

PODER Y SABER
(La Micropolítica Foucaultiana y la Práctica Escolar)

KNOWLEDGE AND POWER
(The micropolicy Foucault's and the school practice)

TEÓFILO RODRÍGUEZ NEIRA

Universidad de Oviedo. Departamento de Ciencias de la Educación. Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación. Aniceto Sela, s/n., 33005 Oviedo.

RESUMEN

El problema de la relación entre conocimiento y poder es la clave del pensamiento de Foucault y de las interpretaciones que de la escuela se hacen a partir de esa relación. Este trabajo resume la estructura básica de sus planteamientos y la forma en que se desarrollan «las tecnologías del yo». Los límites epistemológicos nacen de la heterogeneidad en la que se desarrollan la racionalidad política y la racionalidad científica, de su difícil reducción y de su mutua contraposición.

SUMMARY

The key to Foucault's theory lies on the problem of the relationship between knowledge and power and on the interpretations that are made of the school from that relationship. This work is a summary of the basic structures of his approaches and of how they come to develop «The Technology of Ego». The epistemologic boundaries sprang from the heterogeneity in which the political and the scientific rationality are developed, from their difficult reduction and from their mutual comparison.

Michel Foucault es uno de los pensadores más inquietantes de las últimas décadas. Su postura crítica ha descendido hasta las prácticas educativas, hasta la escuela, y ha terminado produciendo una corriente analítica que pretende desmascarar «los conflictos, antagonismos y contradicciones» que asedian los sistemas de enseñanza y aprisionan a los sujetos humanos en vías de desarrollo y formación. El saber y el poder se cruzan en las instituciones escolares, y plantean interacciones e implicaciones que destruyen todas las posibilidades que, tradicionalmente, se viene atribuyendo al humanismo histórico. Los mecanismos de enderezamiento de la conducta están legitimados y promovidos por prácticas de poder, que convierten la relación pedagógica en un nudo de confrontaciones políticas. (Varela: 1989, 41 y ss.; Ball: 1993, 155 y ss.; Marshall: 1993, 15 y ss.; etc.).

LOS TEMAS DE FOUCAULT

Desde el año 1954, fecha en la que se publicó la obra *Maladie mentale et personnalité*, hasta los últimos escritos: *Histoire de la Sexualité*, Vol. 3º, *Le Souce de Soi*, 1984, y *La pensée du dehors*, 1986, parece que la preocupación principal de Foucault es el estudio de los asuntos oscuros de la sociedad, las cuestiones sórdidas de la humanidad, el lado inconfesable y oculto de los procesos colectivos e históricos. Las cárceles, los manicomios, los centros de reclusión, las instituciones de control, el crimen, los delitos, la locura, la «vida de los hombres infames», los castigos, la sexualidad, la represión, el error, el engaño, las «insidias del poder», etc., son los temas que Foucault saca a la luz y trata de descifrar minuciosamente. Son materias recurrentes de sus análisis instrumentalizados a través de una erudición impresionante. Sin embargo, tras estas prácticas y hechos, tras los desgajados y separados del orden social, hay un problema de fondo que preocupa a Foucault y que ha interesado al pensamiento crítico durante el último siglo. Es el problema del yo, de la identidad personal, del sujeto, del poder político y del saber. Y lo peculiar de la formulación que ahora se hace consiste en ver estas realidades como fenómenos mutuamente implicados y en permanente intersección. Así lo confesaba expresamente Michel Foucault en una entrevista, realizada el 25 de octubre de 1982, con motivo de unas conferencias suyas en la Universidad de Vermont: «*Lo que he estudiado han sido tres problemas tradicionales: 1) ¿Cuáles son las relaciones que tenemos con la verdad a través del conocimiento científico, con esos 'juegos de verdad' que son tan impresionantes en la civilización y en los cuales somos, a la vez, sujeto y objeto?; 2) ¿Cuáles son las relaciones que entablamos con los demás a través de esas extrañas estrategias y relaciones de poder?; y 3) ¿Cuáles son las relaciones entre verdad, poder e individuo?*»

Me gustaría acabar todo esto con una pregunta: ¿qué podría ser más clásico que estas preguntas y más sistemático que la evolución a través de las preguntas uno, dos y tres, y vuelta a la primera? Me encuentro justamente en este punto. (Foucault: 1991, 150).

Las tres dimensiones de la ontología foucaultiana, de las que habla Morey, recogen estos mismos ejes de referencia: La primera trata de las relaciones que el

hombre mantiene con la verdad en cuanto que esas relaciones nos constituyen como sujetos de conocimiento; la segunda descifra las relaciones con el poder, relaciones «que nos constituyen como sujetos actuando sobre los demás»; la tercera se centra sobre la relación ética «por medio de la cual nos constituimos como sujetos de acción moral». (Morey: 1991, 25).

La construcción histórica del sujeto y del individuo, en sus distintos niveles, pasa a ser motivo de una ontología para la que el ser del hombre se convierte en el ente histórico que es necesario explicar, en el centro de lo óntico «per se».

En esta misma dirección ha interpretado Marshall la orientación del pensamiento de Foucault: El proyecto filosófico de Foucault «consiste en investigar las formas por las que discursos y prácticas han transformado a los seres humanos en sujetos de un tipo determinado... El sujeto constituye la base sobre la que se funda el discurso y, al mismo tiempo, el modo de objetivación que transforma a los seres humanos en sujetos. Este discurso sirve para todas las tentativas de comprender, definir y conceptualizar qué es el ser humano. En otras palabras, «sujeto» lleva consigo el doble significado de sujeto concededor activo y de objeto sobre el que se actúa: un producto del discurso» (Marshall: 1993, 18).

EL PODER Y LA VERDAD

El saber sobre algo, más concretamente, el saber sobre el hombre se rige por un conjunto de «epistemas» fragmentarios, finitos y temporales, que, al hablar sobre el ser humano, lo constituyen en su propia objetividad. (Foucault: 1974, 326 y ss). Son «a priori históricos» que intervienen en el ejercicio mismo de la representación. Desempeñan la función de objetividad y de objetivación que Kant atribuía a las formas de la sensibilidad y a las categorías del entendimiento.

En este sentido, son el fundamento de cualquier estructura teórica. Y forman la base de la reflexión y del lenguaje, de cómo se percibe la realidad, y de cómo se ordena la conducta. No obstante, lo que diferencia estos «a priori» foucaultianos de las categorías kantianas es su carácter histórico, su limitación temporal. Concurren necesariamente en todas las sociedades y en todos los procesos, pero no son necesariamente los mismos: «*En todas las épocas, escribe Foucault, el modo de reflexionar de la gente, el modo de escribir, de juzgar, de hablar (incluso en las conversaciones de la calle y en los escritos más cotidianos) y hasta la forma en que las personas experimentan las cosas, las reacciones de su sensibilidad, toda su conducta, está regida por una estructura teórica, un sistema que cambia con los tiempos y las sociedades pero que está presente en todos los tiempos y en todas las sociedades*» (Foucault: 1985, 33).

