

Biopolitics and Subjectivity

RESUMEN: El objetivo de este trabajo es señalar la confluencia de poder pastoral y poder biopolítico, como bases de una perversa alianza que hoy mina el sentido de la subjetividad política democrática. Desde esa perspectiva, se analizan en él las conexiones entre la concepción heideggeriana de la subjetividad y la alternativa al poder pastoral y biopolítico que Foucault propugna a través de su ética centrada en el cuidado de sí.

ABSTRACT: The objective of this paper is to highlight the confluence of pastoral power and biopolitical power, as foundations for today's unholy alliance that undermines the sense of democratic political subjectivity. From that perspective, it explores the connections between the Heideggerian conception of subjectivity and alternative pastoral power and biopolitics that Foucault calls through its ethics focused on self-care.

PALABRAS-CLAVE: Foucault, Heidegger, subjetividad, ética, política, biopolítica

KEYWORDS: Foucault, Heidegger, subjectivity, ethics, politics, biopolitics

1. Introducción

El punto de partida de este breve ensayo es la confluencia de poder pastoral y poder biopolítico, base de una perversa alianza que hoy mina el sentido de la subjetividad y su proyección en el plano de la agencia política. Como es sabido, Michel Foucault nos dice, a propósito del poder pastoral, que el lugar de arranque de éste se encuentra en una idea que es extraña al pensamiento grecolatino. En efecto, él mismo escribe que, "a grandes rasgos podríamos decir que la metáfora del rebaño se encuentra ausente de los grandes textos políticos griegos o romanos" (Foucault, 1990, 99). Es interesante, a este respecto, su comentario del diálogo *El político*, de Platón, que pese a todo no altera su tesis central que viene a defender que "fueron los hebreos quienes desarrollaron y amplificaron el tema pastoral con, sin embargo, una característica muy singular: Dios, y solamente Dios, es el pastor de su pueblo" (Foucault, 1990, 99-100).

De la forma de dominación pastoral nos dicen mucho tres tesis que Foucault pone de relieve. La primera es que "el pastor ejerce el poder sobre un rebaño más que sobre una tierra" (Foucault, 1990, 100). Se trata, por tanto, de una



forma de entender la política cuyo objetivo no es la posesión y defensa de un territorio, sino la gestión de una población. He aquí el eje central sobre el que se estructura la confluencia entre poder pastoral y poder biopolítico. A esto se añade que Foucault entienda que la tarea del dirigente político, considerado desde esta perspectiva, es fortalecer la cohesión colectiva y orientar la acción de la población. Por ello afirma que "el pastor agrupa, guía y conduce a su rebaño" (Foucault, 1990, 101). A nadie se le escapa que esta forma de entender la función del dirigente político alcanza su máxima expresión en la política de masas que, con tanta eficacia y de forma tantas veces trágica, ha marcado el decurso histórico del pasado siglo en paralela medida en que lo está haciendo en lo que llevamos del presente. Una política en la que, tampoco a nadie le cabrá duda de esto, el dirigente apela con frecuencia al concepto de salvación y se postula a sí mismo como salvador. Sobre tales fundamentos coexisten dos discursos: el propio del poder pastoral y aquel otro, de marchamo biopolítico, que se construye sobre la idea de un peligro que está infectando el cuerpo social y que debe ser eliminado por la providencial acción salvífica del dirigente político. En palabras de Foucault, "el papel del pastor consiste en asegurar la salvación de su rebaño" (Foucault, 1990, 101). Es decir, en la protección e inmunización frente a los considerados agentes amenazadores, de un cuerpo social determinado.

Un último rasgo, entre los señalados por el pensador francés, merece sin duda ser cuidadosamente ponderado. Se trata de la concepción de la responsabilidad política como carga y deber. En este sentido, Foucault nos recuerda cómo el dirigente político se muestra ante la sociedad investido de la autoridad que puede conferirle el postular que "el ejercicio del poder es un deber" (Foucault, 1990, 102).

Desde tales parámetros, la única subjetividad política plenamente desarrollada es la del dirigente, la del pastor, que aprovechará por completo, además, los cada vez más eficaces recursos biopolíticos para que el concepto de rebaño adquiera su plena significación. Por tanto, en un contexto semejante, la tarea contestataria por excelencia sería la construcción de subjetividades sobre las que pueda asentarse el ejercicio ético-político cotidiano que da sentido a la ciudadanía democrática. Porque, como bien ha señalado Agamben, si la faena política primordial fuese la realización de un determinado destino, "no habría ninguna experiencia ética posible -tan sólo existirían deberes que cumplir" (Agamben, 1990, 47).

