

Ser justo con Foucault: de la genealogía de la modernidad a la geohistoria del Antropoceno

Being just with Foucault: From the Genealogy of Modernity to the Geohistory of the Anthropocene

Antonio CAMPILLO

Universidad de Murcia, España

campillo@um.es

BIBLID [ISSN 2174-6753, Vol.22(2): a2207]

Artículo ubicado en: encrucijadas.org

Fecha de recepción: 7 de septiembre de 2022 || Fecha de aceptación: 11 de noviembre de 2022

Resumen

Para ser justo con Foucault, hay que intentar comprender el sentido de su obra y no hacerle decir algo diferente de lo que dijo, sea para convertirlo en un "hombre de paja" fácilmente refutable o para ensalzarlo como una fuente de autoridad inapelable con la que avalar nuestras propias ideas, por muy ajenas que sean a las suyas. Al mismo tiempo, si no queremos caer en el mero "comentario", tenemos que mantener un diálogo crítico con su obra, explicitando nuestros acuerdos y desacuerdos, utilizando lo que nos parezca valioso, desarrollando lo que nos parezca insuficientemente elaborado y cuestionando lo que nos parezca equivocado. Ese difícil equilibrio ético e intelectual es el que he tratado de mantener con la obra de Foucault durante las cuatro décadas de mi trayectoria intelectual. En este artículo daré cuenta de ese diálogo crítico, siguiendo un recorrido a un tiempo cronológico y temático. Señalaré las aportaciones más importantes de la obra de Foucault y cómo me he servido de ellas en mi propio trabajo de investigación sociohistórica y de reflexión ético-política, pero también las limitaciones más relevantes de su "caja de herramientas" y cómo he tratado de problematizarlas.

Palabras clave: Foucault, filosofía, biopolítica, ecopolítica, antropoceno.

Abstract

To be fair to Foucault, we must try to understand the meaning of his work and not to pretend that he said something different from what he said, either to turn him into an easily refutable "straw man" or to extol him as a source of unappealable authority with which to endorse our own ideas, however alien they may be to his. At the same time, if we do not want to fall into mere "commentary", we have to maintain a critical dialogue with his work, making explicit our agreements and disagreements, using what we find valuable, developing what we find insufficiently elaborated and questioning what we find wrong. This difficult ethical and intellectual balance is the one I have tried to maintain with Foucault's work during the four decades of my intellectual career. In this article I will give an account of this critical dialogue, following a chronological and thematic path. I will point out the most important contributions of Foucault's work and how I have used them in my own work of socio-historical research and ethical-political reflection, but also the most relevant limitations of his "toolbox" and how I have tried to problematize them.

Keywords: Foucault, philosophy, biopolitics, ecopolitics, anthropocene.

Destacados

- Foucault cuestiona la concepción evolutiva y eurocéntrica de la historia humana.
- La filosofía debe pensar las articulaciones entre la verdad, la política y la ética.
- Las relaciones de poder están siempre entrelazadas con las de responsabilidad.
- Las tecnologías biopolíticas de la modernidad son inseparables de las ecopolíticas.

Cómo citar

Campillo, Antonio (2022). Ser justo con Foucault: de la genealogía de la modernidad a la geohistoria del Antropoceno. *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 22(2), a2207.

Financiación

Este artículo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación "Racionalidad económica, ecología política y globalización: hacia una nueva racionalidad cosmopolita", financiado por la Agencia Estatal de Investigación y coordinado por Juan Manuel Aragüés y Luis Arenas, profesores de filosofía de la Universidad de Zaragoza (Ref. PID2019-109252RB-I00).

1. Introducción

Michel Foucault definió su obra como una “caja de herramientas” ([1974] 1994) que cualquiera podía utilizar para sus propios fines. Recientemente, Vázquez García (2021) ha publicado unas “instrucciones de uso” en las que explica “cómo hacer cosas con Foucault”: su metodología “arqueológica” y “genealógica” puede servir para analizar todo tipo de prácticas discursivas, relaciones de poder y formas de subjetividad, así como las cambiantes articulaciones entre ellas. Tal vez por eso, Foucault se ha convertido en uno de los pensadores más influyentes del mundo. Su obra ha tenido un gran impacto en los más diversos saberes académicos y en los más innovadores movimientos sociales.