La muerte del hombre anunciada por Foucault, o la constatación que al final de *Las Palabras y las cosas* hace sobre el hombre como «un invento reciente» y, quizá, de no lejano fin (Foucault: 1974, 375), lo mismo que su condena constante del humanismo, nacen del papel gnoseológico y constituyente que los «epistemas», «a priori históricos», las estructuras teóricas, desempeñan. Al estar despojados, en su misma naturaleza, de la universalidad y la necesidad, se convierten en impre-

visibles y arbitrarios. Y, si aquello que descifra la realidad humana, y la produce al descifrarla, carece de consistencia propia, también carecerá de consistencia el «objeto» alcanzado. Pero, entonces, en el orden del nacimiento y de la muerte, de la aparición y desaparición de un campo de realidades y de los conocimientos conseguidos, intervendrán otros factores que, disponiendo de una capacidad decisoria perteneciéndole como propia la posibilidad de optar, pueden dirigir, encauzar, ordenar e imponer un tipo de categorías, una estructura teórica. Y, con ellas, instaurarán toda la verdad que les corresponde y todas las «objetividades» que las acompañan. Esta función, esta intervención, tiene un nombre: es el poder con toda su crudeza y descarnada presencia. Poder y política adquieren una dimensión nueva, nunca, hasta ahora, radicalmente planteada y radicalmente analizada. Pasan a desempeñar el protagonismo que Marx atribuyó a las relaciones de producción, o que Durkheim asignaba a la conciencia social. Los medios, que constituían en el materialismo la expresión y la determinación de las relaciones sociales y de la naturaleza del hombre, son ampliados por Foucault al conjunto de categorías con la que la verdad se establece, un sistema de relaciones que «se mantienen, se transforman, independientemente de las cosas que conexionan». (Foucault: 1985, 32).

El poder pasa a ser la otra cara de la verdad. Una cara sin la que la verdad misma no llegará a producirse. «Lo importante, creo, son palabras de Foucault, es que *la verdad no está fuera del poder*, ni sin poder (no es, a pesar de un mito, del que sería preciso reconstruir la historia y las funciones, la recompensa de los espíritus libres, el hijo de largas soledades, el privilegio de aquellos que han sabido emanciparse). La verdad es de este mundo; está producida aquí gracias a múltiples imposiciones. Tiene aquí efectos reglamentados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su «política general de la verdad»: es decir, los tipos de discurso que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero» (Foucault: 1992a, 187).

El régimen político de la verdad y la participación del poder en la dinámica de la verdad se rige, en la actualidad, por varias características:

1. La verdad está ligada al discurso científico. Tiene la forma de discurso científico y depende de las instituciones que lo producen.
2. La verdad está sometida a una permanente licitación económica y política. La producción económica y el poder político, por otra parte, pueden carecer de verdad.
3. La verdad hoy, funciona bajo formas masivas de difusión y consumo. La educación es un mecanismo social y político de distribución.
4. Se produce y se transmite bajo el control dominante de los grandes instrumentos políticos y económicos. La universidad y el ejército forman parte de ellos.
5. La verdad es el centro de los debates políticos y de los enfrentamientos sociales.

La cuestión de fondo es la naturaleza de la verdad y la naturaleza del poder. Y Foucault se mantiene siempre en sus primeras hipótesis: Por verdad entiende: un conjunto de procedimientos reglamentados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación, y el funcionamiento de los enunciados. La «verdad» está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan». (Foucault: 1992a, 189). Es imposible liberar la verdad de todo sistema de poder. Este empeño sería una quimera, pues «la verdad es ella misma poder». A lo que si se puede llegar, sin embargo, es a separarla de las formas hegemónicas de poder. Pero, en cualquier caso, las cuestiones de la verdad están en sí mismas implicadas con las cuestiones políticas y de poder.

LAS ESTRATEGIAS DE PODER Y LOS MODOS DE INDIVIDUALIZACIÓN HUMANA

Lo que da mordacidad a los estudios de Foucault, no obstante, es su análisis microscópico de las estrategias y formas del poder y su impacto en los modos de subjetivización e individualización del ser humano. El estudio del poder se convierte, realmente, en la cuestión del sujeto humano. «El poder no es solamente una cuestión teórica, sino algo que forma parte de nuestra experiencia» (Foucault: 1986, 27). El poder es una dimensión constituyente del hombre, de su realidad subjetiva e individual. Lo mismo ocurre con la racionalidad política. La pregunta por el poder se transforma, de esta manera, en una pregunta por nosotros mismos. ¿Quiénes somos, o quiénes hemos llegado a ser? Las luchas del poder y por el poder son luchas en las que está en juego la propia identidad. Todo sistema de poder, en consecuencia, es un sistema de verdad y un sistema de hominización.

El poder recorre las relaciones sociales, los instrumentos de producción, la implantación de las normas, las reglas de validación de los discursos, la vida entera de las personas.

Cuando se dota al poder de una extensión tan amplia, es necesario descifrar todas las estrategias de ejecución, todos los medios de mantenimiento. Y la manera de comprenderlo es a partir de las situaciones concretas, históricas, que los objetivan y con las que emerge. Una cárcel, o un manicomio, no son simples instalaciones que protegen el orden social, sino que son el rostro del poder. A lo largo de la historia del pensamiento se han ensayado múltiples formas de fundamentar el poder. Una de ellas ha consistido en ver el poder bajo los tipos y reglas de la prohibición. El poder, en este caso, reviste la forma pura del «no debes». Se manifiesta como aquello que puede decir no (Foucault: 1992a, 168 y ss). Este poder se expresa en la figura de un Soberano cuyo papel es el de prohibir y el de unos sujetos que deben aceptar esta prohibición. Tiene que ver con un psicoanálisis centrado en los mecanismos de represión y en un aparato jurídico básicamente punitivo. Durante el siglo XVIII la cuestión del poder se solventó bajo la forma de contrato. El pensamiento revolucionario del siglo XIX lo estipuló como lucha de dominación —lucha de clases—, regida por la «forma lógica de la contradicción». Para Foucault la cuestión del poder no puede resolverse tan simple-

mente. En primer lugar, «el poder es coextensivo al cuerpo social». No existen resquicios que puedan separarse de estas redes de relación. En segundo lugar, las relaciones de poder están siempre «imbricadas» con otros tipos de relación, con respecto a las cuales el poder es «condicionante y condicionado» al mismo tiempo. En tercer lugar, estas relaciones son multiformes. A veces, las relaciones se entrecruzan y organizan en estrategias más o menos coherentes y unitarias de dominación. Pero las relaciones de dominación son sólo parcialmente integrables. Toda la relación de poder implica «resistencias múltiples, que surgen siempre que aparece el poder y que, junto con el poder, son la malla genérica de su existencia. (Foucault: 1992a, 170 y ss.).