No es extraña, por otra parte, una concepción de la subjetividad centrada en la deuda contraída de antemano y en la culpa, a la interpretación de la política como proyección y ejercicio del poder pastoral. Esa interpretación sustenta una permanente interpretación del sujeto político como miembro de un grupo (el rebaño) que debe ser en todo momento controlado. En este sentido, sus acciones deben estar claramente enmarcadas dentro de un espectro de posibilidades bien definido. Sin embargo, yendo a esa misma raíz podemos encontrar otros elementos, que se enfrentan a las líneas favorecedoras de la sumisión y resultan, por tanto, algo más alentadores. Por ejemplo, en contra de los ideogramas que representan al ser humano y su libertad como origen del mal; en contra, por tanto de una doctrina cuya más antigua versión vincula el actuar humano con un insuperable pecado original, puede alzarse una consideración de la moralidad de signo diverso, que señala que “la manifestación del mal es más antigua y más original que todo acto culpable y no reposa sino sobre el hecho de que, siendo y no debiendo ser otra cosa que su posibilidad o potencia, el hombre carece de un cierto sentido de él mismo; debe apropiarse esta carencia, debe *existir* como *potencia*” (Agamben, 1990, 48).

A nadie se le escapará que las palabras de Agamben parecen una reescritura de las tesis defendidas en su momento por Jean Paul Sartre. En efecto, la mala conciencia, la libertad, a la que sólo se puede renunciar actuando de mala fe, etc., todo ello está implícito en el entramado que construye el autor italiano. En el esperanzador sentido que de su discurso se desprende, “la única forma del mal que existe reside, por el contrario, en el hecho de decidir permanecer en deuda con respecto a la existencia, de apropiarse la potencia de no ser como una sustancia o fundamento exterior a la existencia; o bien (y este es el destino de la moral) de considerar la potencia misma, que es el modo más propio de la existencia del hombre, como una falta que conviene en toda circunstancia reprimir” (Agamben, 1990, 49).

Esta línea de reflexión nos conduce de lleno hacia el problema de la construcción de la subjetividad, en un contexto histórico-político en el que la existencia de poderes configuradores es más que evidente. Su historia revela la ascendencia de un “poder normalizador” (Foucault, 1999, 24), al que sólo se podrá hacer frente desde formas de subjetividad alternativas. Foucault ha expresado con singular claridad la presencia de tales formas de poder incardinadas en la institución estatal moderna, al decir que “desde el principio, el Estado fue a la vez individualizante y totalitario” (Foucault, 1990, 140). Frente a esto, se ha esforzado en la última etapa de su producción

filosófica en trazar las líneas de una subjetividad posible, que haga de la ética una estructura de resistencia a los poderes pastorales y las tendencias biopolíticas de dominación. En esa tarea, el pensamiento de Heidegger tiene un peso aún no del todo ponderado.

2. A propósito del sustrato heideggeriano

En la concepción heideggeriana, tan presente en la reflexión de Foucault (Dreyfus, 1989, 101-2), la vida puede adquirir o no sentido en función de la presencia de un existir proyectivo, aunque no sea el proyecto en sí mismo otorgador de sentido. En todo caso, sin proyecto vital la vida es un acaecer que tan sólo se justifica por su portentosa insistencia en la reiteración, en la permanencia que a través de la repetición juega el más peligroso de los juegos con el devenir. La vida sortea las trampas de la materia inerte y, si pudiéramos hablar así, diríamos que parece estar dotada de un irracional empeño en persistir a cualquier precio. Pero es en relación al proyectar humano como puede calificarse a la vida de dotada o carente de sentido. Puede decirse, a grandes rasgos, que tiene sentido cuando ofrece un horizonte de posibilidad al proyecto vital, carece de él cuando el proyecto no encuentra margen alguno para su realización. Aunque no podemos olvidar aquí la relación que se ha establecido entre existencia humana y proyecto, de tal forma que aquella no sería propiamente humana si fuese un mero vagar entre las sombras, sin horizonte, propósito ni perspectiva. Este tópico es repetido una y otra vez, siendo en general asumido como una verdad indubitable. Cabe, sin embargo, realizar un cuestionamiento del contenido del mismo. En efecto, ¿por qué un existir entre tinieblas no ha de ser humano? Si esto fuese así, estaríamos privando de la condición humana a un número muy considerable de individuos, a casi todos quizá, pues ¿quién no ha palpado alguna vez con sus manos el entorno inmediato sin alcanzar a ver más allá de sus narices? Dejémoslo por ahora así. Pero advirtamos, no obstante, que la problemática conexión de *logos* y *bíos*, que tanto Heidegger como Foucault considerarán la nota esencial de una subjetividad auténtica, comienza a jugarse aquí (Lorenzini, 2012, 114).