Ahora bien, Foucault fue cambiando no sólo los temas de los que se ocupaba sino también su perspectiva teórica, su metodología de trabajo e incluso su posición política (Moreno Pestaña, 2011). Esta cambiante trayectoria y su gran impacto académico y cultural nos permiten comprender por qué la obra de Foucault ha dado lugar a los más dispares usos e interpretaciones, algunos claramente contrarios a lo que el propio autor había pretendido. Porque, a pesar de rechazar la “monarquía del autor” en el prólogo a la segunda edición de *Historia de la locura* (1976a), no aceptó que se hiciera cualquier uso de su “caja de herramientas” e incluso nos dejó sus propias “instrucciones de uso”, lo que en otro lugar he llamado su “testamento filosófico” (Campillo, 2016).

Nos encontramos aquí con un problema ético que es inherente a todo debate intelectual e incluso a toda relación social: por un lado, si queremos “ser justos con Foucault”, como el propio Foucault pretendió “ser justo con Freud” (Derrida, 1996), tenemos que intentar comprender el sentido de su obra y no hacerle decir algo diferente de lo que dijo, sea para convertirlo en un “hombre de paja” fácilmente refutable o para ensalzarlo como una fuente de autoridad inapelable con la que avalar nuestras propias ideas, por muy ajenas que sean a las suyas; por otro lado, si no queremos caer en el mero “comentario”, tan denostado por el propio Foucault, tenemos que mantener un diálogo crítico con él, usando lo que consideremos valioso para otros ámbitos de estudio, desarrollando lo que creamos que está poco elaborado y cuestionando lo que nos parezca equivocado.

Este difícil equilibrio ético e intelectual es el que he tratado de mantener con la obra de Foucault durante las cuatro últimas décadas. El objetivo de este artículo no es otro que dar cuenta de ese diálogo crítico, siguiendo un recorrido a un tiempo cronológico y temático que se concretará en ocho apartados diferentes. A lo largo de ellos iré señalando las aportaciones más importantes de la “caja de herramientas” de Foucault y cómo me he servido de ellas en mi propio trabajo, pero también cuáles son sus limitaciones teóricas más relevantes y cómo he tratado de problematizarlas.

2. Adiós al progreso: la historia como variación

En 1979, Jean-François Lyotard publicó *La condición postmoderna* (1984) y describió esa condición como el resultado de la crisis de los "grandes relatos" emancipatorios de la modernidad. Jürgen Habermas le respondió en 1980 con la conferencia "La modernidad: un proyecto inacabado", desarrollada en 1985 en el libro *El discurso filosófico de la modernidad*. Según Habermas ([1985] 2008), la crítica de la modernidad se inicia con Nietzsche y Heidegger, y sus principales herederos son unos cuantos filósofos franceses (Bataille, Foucault, Derrida, etc.) a los que descalifica como "jóvenes neo-conservadores". Frente a ellos, defiende la concepción progresista de la historia elaborada por los ilustrados, y en especial por Kant, como un "proyecto inacabado" e irrenunciable. Foucault le responderá con una serie de conferencias sobre Kant en las que reivindica la "actitud" ilustrada como una mirada crítica hacia el propio presente.

Foucault puso siempre su propio pensamiento en relación con el de Kant, pero esta relación estuvo marcada desde el primer momento por la ambivalencia. A partir de Kant, dice Foucault ([1966]2010), la filosofía moderna solo puede ejercerse como "crítica", es decir, como juicio sobre las condiciones de posibilidad de la propia experiencia. Pero, después de Nietzsche, esas condiciones ya no pueden ser pensadas de manera naturalista sino historicista: los *a priori* no son universales y necesarios sino singulares y contingentes, no remiten a un sujeto trascendental sino a una época histórica determinada, la nuestra, la de los propios sujetos que juzgan su experiencia. Por eso, la crítica filosófica debe convertirse en una reconstrucción "arqueológica" y "genealógica" del propio presente, y ha de practicarse en estrecho diálogo con las ciencias histórico-sociales.