El poder, entonces, se concreta en una serie de procesos que afectan a todos los aspectos del ser humano. Adquiere la forma del poder que los hombres ejercen sobre las mujeres, o de las mujeres sobre los hombres; el poder de los padres sobre los hijos, o de los hijos sobre los padres; el poder del profesor sobre sus alumnos, o de los alumnos sobre el profesor; el poder de los psiquiatras sobre los enfermos mentales, o del médico sobre la salud, etc. Este poder tensional, desarrollado en los últimos años en forma de oposiciones, de luchas, es un poder que, entre otras cosas, pone en tela de juicio el estatuto del individuo. Por otra parte, acentúa la individualidad y la diferencia. Por otra, reprime todo lo que separa al individuo de los otros, todo lo que desgaja de la vida comunitaria. «Esta forma de poder, dice Foucault, se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata, clasifica a los individuos en categorías, los designa por su individualidad propia, los ata a su identidad, les impone una ley de verdad que deben reconocer y que los otros han de reconocer en ellos. Es una forma de poder que transforma a los individuos en sujetos. El término «sujeto» tiene dos sentidos: sujeto sometido al otro por el control y la dependencia, y sujeto relegado a su propia identidad por la conciencia y el conocimiento de sí mismo. En los dos casos, el término sugiere una forma de poder que subyuga y somete». (Foucault: 1986, 31).

El poder, en la sociedad actual, se ha desarrollado bajo la forma de Estado. Y el Estado es una forma de poder, en su primera instancia, globalizante y totalizadora. Pero, en su propia realidad, es una combinación compleja de técnicas de individualización y totalización. Esto se debe a que el Estado moderno ha integrado bajo una nueva política la vieja técnica del poder que, desde los primeros años del cristianismo, se concibió como poder pastoral. Para un poder de esta índole, uno de los objetivos es la preocupación por la comunidad en su conjunto y por cada uno de los miembros que la componen en su particularidad. Necesita conocer lo que pasa por la mente de cada uno, explorar la conciencia, para atenderlo y remediarlo. El rasgo globalizador del Estado moderno, en una sociedad laica, cobra la figura de «seguridad social», salud pública, bienestar colectivo, educación obligatoria y gratuita, etc. Se realiza a través de múltiples instituciones, no sólo organismos públicos y asistenciales de toda índole, sino también por fundaciones privadas y filantrópicas. La función individualizadora se constituye mediante una peculiar relación del Estado con cada uno de sus miembros. Es decir, el Estado individualiza (Foucault: 1991, 114). El Estado controla a cada uno de sus súbditos, los identifica. Les asigna un número. Reclama ser informado de la situa-

ción económica que cada uno tiene. Exige una autodeclaración impositiva, etc. «La política lo abarca todo. Pero desde un punto de vista muy singular. Los hombres y las cosas son contemplados desde sus relaciones: la coexistencia de los hombres en un territorio, sus relaciones de propiedad, lo que producen, lo que se intercambia sobre el mercado. También se interesa por la forma en que viven, por las enfermedades y los accidentes a los que se exponen. Lo que la policía vigila es al hombre en cuanto activo, vivo y productivo. Turquet emplea una expresión muy notable: «El hombre es el verdadero objeto de la policía».(Foucault: 1991, 130).

LA ESCUELA

La institución educativa es, desde la perspectiva foucaultiana, uno de los mecanismos más poderosos de nuestra cultura mediante los cuales los seres humanos se convierten en «sujetos», en «cuerpos dóciles» del orden social. Incluso, los proyectos curriculares están montados sobre «pautas de estructuración y distribución del poder que influyen en la forma de seleccionar, clasificar, transmitir y evaluar el saber que se considera público en una sociedad» (Goodson y Dowbiggin: 1993, 107).

La escuela y sus enseñanzas, los modelos docentes y sus recursos didácticos están situados en el ámbito de los «poderes disciplinarios» y en el marco de los controles sociales. El Estado actúa directamente sobre su ordenamiento y en la programación de sus competencias. En este sentido, es un centro de intervención política. Esta participación ocurre, sobre todo, en los niveles donde lo que se pretende es «hacer posible un saber determinado». Naturalmente, se extiende también a todos los factores del proceso educativo. Y el instrumento por excelencia de este poder es el usufructo de una técnica examinadora propia, aunque no ajena a otras prácticas humanas, como son, por ejemplo, los diagnósticos médicos y las vigilancias penitenciarias: «La escuela pasa a ser una especie de aparato de examen ininterrumpido que acompaña en toda su longitud la operación de enseñanza. Se trata en ella cada vez menos de esos torneos en los que los alumnos confrontan sus fuerzas y cada vez más de una comparación perpetua de cada cual con todos, que permite a la vez medir y sancionar... El examen no se limita a sancionar un aprendizaje; es uno de sus factores permanentes, subyacentes, según un ritual de poder constantemente prorrogado. Ahora bien, el examen permite al maestro, a la par que transmite su saber, establecer sobre sus discípulos todo un campo de conocimientos. Mientras que la prueba por la cual se terminaba un aprendizaje en la tradición corporativa validaba un aptitud adquirida —la «obra maestra» autentificaba una transmisión de saber ya hecha—, el examen en la escuela crea un verdadero y constante intercambio de saberes: garantiza el paso de los conocimientos del maestro al discípulo, pero toma del discípulo un saber reservado y destinado al maestro. La escuela pasa a ser el lugar de elaboración de la pedagogía. Y así como el procedimiento del examen hospitalario ha permitido el desbloqueo epistemológico de la medicina, la época de la escuela «examinadora» ha marcado el comienzo de una pedagogía que funciona como ciencia». (Foucault: 1992b, 191-192).

El examen incorpora un mecanismo que une cierta forma de ejercicio del poder con un cierto tipo de formación del saber.

En primer lugar, el examen invierte las relaciones de visibilidad en el desarrollo del poder. Tradicionalmente, el poder era lo que se veía, lo que se manifestaba. Encontraba, precisamente, en su manifestación externa el principio de su fuerza. Por eso, la exhibición pública, los signos externos, era un aspecto importante de su realidad física. El examen, en cuanto forma de un poder disciplinario, se realiza ocultando el poder. Quienes se manifiestan son los sometidos al poder. La visibilidad de los «sujetos» son la garantía del poder. El examen hace que quienes tienen que ser vistos, quienes tienen que mostrarse, son los alumnos, los examinados. El examen escolar es sólo una parte de las múltiples técnicas examinadoras. Pero tanto aquel como éstas invierten el orden de lo que debe ser visto en la práctica del poder y de lo que ha de ser objetivado. Es, en definitiva, un sistema de objetivación coactiva.

En segundo lugar, el examen introduce la individualidad en un campo documental. Lleva consigo un equipo archivador minucioso y detallado. Crea una red de certificaciones y registros que apresan al individuo y lo inmovilizan en una red de escrituras... «El examen abre dos posibilidades que son correlativas: la constitución del individuo como objeto descriptible, analizable; en modo alguno, sin embargo, para reducirlo a rasgos «específicos» como hacen los naturalistas con los seres vivos, sino para mantenerlo en sus rasgos singulares, en su evolución particular, en sus aptitudes o capacidades propias, bajo la mirada de un saber permanente; y de otra parte, la constitución de un sistema comparativo que permite la medida de fenómenos globales, la descripción de grupos, la caracterización de hechos colectivos, la estimación de las desviaciones de los individuos unos respecto de otros, y su distribución en una «población» (Foucault: 1992b, 195). El individuo es, en virtud de estos hechos, un producto largamente elaborado y un objeto susceptible de ser analizado.