Otra nueva perspectiva aparece en este punto cuando consideramos que el proyecto es imposible sin conciencia. En efecto, ni siquiera el automatismo intelectual, por

complejo que sea, puede generar de forma espontánea el proyecto. Este aparece cuando hay detrás una conciencia que, administrando posibilidades, desea prolongarse más allá del cotidiano acaecer. Radica aquí la virtualidad del proyecto pero también lo hace su trampa oculta, ya que la conciencia se apoya en una síntesis que deja tras de sí cuanto no encaja en su esquema de realización. La vía del sentido revela, pues, el riesgo de un sinsentido mayor que aquel del que la conciencia proyectante intenta escapar. Cuando nos preguntamos si habrá salida para esta aporía advertimos que sólo puede haberla poniendo entre paréntesis el dominio absoluto de la conciencia y cuestionándonos el valor de su vinculación con un yo a través de ella absolutizado.

Para Heidegger,

"el concepto de sentido abarca la estructura formal de lo que pertenece necesariamente a lo articulable por la interpretación comprensora. Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo. En la medida en que el comprender y la interpretación conforman la constitución existencial del ser del Ahí, el sentido debe ser concebido como la estructura existencial-formal de la aperturidad que es propia del comprender. El sentido es un existencial del Dasein, y no una propiedad que adhiera al ente, que esté 'detrás' de él o que se cierna en alguna parte como 'región intermedia'. Sólo el Dasein 'tiene' sentido, en la medida en que la aperturidad del estar-en-el-mundo puede ser 'llenada' por el ente en ella descubrible. Por eso, sólo el Dasein puede estar dotado de sentido o desprovisto de él. Esto significa: su propio ser y el ente abierto con éste puede ser apropiado en la comprensión o rehusado en la incompreensión"

(Heidegger, 2003, 151)

La más depurada expresión del sentido puede apreciarse en la elucidación del proceso de intelección de lo real. El planteamiento que Heidegger hace a este respecto tiene, como es fácil advertir, claras reminiscencias aristotélicas. En efecto, una vida sin comprensión no es una vida propiamente humana. La rueda que hace girar una existencia en verdad humana es la rueda de la comprensión. Ésta consiste ante todo en un enfrentarse a aquello que nos reta con su apariencia enigmática. El enigma es un guiño que la realidad nos hace, es una suerte de invitación a entrar en el juego de comprender.

La dialéctica peculiar que rige el actuar proyectivo se pone también de manifiesto a través de la reflexión sobre el sentido del comprender. Puede entenderse entonces por qué

"no se trata de adecuar el comprender y la interpretación a un determinado ideal de conocimiento, que no es sino una variedad del comprender que se ha orientado hacia la legítima empresa de aprehender lo que está-ahí en su esencial incomprendibilidad. Por el contrario, el cumplimiento de las condiciones fundamentales de toda interpretación exige no desconocer de partida las esenciales condiciones de su realización. Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él en forma correcta. Este círculo del comprender no es un circuito en el que gire un género cualquiera de conocimientos, sino que es la expresión de la estructura existencial de prioridad del *Dasein* mismo"

(Heidegger, 2003, 153)

No hay, por tanto, un problema a resolver que, una vez resuelto, dejará abierta ante nosotros una ruta recta, cuyo límite sea en principio alcanzable, por más que se pierda en el horizonte. El círculo del comprender es el círculo propio de la vida del *Dasein*, salir de él sería, como decíamos antes, tanto como abandonar la posibilidad de una existencia propiamente humana. El círculo lo es porque la problematicidad de la existencia es permanente, su amplitud coincide con la de la vida del *Dasein*. Extensión e *intención* se coimplican en la existencia comprensora. "El 'círculo' en el comprender pertenece a la estructura del sentido, fenómeno que está enraizado en la estructura existencial del *Dasein*, en el comprender interpretante" (Heidegger, 2003, 153).