Desde comienzos de los 60, Foucault reivindicó la crítica histórico-política de la propia época como la tarea propia de la filosofía, o al menos de una cierta tradición filosófica. A esta tradición vuelve a adscribirse en los seminarios que a comienzos de los 80 dedicó a los opúsculos kantianos de filosofía de la historia. Foucault encuentra en el propio Kant el inicio de esa crítica histórico-política, pero no ya en sus tres grandes *Críticas*, sino en los ensayos donde reflexiona sobre la Ilustración y la Revolución. De Kant arrancan dos grandes tradiciones filosóficas, dos maneras de entender la "crítica": como una "analítica de la verdad" que se pregunta por las condiciones universales de validez del conocimiento y como una analítica de la actualidad que se pregunta por la identidad de la propia época. Esta "ontología de la actualidad" o "del presente", que es a la vez una "ontología de nosotros mismos", es la que han practicado Kant y Hegel, Marx y Nietzsche, Weber y los miembros de la Escuela de Frankfurt, y es también la que el propio Foucault pretende haber practicado.

El mismo año que Lyotard publicó su polémico ensayo, terminé mis estudios de Filosofía y de Sociología (especialidad de Antropología Social) en la Universidad Complutense; presenté mi tesis de licenciatura en Filosofía sobre *La ética después de Nietzsche*.

che, dirigida por el catedrático de Ética y Sociología José Luis López Aranguren; y fui contratado como "profesor no numerario" (PNN) de la Universidad de Murcia. Comencé a trabajar en la tesis de doctorado y en el ensayo *Adiós al progreso* (1985), que quedó finalista en el Premio Anagrama de Ensayo. Fue mi primer libro publicado y en él defendí tres tesis: 1) la idea de "progreso" es la idea moderna por antonomasia y como tal ha vertebrado el pensamiento hegemónico del Occidente euro-atlántico; 2) la crisis de la modernidad es la crisis de la concepción evolutiva y eurocéntrica de la historia; 3) el pensamiento posmoderno ya no está regido por la idea de progreso sino por la idea de "variación".

Desde entonces, en mis escritos de filosofía de la historia, especialmente en *Variaciones de la vida humana* (2001a), he adoptado como clave interpretativa la idea de "variación", que guarda una estrecha relación con el concepto de "diferencia" desarrollado por Foucault, Deleuze, Derrida y Lyotard. Además, en 1993, en un monográfico de la revista *Daimon* dedicado a Foucault y coordinado por mí, traduje y presenté su texto "¿Qué es la Ilustración?" (Foucault, 2003: 71-97).

3. La "revolución militar" y la genealogía del espacio moderno

Junto a su crítica de la concepción evolutiva y eurocéntrica de la historia, otra gran aportación de Foucault es su epistemología política, y en concreto su análisis sociohistórico de las relaciones entre los saberes expertos y los poderes sociales. Foucault cuestionó la "hipótesis Platón", es decir, la separación jerárquica entre el *bios theoretikós* y el *bios praktikós*, la filosofía y la política, el saber y el poder, adoptando en su lugar la "hipótesis Nietzsche", es decir, el vínculo inseparable entre el conocimiento y la moral, la voluntad de verdad y la voluntad de poder (1980). Por eso declaró que toda su obra era una continuación de la "genealogía de la moral" nietzscheana (1992).

Ahora bien, Foucault se impuso una importante restricción metodológica: en sus estudios analiza solo las "ciencias humanas", es decir, los saberes que toman al sujeto como objeto de saber y de gobierno (Campillo, 2008: 311-318; 2001b: 79-107), porque los efectos políticos del saber son menos directos y más difícilmente analizables en las ciencias formales y naturales (Foucault, 1978a: 175-176). Ciertamente, reconoce que estas otras ciencias también tuvieron su origen en prácticas políticas (Foucault, 1980, 1978a: 111-124; 1976b: 227-230), pero la diferencia está en que las ciencias formales y naturales acabaron separándose de su origen político, mientras que las ciencias humanas han permanecido inseparablemente ligadas a él (Foucault, 1976b: 228-229).

En mi tesis de doctorado *De la guerra a la ciencia. Un estudio de los tratados militares medievales y renacentistas* (Campillo, 1984), presentada en la Universidad de Murcia el 5 de octubre de 1984 y dedicada *in memoriam* a Foucault, que había muerto el 25 de junio de ese año, traté de aplicar a las ciencias naturales, y en particular a la

física matemática galileana, la metodología "genealógica" aplicada por él a las ciencias humanas. La última parte de la tesis, dedicada a la "revolución militar" de los siglos XV a XVII, y en especial al estudio de la tratadística militar que va de Maquiavelo a Galileo, fue publicada en 1987 y reeditada veinte años después (Campillo, 2008).