En tercer lugar, las técnicas examinadoras y los recursos documentales transforman a cada individuo en un «caso». Es decir, ya no se trata de la vieja casuística para la que lo importante era las circunstancias que acompañaban a un acto y que podía modificar la aplicación de la regla. Ahora, es el individuo el que hay que describir, juzgar, comparar a otros, en su misma individualidad. Es la conducta individual la que es preciso normalizar, clasificar y corregir... Y, al llevar esto a cabo, el individuo se conforma como una nueva realidad, una realidad a disposición del poder y del saber. Las estrategias de poder, sean cuales sean, terminan siempre en la obtención de un producto. Porque, «de hecho, el poder produce, produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción» (Foucault: 1992b, 198).

Las conclusiones de Foucault son desasosegantes. Obligan a replantear todo el campo del poder y de la política, a detenernos en las formas que adquiere y en los niveles de intervención. Pero, sea cual sea el análisis, deberá tener en cuenta la heterogeneidad de los fenómenos y de la realidad. Una estructura política no es una estructura atómica, ni son reductibles entre sí, aunque cada una pueda inter-

venir en la otra, según qué ámbitos y en qué dimensiones. Lo mismo puede afirmarse de otros géneros de realidad. Foucault nos obliga a descender hasta el alcantarillado del poder y de la política. Bucea en los sótanos de sus asechanzas e insidias. Pero la universalidad que pretende dar a sus tesis impone una cautela imprescindible. El mundo físico, el mundo social y humano son mundos internamente complejos. Todos los esfuerzos por descifrarlos desde la determinación de una sola variable, de un solo factor, conducen a un fracaso inevitable. La racionalidad política es incapaz de reducir, ni genética ni dialécticamente, a todas las otras formas de la racionalidad con las que la cultura humana ha sido constituida.

Sin embargo, conviene seguir algunos de los perfiles que consigue alcanzar para comprender mejor las posibilidades inherentes al poder y a sus mecanismos de control. El ser humano no está cerrado sobre sí mismo. Su despliegue es siempre sospechoso. No existen garantías. Tenemos que mirarnos, por tal motivo, con recelo y desconfianza. El esquilmo, de una manera u otra, hace acto de presencia.

LAS INTERVENCIONES SOBRE SÍ MISMO

La escuela no es el lugar privilegiado de la identidad personal. Es, más bien, una organización estratégica de transformación pública. Los seres humanos se convierten, a través de ella, en seres visibles, perceptibles y, en consecuencia, controlables. El saber resulta regulado y amaestrado mediante un orden externo en el que el poder es la fuerza básica y fundamental.

Los caminos del hombre hacia sí mismo han seguido rutas diversas y han estado sometidos a técnicas de intervención capaces de configurar distintos tipos de yo. La identidad personal no es un dato original, no es un punto de partida, sino algo a lo que se puede llegar.

Desde el punto de vista de Foucault, existen cuatro tipos principales de técnicas usadas por los hombres para alcanzar una cierta forma de ser «sí mismos», una cierta forma de establecer los cimientos de la razón práctica, una clase de aprendizaje y de modificación individual:

1. Tecnologías de producción, mediante las que obtenemos y manipulamos las cosas. Cada técnica de producción, como se afirma desde el marxismo clásico, lleva consigo una modificación de la conducta individual, un cambio de las habilidades y actitudes personales.
2. Tecnologías desarrolladas en los sistemas de signos, gracias a las cuales podemos utilizar sentidos, significados, y atribuirlos a una realidad u otra.
3. Tecnologías de poder, capaces de determinar conductas y de someterlas a ciertos fines, a tipos de dominación. Los sujetos se objetivan y son despojados del carácter interno del comportamiento.
4. Tecnologías del yo, «que permiten a los individuos efectuar por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar

cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad» (Foucault: 1991, 48).

Estas cuatro tecnologías casi nunca funcionan separadamente, aunque cada una está ligada con tipos particulares de dominación, con formas de aprendizaje y con clases de modificación personal.

¿Cómo comenzaron los hombres de nuestra cultura a actuar sobre sí mismos, como se fueron promoviendo las tecnologías de dominación individual, de intervención sobre sí mismo?

La hermenéutica del yo propuesta por Foucault en su ensayo *Tecnologías del yo —Technologies of the Self—*, arranca de la filosofía grecorromana, se detiene en las prácticas de finales de la antigüedad y se extiende hasta la espiritualidad cristiana de los siglos IV y V. Estos esquemas, retocados por la evolución científica, política y social, se reconstruirán durante siglos hasta los umbrales de la época moderna.

Para los griegos, el precepto que recogía la mayor parte de las prácticas estaba sometido a la fórmula de «epimelesthai» de sí, «el cuidado de sí», «el sentirse preocupado, inquieto por sí».

«Ocuparse de uno mismo» era, para los griegos, un principio cívico, una regla de la conducta social y personal, previo al delfico «conócete a tí mismo», norma moral por excelencia de la filosofía antigua.

Foucault encuentra una primera y completa formulación del cuidado de sí mismo en el Alcibiades de Platón. Este cuidado implica varias cosas: Preocuparse de las posesiones, de la salud, etc. Se trata de una actividad, no de una actitud. Y está usada por referencia a la actividad del labrador, que atiende a sus campos, a su rebaño, a su casa. Incluso, el cuidado tiene un sentido médico.

Este cuidado de sí mismo pretende, en primer lugar, buscar la identidad personal, la mismidad. Y ¿dónde encontrar, realmente, este sí mismo? Cuando uno se preocupa del cuerpo, del vestir, o de las posesiones, no se preocupa del cuerpo, del vestir, o de las posesiones, no se preocupa de sí. El sí se encuentra en el principio de actividad, un «principio que no es del cuerpo sino del alma. Uno ha de preocuparse por el alma: ésta es la principal actividad en el cuidado de sí. El cuidado de sí es el cuidado de la actividad y no el cuidado del alma como sustancia» (Foucault: 1991, 59).

Realizar un cuidado del principio de actividad, un cuidado del alma, implica conocer, antes de nada, el alma misma. Y el alma se conoce contemplándose en un elemento similar, el elemento divino que en ella habita. Mediante esta contemplación divina se descubren las reglas sobre las que se fundamenta la conducta, el comportamiento y las relaciones interpersonales, las relaciones cívicas. La actividad política encuentra ahí su garantía y legitimación. «El esfuerzo del alma por conocerse a sí misma es el principio sobre el cual solamente puede fundarse la acción política» (id).

El cuidado de sí mismo, con Platón y el platonismo, así sucederá también en la edad moderna por influencia de Descartes y Husserl, recae, principalmente, sobre el conocimiento de sí. Es un conocimiento de esta índole el que fundamenta la actividad política. Legitima el ejercicio de poder y garantiza su eficacia.

Durante el período helenístico la relación entre el cuidado de sí, el conocimiento de sí y la acción política se modifica. Se presenta bajo una forma alternativa, no correlativa. Para ocuparse de sí es preferible alejarse de la actividad política. El platonismo otorgaba un carácter privilegiado al conocimiento, el helenismo, por el contrario, acentúa el cuidado de sí, que pasa a tener preeminencia como solución filosófica.