La estructura circular indica que nos situaremos en el punto de partida después de completar cierto recorrido. Sin embargo, el ser que vuelve a ese punto no es el mismo que salió de él un tiempo antes. Desde esta perspectiva, hay que poner de relieve que el círculo no nos encierra porque, en este último sentido, es imposible volver. El retorno a la indeterminación o al no comprender nada sólo es posible mediando la negación o la destrucción de lo que el individuo ha llegado a ser. El eterno retorno lo es de lo mismo; en la medida en que el individuo se compromete con su propia existencia, la idea del eterno retorno se convierte en algo absurdo. Pese a ello, lo uno sí puede recogerse incesantemente en una circularidad a la que el *Dasein* no puede ser sometido. Si en algún instante el *Dasein* aparenta sometimiento a la circularidad lo es en la forma de un encubrimiento. Siguiendo, más que un círculo, una línea espiral, el *Dasein* no retorna jamás al punto de partida. Aunque pueda avistarlo desde el lugar del retorno, el punto de partida se encuentra un tanto más allá. El espacio que hace posible la mirada puede ser mayor o menor, pero nunca reducirse a cero. La existencia del *Dasein* implica *perspectiva*, para decirlo en términos orteguianos.

Teniendo esto último en cuenta, se entiende que

"la circularidad es un constitutivo de la existencia, fundado en la naturaleza anticipativa o trascendente del poder-ser de aquella: trascender, anticiparse, es el primer semicírculo, por así decirlo, de la circularidad existencial. En el caso de la comprensión esa circularidad se manifiesta en el hecho de que toda interpretación es articulación de comprensión, la cual incluye ya interpretación. Por lo demás, estas expresiones en las que interviene el concepto espacial de círculo deben evitarse –enseña el filósofo– porque están infeccionadas de la comprensión categorial propia de la ontología de la cosa física"

(Sacristán, 1995, 53)

El sentido del ser pugna también por revelarse al negarse a quedar cubierto por el encubrimiento, al llamarnos al desvelamiento. Escuchando su llamada y rechazando toda forma de autoengaño se abre la posibilidad de encuentro con el sentido. Que el ser llama a quien puede desvelar alguna de sus determinaciones es una convicción persistente en Heidegger. Sin embargo, la llamada llega al *pastor del ser* a través de su conciencia y queda vinculada al proyecto propio. Se indaga el sentido del ser y se pretende encontrar al mismo tiempo el sentido de la existencia humana. Quizá esa vinculación sea una de las más engañosas, sin duda lo es para Foucault que subrayará pese a ello la necesidad de buscar formas de conexión entre la verdad filosófica y la verdad política (Foucault, 2008, 266). Sea como fuere, admitamos la dificultad de correlacionar ambos terrenos, al tiempo que reconocemos que el engaño es difícil de percibir para una inteligencia habituada a buscar vínculos y establecer funcionalidades desde una más que notable deformación antropológica (Searle, 1996, 14).

En todo caso, lo comprendido por el tipo de subjetividad que representa el *Dasein* heideggeriano no puede expresarse en una fórmula cerrada, no podrá presentarse pues como lema ni servir de base al establecimiento de un dogma (Dreyfus – Rabinow, 1984, 239). "El sentido es lo articulado en la interpretación y lo bosquejado como articulable en el comprender" (Heidegger, 2003, 153).

El bosquejo del sentido recibe ya sus primeros trazos del propio compromiso con la búsqueda de la comprensión. Así la posibilidad del discurso se hace coextensiva con la posibilidad del sentido. No existe, pese a ello, un paralelismo perfecto entre ser y discurso. Las líneas de correspondencia son resultado de complejas e incompletas constelaciones de sentido. Las correspondencias biunívocas pueden darse entre las

señales y los objetos por ellos denotados, pero no entre el discurso y el mundo (Dreyfus – Rabinow, 1984, 240).