Entre los siglos XV y XVII se produjo en Europa occidental una "revolución militar" (Parker, 2002) que estuvo estrechamente ligada a la formación del Estado moderno y de la economía capitalista; este vínculo entre la guerra, la política y la economía modernas, que hizo posible la expansión y la hegemonía mundial de la Europa atlántica, había sido señalado ya por muchos historiadores; en cambio, el vínculo entre la "revolución militar" y la "revolución científica" había sido ignorado o menospreciado por la mayor parte de los historiadores de la ciencia. En mi investigación traté de mostrar que las prácticas militares fueron la bisagra entre los nuevos poderes sociales y los nuevos saberes expertos. El estudio de la abundante tratadística militar de la época me permitió analizar el modo en que se articularon la matematización de la naturaleza, el control de los territorios y el gobierno de las poblaciones. Mediante la genealogía de la "revolución militar", era posible dar cuenta de los grandes cambios que a partir del Renacimiento habían tenido lugar, simultáneamente, en el gobierno político y económico del orbe terrestre y en su conocimiento y dominio tecnocientífico. Si Foucault se había propuesto analizar la *invención del sujeto moderno* mediante una genealogía histórica de las diferentes formas de subjetividad, yo me propuse analizar la *invención del espacio moderno*, para mostrar cómo había llegado a constituirse en objeto simultáneo de un nuevo tipo de conocimiento científico y de un nuevo tipo de tecnología política.

Si el despegue del Estado moderno, la economía capitalista y la hegemonía mundial de Occidente requirió de unos saberes disciplinarios y biopolíticos destinados al gobierno individualizante y globalizante de los seres humanos, requirió igualmente de unos saberes militares, agropecuarios e industriales destinados al dominio de los territorios, los seres vivos y las materias y energías naturales. Esto es lo que Crosby llamó el "imperialismo ecológico" (1988). Si las ciencias humanas están ligadas a unas tecnologías biopolíticas que persiguen el control de los sujetos vivos, las ciencias naturales están ligadas a unas tecnologías ecopolíticas que persiguen el control del espacio vital. Obviamente, ambos tipos de tecnología tienden a ajustarse entre sí, mediante saberes/poderes híbridos que hacen posible el control de los sujetos a través del espacio y el control del espacio a través de los sujetos que habitan en él.

Por eso, si muchas luchas sociales tratan de combatir los *efectos políticos del saber*, como dice Foucault, si son luchas que giran en torno al *gobierno de la propia vida*, eso no concierne sólo al saber/poder *sobre el cuerpo*, sino también al saber/poder *sobre la Tierra*. Como han puesto de manifiesto los movimientos pacifistas, ecologistas, altermundialistas y decolonialistas, también las ciencias naturales están ligadas a estra-

teguas de poder militar y económico, también en ellas se libra la batalla por el gobierno de la vida, pero lo que ahora está en juego no es solo la vida individual, ni solo la de una comunidad, sino la de toda la humanidad y la del resto de especies que pueblan la Tierra, ya que la tecnociencia desarrollada por los Estados militarizados e industrializados de Occidente ha hecho del ser humano la especie más poderosa y peligrosa de todas (Campillo, 2019a). Volveré sobre esta cuestión en el último apartado.

4. El poder pastoral y el papel de los jesuitas en la expansión colonial de Europa

En la década de 1970, Foucault propone una nueva "analítica del poder" que vaya más allá de las dos grandes teorías políticas modernas: la liberal (centrada en la fundamentación y limitación de la soberanía del Estado) y la marxista (centrada en la propiedad de los medios de producción). Y para ello defiende una concepción "bélica" o "estratégica" de las relaciones de poder (1977: 99-125). Pero, en la segunda mitad de esa década, sustituye el modelo "bélico" por el del "gobierno", entendido como "la manera en que se conduce la conducta de los hombres" en cualquier esfera social: familia, escuela, iglesia, cuartel, fábrica, hospital, ciudad o Estado. En su curso de 1978 (2008) propone elaborar una historia de las tecnologías de poder, consideradas como otras tantas formas de "gobierno" o "gubernamentalidad", y él mismo analiza algunas de ellas, desde la Grecia antigua hasta el neoliberalismo.