El cuidado de sí, para los estoicos, es retirarse hacia uno mismo y permanecer allí. Espiritualizan la noción de *anachoresis*, que significaba la retirada de un ejército, el retiro en el campo lejos de las ciudades. Este retiro en el campo es un alejamiento espiritual. No está encaminado a descubrir faltas, o las profundidades del alma, sino únicamente a recordar reglas de acción que puedan servir como leyes de la conducta. También utilizan los estoicos la técnica de la *askeis*. Mediante esta técnica se efectúan «ejercicios en los cuales el sujeto se pone a sí mismo en una situación en la que puede verificar si es capaz de afrontar acontecimientos y utilizar los discursos de los que dispone. Es una cuestión de poner a prueba la preparación. ¿Se encuentra esta verdad lo suficientemente asimilada como para volverse ética, del modo tal que podamos comportarnos como debemos cuando se presenta el propio acontecimiento?» (Foucault: 1991, 74).

Los ejercicios más importantes son los denominados «melete» —meditatio— y «gymnasia» —entrenarse a sí mismo—. A través de la meditatio se adiestra el pensamiento en experiencias hipotéticas, mediante la gymnasia se entrena el individuo en situaciones reales, aunque estas situaciones se hayan inducido artificialmente. La gymnasia incluye provocaciones físicas y rituales de purificación.

Otras de las técnicas importantes del cuidado de sí mismos incorporada por los estoicos consistía en tomar notas y escribir de sí, escribir sobre uno mismo, enviar «tratados o cartas a los amigos para ayudarles, y llevar cuadernos con el fin de reactivar para sí mismo las verdades que uno necesitaba. Las cartas de Séneca son un buen ejemplo de este ejercicio de sí».

El sí mismo es tema y objeto de actividad literaria, es algo sobre lo que hay que escribir. El yo se determina y autoconstituye no solo bajo la categoría de escribiente, sino que se concreta a través del acto de escribir sobre sí mismo. Durante los siglos I y II la introspección se torna minuciosa y detallada. Se presta atención a todos los aspectos de la vida y a todos los estados de ánimo. La experiencia de sí, en consecuencia, se intensifica y amplía en virtud del acto de escribir.

El cuidado de sí mismo, independientemente de la actividad política, a lo largo de toda la vida, adquiere un rango universal. Sustituye al modelo pedagógico de Platón. Prestarnos atención mediante la objetivación literaria, al margen de la actividad pública, o en vez de dedicarse a la actividad pública, está destinada a una «realización completa de la vida».

Con el cristianismo aparecen nuevas técnicas del yo. Se incorpora un nuevo papel del conocimiento de sí y del cuidado de sí mismo. «El cristianismo requiere otra forma de la verdad diferente de la de la fe. Cada persona tiene el deber de saber quién es, esto es, de intentar saber qué es lo que está pasando dentro de sí, de admitir las faltas, reconocer las tentaciones, localizar los deseos, y cada cual está obligado a revelar estas cosas o bien a Dios, o bien a la comunidad, y,

por lo tanto, de admitir el testimonio público o privado sobre sí. Las verdaderas obligaciones de la fe y respeto a sí mismo están ligadas entre sí. Este vínculo permite la purificación del alma, imposible sin un conocimiento de sí mismo» (Foucault: 1991, 81).

Una de las formas principales de revelación del yo es la *exomologesis*, que se refiere al reconocimiento público de la fe y al autoconocimiento como pecador y penitente. Otra manera es la *exagoreusis*, el examen de sí en términos de contabilización de los actos y rendimiento de cuentas ante nosotros mismos. El examen de sí se desarrolla y elabora en el cristianismo monástico y se funda en dos principios de la espiritualidad cristiana: La obediencia y la contemplación. «Hay una gran diferencia entre la *exomologesis* y la *exagoreusis*, aunque debemos señalar el hecho de que poseen un elemento importante en común. No puede haber revelación sin renuncia. La *exomologesis* tiene su modelo en el martirio. En la *exomologesis*, el pecador ha de «matarse» a sí mismo a través de maceraciones ascéticas. Ya sea a través del martirio o de la obediencia al maestro, la revelación del yo es la renuncia al propio yo. En la *exagoreusis*, uno muestra por otra parte que, al verbalizar los pensamientos y al obedecer permanentemente al maestro, se está renunciando al deseo y al yo propios. La práctica permanece desde el principio del cristianismo hasta el siglo XVII. La inauguración de la penitencia en el siglo XIII significa un paso importante en su desarrollo» (Foucault: 1991, 93).

El cristianismo establece una relación profunda entre una revelación del yo, dramática y verbal, con la renuncia al yo. Independientemente del cristianismo, la verbalización se convierte cada vez en más importante. Desde el siglo XVIII este papel comienzan a desempeñarlo las ciencias humanas. Pero ahora se utilizan, no para renunciar al yo, sino para constituir positivamente un nuevo yo. Son un paso en el proceso de autoconfiguración. Al ser cuestionadas las ciencias humanas se cuestiona toda la estructura del yo que de ellas depende y que con ellas se instituye.

LOS CAMBIOS PEDAGÓGICOS

Cada uno de los procesos a través de los cuales el hombre realiza una serie de prácticas sobre sí mismo dependen, ciertamente, de campos de saber y sistemas de conocimiento; pero, en cuanto actividades, moldean y constituyen un tipo de yo, una forma de ser. Al cambiar las prácticas y técnicas, cambia el yo cuanto tiene de ser. Se transforman también todos los recursos educativos, las reglas pedagógicas y los modelos de enseñanza. Enseñar y educar se realizan mediante nuevas y distintas estructuras, mediante acciones nuevas y diferentes recursos. Las prácticas pedagógicas no funcionan autónomamente, sino íntimamente conectadas a las sucesivas técnicas del yo.

El platonismo, que proponía un autoconocimiento mediante la contemplación de sí mismo, reflejado en la parte divina del alma, utilizaba el diálogo como método para descubrir la verdad y exaltaba la memoria como depósito último del saber radical. El diálogo no significaba simple intercambio de información. Es una téc-

nica de investigación. El maestro reconduce al sujeto humano hacia sí mismo utilizando preguntas que requieren respuestas emitidas por el individuo al que se pregunta hasta conseguir una visión propia de lo real que en él habita. La memoria no es el almacén de lo dicho o adquirido a través del diálogo, o mediante la comunicación externa, transmitida por el maestro, sino una parte de sí misma dotada de objetos que sólo en uno mismo pueden ser descubiertos. Es lo otro de sí donde el sí mismo mantiene consigo una relación «especular». El diálogo, requisito esencial del proceso rememorativo, factor estructural del saber, implica que el saber mismo no es cuestión privada, cuestión de uno mismo consigo mismo, sino cuestión de seres humanos que viven en comunidad y se relacionan dialógicamente entre ellos.

Durante el período helenístico todo el sistema de relación con la verdad sufre una total transformación. «En los movimientos filosóficos del estoicismo, comenta Foucault, durante el período imperial existe una concepción diferente de la verdad y de la memoria, y también otro modo para examinarse a sí mismo. Asistimos, en primer lugar, a la desaparición del diálogo y a la importancia creciente de una nueva relación pedagógica —un nuevo juego pedagógico— donde el maestro/profesor habla y no plantea preguntas al discípulo, y el discípulo no contesta, sino que debe escuchar y permanecer silencioso. La cultura del silencio se vuelve cada vez más importante. En la cultura pitagórica, los discípulos mantenían el silencio durante cinco años como regla pedagógica. No planteaban preguntas, ni hablaban durante la lección, sino que desarrollaban el arte de la escucha. Esta es la condición positiva para adquirir la verdad. La tradición comienza durante el período imperial, donde vemos el comienzo de la cultura del silencio y del arte de la escucha más que el cultivo del diálogo, como en Platón» (Foucault: 1991, 68).