Cabe preguntarse entonces, como hace Sacristán, si se da algún modo de apertura en la existencia, en la que el modo de estar se abra de por sí a la “indivisa totalidad estructural de su ser”. Una vez formulada la pregunta, si analizamos su trasfondo veremos como las reminiscencias y añoranzas de la seguridad que proporcionaba el planteamiento hegeliano, muestran su evanescencia al confrontarse a un resultado chocante de la indagación heideggeriana en *Ser y tiempo*. Porque, “esta es, en definitiva, la formulación concreta del problema ontológico-existencial del ser del estar. Heidegger lo resuelve afirmando, *meramente afirmando por de pronto*, que hay en efecto una apertura en la que el estar es puesto ante la indivisa totalidad de su ser. Esa apertura es, según el filósofo, la correspondiente a la disposición de la angustia” (Sacristán, 1995, 66).

El gesto puede liberarnos del miedo, pero sólo la palabra parece servir para encauzar la angustia. Por eso hay en el engaño una crueldad más profunda que la derivada del simple hecho de mentir y del objeto concreto de la mentira. Pensemos en la mentira política, en el engaño del *pastor* a su rebaño, al que Foucault se enfrenta mediante una subjetividad fuerte, que recuerda en gran medida a la que Heidegger ha caracterizado a través de su conceptualización del *Dasein*. Tal subjetividad orientará su agencia hacia luchas concretas, sin dejarse enredar en el compromiso incondicional con un líder o con unas ideas. Como decimos, y a pesar de que él no diera con su compromiso político personal el mejor de los ejemplos (Derrida, 1987), en esa voluntad de autenticidad que Heidegger explora a través de su conceptualización del *Dasein*, observamos las profundas concomitancias con la teoría de la subjetividad que Foucault construye en la última etapa de su trayectoria intelectual. En efecto, el recorrido que acabamos de esbozar es análogo al que realiza Foucault, para fundamentar su concepción de la subjetividad en un sustrato filosófico heideggeriano (Babich, 2009, 25), que enriquece y completa lo que ha obtenido de su original lectura de los clásicos grecolatinos. Bien es cierto que, como expresaba Daniel Defert en una reciente entrevista, Foucault no se reencuentra con una especie de subjetividad trascendental, al modo de Huserl, sino que “introduce una subjetividad construida, plural, a partir de cierto número de prácticas” (Defert, 2012, 148-9).

3. Subjetividad y (bio)política

Henri Atlan, en el segundo volumen de *Les étincelles de hasard*, que lleva el sugerente subtítulo de *Athéisme de l'écriture*, señala que no podemos eludir las consecuencias de la inexistencia de una ética universal concreta, aunque ello no tenga que conducir de forma necesaria al relativismo moral. A su juicio,

"otro tipo de universalismo es posible, en el que la razón es una herramienta de diálogo y no un tribunal. No sirve de fundamento último a partir de una tabla rasa, sino de medio de diálogo a partir de experiencias morales diferentes. Desde esta perspectiva, construir con la herramienta de la razón una ética concretamente universal tan sólo puede hacerse a partir de las morales existentes, por racionalizaciones y argumentaciones retóricas"

(Atlan, 2003, 51)

A su juicio, esta línea de pensamiento es la única que permite construir una barrera eficiente frente al nihilismo radical, permitiéndonos avanzar hacia la teorización de una "universalidad fundada en el reconocimiento del otro" (Atlan, 2003, 51). En este contexto habría que enterrar las ideas de Foucault a propósito de una ética centrada en el arte de la existencia y el cuidado de sí. Ésta no tiene porqué orientar la conducta del sujeto político en un sentido contrario al reconocimiento del otro y a la posibilidad de una alternativa al control pastoral (Sorrentino, 2012, 105). El fundamento de esa alternativa ha sido encontrado por Foucault en un "arte de la existencia dominado por la inquietud de uno mismo". Este *arte* es un saber teórico-práctico, desarrollado en buena medida durante el período helenístico, aunque recogiendo la herencia del período griego clásico (Dreyfus – Rabinow, 1984, 195). Foucault define sus líneas maestras señalando que,

