prácticas integrado por cinco grandes articulaciones de la gubernamentalidad, de las que extrae su reflexión sobre la subjetivación y las tecnologías del yo. Éstas son la biopolítica grecorromana, la pastoral cristiana (IV al XVI), la biopolítica de la razón de Estado (absolutismo, XVI-XVII), la biopolítica liberal (XVIII y XIX) y finalmente la neoliberal (desde 1945).

REFERENCIAS

- DE MOLINA, L. (1981). *La teoría del justo precio*. Madrid: Editora Nacional.
- DELEUZE, G. (2007). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-textos.
- FOUCAULT, M. (1980). *Microfísica del poder. Nietzsche, la genealogía, la historia*. Madrid: La Piqueta.
- FOUCAULT, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos*. Introducción de Miguel Morey. Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. Prólogo de Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Introducción de Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (2006). *Historia de la sexualidad. Vol. 2. El uso de los placeres*. Introducción de J. Varela y A. Álvarez-Uría. Madrid: Siglo XXI.
- HUERTAS, R. (2008). *Los laboratorios de la norma. Medicina y regulación social en el Estado liberal*. Barcelona: Octaedro-Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- MARAVALL, J. A. (2007). *La cultura del barroco*. Barcelona: Ariel (1ª ed. 1975).
- RENDUELES, G. (2004). *Egotatría*. Oviedo: KRK.
- SENNETT, R. (200). *La corrosión del carácter*. Barcelona: Anagrama.
- VÁZQUEZ GARCÍA, F. (1997). *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)*. Madrid: Akal.
- VÁZQUEZ GARCÍA, F. (2005). *Foucault, la historia como crítica de la razón*. Barcelona: Montesinos.
- VÁZQUEZ GARCÍA, F. (2009). *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España 1600-1940*. Madrid: Akal.

⁵ Cfr. “Prólogo” de A. Gabilondo a *Estética, ética y hermenéutica* (Foucault, 1999), p. 27, así como la “Introducción” del mismo autor a *Discurso y verdad en la antigua Grecia* (Foucault, 2004).