Las relaciones del maestro con el discípulo y el discípulo con el maestro van sufriendo cambios y modificaciones mediante la incorporación de los distintos recursos a través de los cuales el ser humano consigue actuar sobre sí mismo. Cada pequeña diferencia va seguida de una alteración relacional. Por ejemplo, el examen de conciencia aparece como una manera de intervención sobre uno mismo. Se han formulado tres formas principales de autoexamen: 1) El examen de sí mismo en cuanto análisis de los pensamientos en su correspondencia con la realidad (Descartes); 2) el examen de sí mismo desde la comprensión del modo como nuestros pensamientos se relacionan con reglas de conducta (Séneca); 3) el examen de sí «referido a la relación entre el pensamiento oculto y una impureza interior. En este momento comienza la hemenéutica cristiana del yo con su desciframiento de los pensamientos ocultos. Implica que hay algo escondido en nosotros mismos y que siempre nos movemos con una autoilusión que esconde un secreto» (Foucault: 1991, 90).

Para explicar esta última técnica de examen, Casiano utiliza varias analogías. Una de ellas es la del cambista. «La conciencia es el cambista del yo». El cambista examina las monedas, su efigie, su metal, su procedencia, su uso, etc. Del mismo modo debemos analizar la calidad de nuestros pensamientos. Pero, ¿cómo podemos hacer estas discriminaciones con cierta seguridad y garantía? «Solamente hay una vía: contar todos nuestros pensamientos a nuestro director, obedecer a nues-

tro maestro en todo, comprometernos a una verbalización permanente de todos nuestros pensamientos. Nada de esto sucede en el estoicismo. Por el hecho de contar no sólo sus pensamientos, sino los más leves movimientos de conciencia, sus intenciones, el monje se sitúa en una relación hermenéutica no sólo con respecto al maestro, sino también a sí mismo. Esta verbalización es la piedra de toque o la moneda del pensamiento...

¿Cómo podemos ser los hermeneutas de nosotros mismos al hablar y al transcribir todos nuestros pensamientos? La confesión permite al maestro saber, gracias a su mayor experiencia y sabiduría, y, por lo tanto, aconsejar mejor. Incluso si el maestro, en su papel de poder discriminatorio, no dice nada, el hecho de haber expresado su pensamiento tendrá un efecto discriminatorio» (Foucault: 1991, 91-92).

Ocultar algo es autoengaño y pecaminosidad. La relación del maestro con el discípulo adquiere un rango de reverencialidad del segundo con respecto al primero y de obediencia a sus consejos. Es una sumisión autorreguladora. El discípulo permanece vinculado a la figura externa del maestro cuyo asesoramiento no sólo dirige y encauza la experiencia, sino que purifica y libera el espíritu. La relación dura toda la vida. Sirve de guía ante las asechanzas de la confusión y de la oscuridad que anida en el interior de la persona.

La actividad pedagógica, la fuerza de la educación, tanto en su dimensión sistémica como en su concepción pragmática y perfectiva, no es independiente de las técnicas, o de las tecnologías del yo. Es la forma pública de la intervención sobre sí mismo. Y, a su vez, las tecnologías del yo se desarrollan y forman bajo la categoría más amplia de la gobernabilidad, del gobierno, que, contemplado desde la perspectiva de la actuación sobre sí mismo, no deja de pertenecer al género de la gobernabilidad en general. La pretensión del hombre, siempre fallida, de conquista y alcanzar el dominio sobre sí mismo es un aspecto de la dominación. Es, en este sentido, una cara del poder. Y participa de la multiformidad de la que el poder puede revestirse. El poder lo recorre todo. Es el cauce tortuoso de la vida. Comprende lo dionisiaco y lo telúrico, lo objetivo y lo racional positivo en todas sus manifestaciones. No se reduce a la simple estratificación de dominantes y dominados, de infraestructura y superestructura, de clases hegemónicas y clases sometidas. Estas son, sólo, algunas de las concreciones que el poder puede adquirir. Pero, ni la historia, ni la realidad se sujetan a esas dicotomías. A lo largo de los siglos todas sus estrategias han sufrido profundas transformaciones. Platonismo, estoicismo, cristianismo, son únicamente ejemplos importantes de nuestra cultura.

Foucault sugiere, en una entrevista publicada en 1977, las siguientes hipótesis: «Me parece, efectivamente, que el poder está «siempre ahí», que no está nunca «fuera», que no hay «márgenes» para la pirueta de los que están en ruptura. Pero esto no significa que sea necesario admitir una forma inabarcable de dominación o un privilegio absoluto de la ley. Que no se puede estar «fuera del poder» no quiere decir que se está de todas formas atrapado.

Sugeriría más bien (pero esto son hipótesis a confirmar):

- Que el poder es coextensivo al cuerpo social, no existen, entre las mallas de su red, playas de libertades elementales;

- Que las relaciones de poder están imbricadas en otros tipos de relación (de producción, de alianza, de familia, de sexualidad) donde juegan un papel a la vez condicionante y condicionado;
- Que dichas relaciones no obedecen a la sola forma de la prohibición y del castigo, sino que son multiformes.
- Que su entrecruzamiento esboza hechos generales de dominación; que esta dominación se organiza en una estrategia más o menos coherente y unitaria; que los procedimientos dispersados, heteromorfos y locales de poder son reajustados, reforzados, transformados por estas estrategias globales y todo ello coexiste con numerosos fenómenos de inercia, de desniveles, de resistencias; que no conviene pues partir de un hecho primero y masivo de dominación (una estructura binaria compuesta de «dominantes» y «dominados»), sino más bien una producción multiforme de relaciones de dominación que son parcialmente integrables en estrategias de conjuntos...» (Foucault: 1992a, 170-171).

Es indudable que Foucault construyó un camino de análisis que todavía permanece abierto. La actividad educativa adquiere, desde estos planteamientos, nuevas dimensiones. Los libros de J. Varela *Modos de educación en la España de la contrarreforma y Arqueología de la escuela*, o los trabajos de S.J. Ball, compilados bajo la denominación: *Foucault y la educación. Disciplinas y saber*, o *The Micro-politics of the School*, son un testimonio real de la fertilidad de una forma de pensamiento capaz de recorrer las múltiples líneas y los infinitos disfraces bajo los que se esconde la planificación del poder y los recursos de la gobernabilidad del hombre. Incluso, el deseo de Baudrillard (Oublier Foucault), está lejos de cumplirse. Las 3.500 páginas reeditadas de sus obras, recopiladas por Françoise Ewald y Daniel Defert, las discusiones entre sus biógrafos e intérpretes (James Miller, Didier Eribon, John Rajchmann, David Macey, Aron) dan fe de una vitalidad que parece lejos de haberse extinguido.