"este arte de uno mismo no insiste ya tanto en los excesos a los que uno puede entregarse y que convendría someter para ejercer el dominio sobre los demás; subraya cada vez más la fragilidad del individuo ante males diversos que pueden suscitar la actividad sexual; subraya también la necesidad de someter ésta a una forma universal por la que nos encontramos ligados y que está fundada para todos los humanos a la vez en la naturaleza y en la razón. Alega asimismo la importancia que tiene el desarrollar todas las prácticas y todos los ejercicios por medio de los cuales podemos conservar el control sobre nosotros mismos y llegar a fin de cuentas a un puro goce de uno mismo. No es la acentuación de las formas de prohibición lo que está en el origen de estas modificaciones en la moral sexual; es el desarrollo de un arte de la existencia que gravita en torno a la cuestión del 'uno mismo', de su dependencia y de su independencia, de su forma universal y del lazo que puede y debe establecer con los demás, de los procedimientos por los cuales ejerce su control sobre sí mismo y de la manera en que puede establecer la plena soberanía sobre sí"

(Foucault, 1987, 219)

Se trata, como podemos comprobar, de elementos que hoy pueden tener la misma operatividad que en su origen poseyeron. En torno a ellos ha de construirse esa subjetividad ético-política que toma los fundamentos clave de la concepción heideggeriana del *Dasein* y les transfiere una densa materialidad a través del cuidado de sí y el recentramiento de la atención sobre el cuerpo, intentando contrarrestar de esa forma los efectos de la atención que la biopolítica ha prestado al mismo (Tazzioli, 2011, 121 y ss.). No se trataría ahora de construir cuerpos dóciles, sino de tomar el recentramiento en la corporeidad como punto de partida de la construcción de una subjetividad política alternativa (Dreyfus – Rabinow, 1984, 197). Esto también proporciona una proyección política revitalizadora a la filosofía, disciplina que, por otra parte, como nos recuerda Foucault, siempre ha desempeñado la tarea de “vigilar los abusos del poder de la racionalidad política, lo cual le confiere una esperanza de vida bastante prometedora” (Foucault, 1990, 96).

Bibliografía

- Agamben, G. (1990) : *La communauté qui vient*, Paris, Seuil.
- Agamben, G. (2006): *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, Einaudi.
- Atlan, H. (1999) : *Les étincelles de hasard*, vol. 1. *Connaissance spermatique*, Paris, Seuil.
- Babich, B. (2009): “A Philosophical Shock: Foucault’s Reading of Heidegger and Nietzsche”, en Prado, C. G. (Edit.) (2009): *Foucault’s Legacy*, London, Continuum.
- Defert, D. (2012): “Volontà di verità e pratica militante in Michel Foucault. Intervista a Daniel Defert”, *Materiali Foucaultiani*, I (2).
- Derrida, J. (1987): *De l’esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée.
- Dreyfus, H. (1989): “De la mise en ordre des choses. L’Être et le Pouvoir chez Heidegger et Foucault”, en VVAA (1989): *Michel Foucault philosophe*, Paris, Seuil.
- Dreyfus, H. – Rabinow, P., (1984): *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard.
- Fernández Agis, D. (2012): “Foucault y Derrida, dos formas de analizar la textura del poder”, en VVAA (2012): *La biopolítica en el mundo actual. Reflexiones sobre el efecto Foucault*, Barcelona, Laertes.
- Foucault, M. (2008): *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Paris, Gallimard.
- Foucault, M. (1999): *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, Paris, Gallimard.
- Foucault, M. (1990): “Omnes et singulatim: hacia una crítica de la ‘razón política’”, en Foucault, M. (1990): *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós.

- Foucault, M. (1980): "Nietzsche, la Genealogía, la Historia", en Foucault, M., *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1980.
- Foucault, M. (1976): *Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1976. Vers. Cast., Foucault, M. (1987): *Historia de la sexualidad*, vol. 3, *La inquietud de sí*, Madrid, Siglo XXI.
- Heidegger, M., (1927): *Sein und Zeit*. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Vol. VIII, 1927. Vers. Cast., Heidegger, M., (2003): *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta.
- Lorenzini, D. (2012): "Mostrar una vida. Foucault y la (bio)política de la visibilidad", en VVAA (2012): *La biopolítica en el mundo actual. Reflexiones sobre el efecto Foucault*, Barcelona, Laertes.
- Sacristán, M. (1995): *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, Crítica, 1995.
- Searle, J. (1996): *The Construction of Social Reality*, London, Penguin Books.
- Sorrentino, V. (2012): *Biopolítica, libertad e cura*, Roma, Aracne.
- Tazzioli, M. (2011): *Politiche della verità. Michel Foucault e il neoliberalismo*, Verona, Ombre Corte.