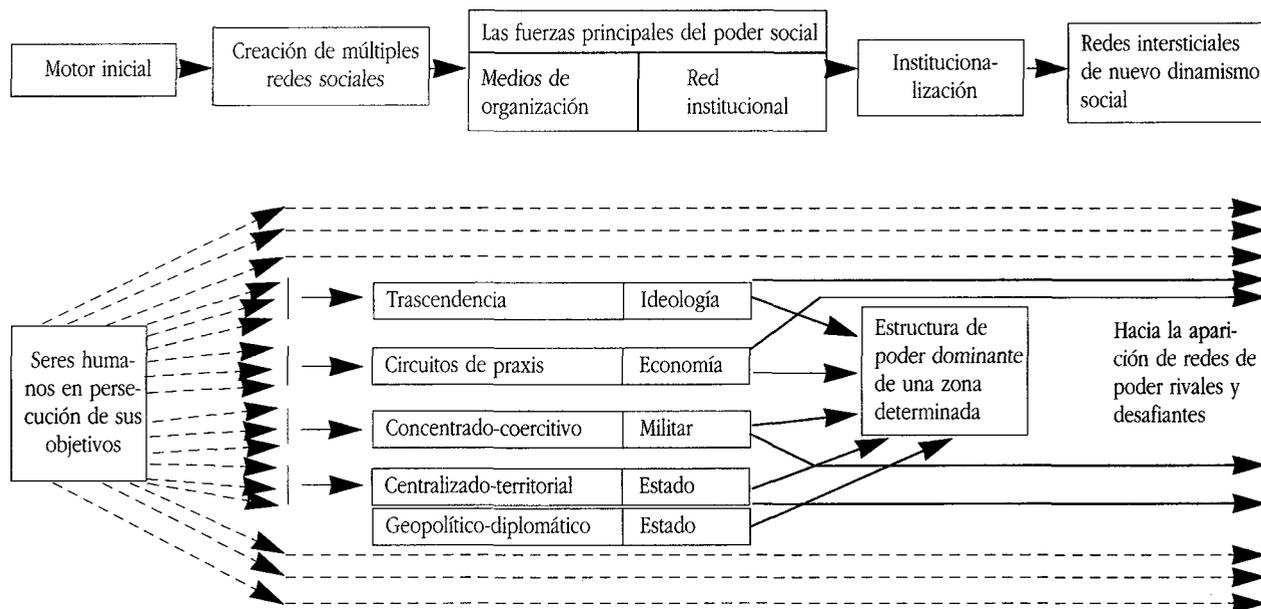
Desde el punto de vista pedagógico, las relaciones del maestro con el discípulo, contempladas bajo los postulados platónicos, estoicos y cristianos, bajo las relaciones con el poder por estas corrientes formuladas, vuelven a replantearse con el signo de las nuevas estrategias políticas y científicas. Si se disuelven todas las relaciones y estructuras el hombre mismo corre peligro de desaparecer.

A pesar de todo, a pesar del impacto del poder, hay hechos que rompen todas las predicciones. La sociedad actual, las sociedades desarrolladas, han podido sobrevivir y consiguen instituirse bajo la idea del pluralismo, más que sobre la idea de la globalidad. Son plurales las fuentes de poder y la formas que reviste, se reconoce un pluralismo ideológico, religioso y cultural. La misma racionalidad es múltiple y diversa. La vida se hace compleja y la complejidad se convierte en una manera de ser. La realidad va más allá de los límites que pretende imponerle.

Después de Foucault, ciertamente, nadie podrá olvidar la avaricia depredadora del poder, ni sus infinitas posibilidades de metamorfosear las relaciones personales. La historia nos recuerda momentos terroríficos de intervención y nos desvela secretos mecanismos de dominación. Los sujetos, sometidos al acecho, bajo el control sin desmayo de los custodios del poder, se filtran a través de los inters-

ticios previamente establecidos, vuelven sobre sí mismos y se constituyen como seres individuales y personales, se configuran como un producto largamente elaborado.

Esta imagen unidireccional de la realidad humana ofrece serias dificultades. Michael Mann, por ejemplo, al analizar las fuentes y figuras del poder social, construyó el siguiente esquema explicativo:



Clave

- > Denota secuencias causales demasiado complejas para teorizar sobre ellas
- > Denota secuencias causales organizadas por las fuentes del poder y sobre las que se pueden teorizar.

«Cuando los seres humanos, comenta, persiguen muchos objetivos, establecen muchas redes de interacción social. Los límites y las capacidades de esas redes no coinciden. Algunas redes tienen más capacidad que otras para organizar la cooperación social intensiva y extensiva, autoritaria y difusa. Las redes mayores son las del poder ideológico, económico, militar y político: las cuatro fuentes de poder social. Cada una de ellas implica, pues, formas distintivas de organización socioespacial mediante las cuales los seres humanos alcanzan una gama muy amplia, pero no exhaustiva, de su miríada de objetivos» (Mann: 1991, 50). Los procesos mediante los cuales se sistematiza y consolida la estructura social marcan las rutas significativas de la conducta, proporcionan unidad a la inmensa diversidad social y constituyen los medios más destacados a cuyo través los seres humanos hacen «su propia historia». Pero raramente constituyen una unidad cerrada. Las redes se superponen e intersectan entre sí dejando abiertos multitud de espacios vacíos. En cualquier caso, los objetivos reales y posibles nunca se dejan aprisionar total y absolutamente en la malla de sus relaciones. De esta forma, los objetivos se dis-

paran como flechas bordeando la frontera de las estructuras y de las relaciones establecidas. La omnicomprensión que pretendía Foucault nunca llega a ser total.

En concreto, asistimos a dos formas contrapuestas de interpretación. Una tiende hacia la totalidad cerrada, hacia la integración multiforme. Otra, hacia la estrategia abierta, hacia la limitación de la estructura. En la primera, la realidad, sea cual sea la forma en que se manifieste, está siempre contagiada por el poder. En la segunda, va más allá de cualquier organización establecida.

No es cuestión de dirimir ahora un planteamiento u otro, ni es el momento de precisar cómo debe ser entendido el poder.

Lo cierto es que la insistencia de Foucault en los resortes y en los disfraces del poder han ofrecido una lectura de la actividad escolar y educativa que ha cuestionado toda su institucionalización. Y, desde una perspectiva histórica, ha obligado a redefinir los fines que la enseñanza debe asumir. En vez de colaborar, someterse, vigilar y construir el poder, la educación deberá emancipar y facilitar la autonomía individual. Que los hombres sean dueños de sí mismos y de sus destinos fue, en otros tiempos, una consigna. A partir de ahora se va a convertir en el objetivo no cumplido del desarrollo personal.

BIBLIOGRAFÍA

- ABRAHAM, T. (1989): *Los senderos de Foucault*. Buenos Aires. Nueva Visión.
- ALVAREZ-URÍA, F. y VARELA, J. (1989): *Sujetos frágiles*. Madrid. F. de C.E.
- BALBIER, E. y OTROS (1990): *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona. Fedisa.
- BALL, S.J. (Comp.) (1993): *Foucault y la educación. Disciplinas y saber*. Madrid. Morata.
- BAUDRILLARD, J. (1978): *Olvidar a Foucault*. Valencia. Pretextos.
- BENTHAM, J. (1979): *El panóptico*. Madrid. La Piqueta.
- BLANCHOT, M. (1988): *Foucault tal y como yo lo imagino*. Valencia. Pretextos.
- BOYNE, R. (1990): *Foucault and Derrida: The Oder Side of Reason*. Londres. Unwin Hyman.
- BRUNET i CART, I. (1992): *La lógica de lo social. M. Foucault. E. Durkheim*. Barcelona. PPU.
- BURGELIN, P. y OTROS (1970): *Análisis de Miche Foucault*. Buenos Aires. Tiempo Contemporáneo.
- CARUSO, P. (1969): *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Barcelona. Anagrama.
- COUZENS HOY, D. (Comp.) (1988): *Foucault*. Buenos Aires. Nueva Visión.
- DELEUZE, G. (1987): *Foucault*. Barcelona. Paidós.
- ELIAS, N. (1982): *La sociedad cortesana*. México. F. de C.E.
- EIRBÓN, D. (1992): *Michel Foucault*. Barcelona. Anagrama.
- FERNÁNDEZ LIRIA, C. (1992): *Sin vigilancia y sin castigo. Una discusión con Michel Foucault*. Madrid. Ediciones Libertarias.
- FOUCAULT, M. (1954): *Maladie mentale et personnalité*. París. PUF.
- FOUCAULT, M. (1984): *Enfermedad mental y personalidad*. Barcelona. Paidós.
- FOUCAULT, M. (1961): *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. París. Plon.
- FOUCAULT, M. (1991): *Historia de la locura en la época clásica*, 2 vols., 3ª reimp., Madrid. F. de C.E.
- FOUCAULT, M. (1962): *Maladie mentale et psychologie*. París. PUF.
- FOUCAULT, M. (1963): *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. París. PUF.
- FOUCAULT, M. (1989): *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. 13ª ed., México. Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (1963): *Raymond Roussel*. París. Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1973): *Raymond Roussel*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (1966): *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. París. Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1974): *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (1967): «Las Meninas», en *Revista de Occidente*, Año V, 2ª época, Julio de 1967, pp. 34-52.
- FOUCAULT, M. (1969): *L'archéologie du savoir*. París. Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1990): *La arqueología del saber*, 14ª ed., México. Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (1970): *Theatrum Philosophicum*. París. De Minuit.
- FOUCAULT, M. (1981): *Theatrum Philosophicum*, 2ª ed., Barcelona. Anagrama.
- FOUCAULT, M. (1971): *L'ordre du discours*. París. Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1987): *El orden del discurso*, 3ª ed., Barcelona. Tusquets.
- FOUCAULT, M. (1975): *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. París. Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1992b): *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, 8ª ed., Madrid. Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (1976): *Histoire de la sexualité*, Vol. I, *La volonté de savoir*. París. Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1987): *Historia de la sexualidad*, Vol. I, *La voluntad de saber*, 5ª ed., Madrid. Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (1977): «L'oeil du pouvoir», en Bentham: *Le Panoptique*. París. Belfond.
- FOUCAULT, M. (1978): «El ojo del poder» —Entrevista con M. Foucault— en Bentham: *El panóptico*. Madrid. La Piqueta.

- FOUCAULT, M. (1982): *The technologies of the Self*. The University of Massachusetts Press.
- FOUCAULT, M. (1984): Histoire de la Sexualité, Vol. 2, *L'Usage des Plaisirs*. París. Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1987): Historia de la Sexualidad, Vol. 2, *El uso de los placeres*. Madrid. Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (1984): Histoire de la Sexualité, Vol. 3, *Le Souci de Soi*. París. Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1987): Historia de la Sexualidad, Vol. 3, *La inquietud de sí*. Madrid. Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (1986): *La pensée du dehors*. París. Fata Morgana.
- FOUCAULT, M. (1989): *El pensamiento del afuera*, 2ª ed., Valencia. Pretextos.

OBRAS TRADUCIDAS QUE RECOGEN ARTÍCULOS, CONFERENCIAS Y ENTREVISTAS PUBLICADAS EN DIFERENTES REVISTAS:

- FOUCAULT, M. (1985): *Saber y verdad*. Madrid. La Piqueta.
- FOUCAULT, M. (1986): «Por qué hay que estudiar el poder: La cuestión del sujeto», en Wright Nills y otros: *Materiales de sociología crítica*. Madrid. La Piqueta.
- FOUCAULT, M. (1990): *La vida de los hombres infames*. Madrid. La Piqueta.
- FOUCAULT, M. (1990): *Un diálogo sobre el poder y otras conferencias*. Buenos Aires. Alianza (Textos de M. Foucault recogidos por Miguel Morey).
- FOUCAULT, M. (1991): *Tecnologías del yo*. Barcelona. Paídos-ICE/UAB.
- FOUCAULT, M. (1992a): *Microfísica del poder*, 3ª ed., Madrid. La Piqueta.
- GABILONDO, A. (1990): *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*. Barcelona. Anthropos.
- GOODSON, I. y DOWBIGGIN, I. (1993): «Cuerpos dóciles. Aspectos comunes de la historia de la psiquiatría y de la enseñanza», en S.J. BALL (Comp.): *Foucault y la educación. Disciplinas y saber*. Madrid. Morata, pp. 107-131.
- GUEDEZ, A. (1976): *Lo racional y lo irracional. Introducción al pensamiento de Michel Foucault*. Buenos Aires. Paidós.
- LARRAURI, M. T. (1980): *Conocer a Foucault y su obra*. Barcelona. Dopesa.
- MAIZ, R. (Comp.) (1987): *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. Santiago de Compostela. Servicio de Publicaciones de la Univ. de Santiago.
- MAAN, M. (1991): *Las fuentes del poder social. I*. Madrid. Alianza Editorial.
- MARCHALL, J.D. (1993): «Foucault y la investigación educativa», en S. J. BALL (Comp.): *Foucault y la educación. Disciplinas y saber*. Madrid. Morata, pp. 15-32.
- MCCARTHY, Th. (1992): *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Madrid. Tecnos.
- MOREY, M. (1983): *Lectura de Foucault*. Madrid. Taurus.
- MOREY, M. (1991): *Introducción a Tecnologías del yo y otros textos afines de M. Foucault*. Barcelona. ICE-UAB, pp. 9-45.
- POSTER, M. (1987): *Foucault, el marxismo y la historia*. Buenos Aires. Paidós.
- RABINOW, P. (1986): *The Foucault Reader*. Londres. Peregrine.
- SAUQUILLO GONZÁLEZ, J. (1989): *Michel Foucault: Una filosofía de la acción*. Madrid. Centro de Estudios Constitucionales.
- VARELA, J. (1984): *Modos de educación en la España contemporánea*. Madrid. La Piqueta.
- VARELA, J. (1989): «La sociología francesa de la educación: Modelos de análisis», en F. ORTEGA y otros: *Manual de sociología de la educación*. Madrid. Visor, pp. 32-49.
- VÁZQUEZ GARCÍA, F. (1987): *Foucault y los historiadores: análisis de una coexistencia intelectual*. Cádiz. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- WUTHNOW, R. y otros (1988): *Análisis cultural. La obra de Peter I. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault y Jurgen Habermas*. Buenos Aires. Paidós.