Una de esas formas de gobierno es el "poder pastoral", inventado por la Iglesia cristiana en la época del imperio romano, desarrollado durante el largo milenio de la Edad Media europea, transformado tras la Reforma protestante y la Contrarreforma católica, y vigente todavía hoy en una gran parte del globo terrestre. Foucault coincide con Hegel, Nietzsche y Weber al atribuir al cristianismo un papel crucial en la genealogía del Occidente moderno, y considera que la religión cristiana es la única de las grandes religiones que ha creado una institución como la Iglesia romana y una tecnología de gobierno tan original, extendida y perdurable como el "poder pastoral". No es ninguna casualidad que el cristianismo sea hoy la religión con más creyentes del mundo.

Sirviéndome de la propuesta foucaultiana, esboqué una genealogía de la Compañía de Jesús (Campillo, 2011) para mostrar que esta orden religiosa desempeñó un papel crucial no solo en la Contrarreforma sino también en la difusión global del catolicismo, coincidiendo con la expansión de los imperios coloniales de España y Portugal. Mi hipótesis es que si esta orden logró fortalecer a la Iglesia católica ante el doble reto de la Reforma protestante y de los grandes imperios coloniales, fue porque supo reorganizar y conectar entre sí los dos polos extremos del poder pastoral: el gobierno del alma y el gobierno del mundo. A Ignacio de Loyola se le conoce sobre todo por los *Ejercicios espirituales*, que fueron su mayor contribución al gobierno del alma; pero debería conocerse también por sus *Constituciones* y sus *Cartas e instrucciones*, que

le permitieron poner en marcha una de las primeras organizaciones globales de la historia moderna, y que por tanto fueron su mayor contribución al segundo objetivo del poder pastoral: el gobierno del mundo.

Tras este trabajo, dirigí la tesis *Foucault y la heterotopía extraordinaria. Las reducciones jesuíticas del Paraguay y la historia de la gubernamentalidad occidental* (2014), presentada por el profesor argentino Alejandro Ruidrejo en la Universidad Nacional de Córdoba. Según Ruidrejo, en las misiones jesuíticas del Paraguay, definidas por Foucault como una "heterotopía colonial", se produjo "una forma específica de articulación entre poder pastoral y biopolítica", que trató de asegurar la salud y el crecimiento demográfico de las comunidades guaraníes mediante la *ratio gubernationis* de los jesuitas.

Las reducciones jesuíticas tuvieron un importante eco en el pensamiento europeo del siglo XVIII: fueron ensalzadas por algunos ilustrados como una utopía social y condenadas por otros como una forma de teocracia católica. Además, suscitaban el recelo de los papas y los monarcas, y contribuyeron a la suspensión de la orden jesuita y a su expulsión de los países católicos. Según Ruidrejo, la rehabilitación de la Compañía en el siglo XIX le permitió ejercer de nuevo una gran influencia, primero en la "doctrina social de la Iglesia" y más tarde en el "ordoliberalismo" alemán. Podríamos añadir también su papel en la "teología de la liberación", que a su vez suscitaba el recelo de Juan Pablo II y Benedicto XVI, hasta que la Iglesia de Roma dio un nuevo vuelco al elegir al argentino Bergoglio como primer papa jesuita y primer papa no europeo de la historia.

5. Poder y responsabilidad: el debate entre Foucault y Derrida

Historia de la locura (1976a) fue considerada por Foucault como el inicio de su trayectoria intelectual, menospreciando así sus trabajos precedentes (Moreno Pestaña, 2006). Lo cierto es que esa obra tuvo una enorme influencia y ha sido objeto de numerosos estudios, debates y homenajes (Galván, 2013; Roudinesco, 1996).

Tras dedicar el primer capítulo a la experiencia "trágica" de la locura en el Renacimiento, el segundo narra "El gran encierro" de los locos y otros colectivos "asociales" (mendigos, perversos, blasfemos, brujas), iniciado en el siglo XVII. Al comienzo de ese segundo capítulo, Foucault comenta el libro I de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, en donde este expone la duda metódica que le conduce al *Cogito ergo sum* como primer principio de su filosofía. La interpretación de Foucault puede resumirse en dos tesis: 1) al afirmarse como ser pensante, Descartes excluye mediante un "golpe de fuerza" la posibilidad de estar loco, y esta "exclusión" filosófica de la locura ("porque yo, que pienso, no puedo estar loco") se corresponde "estructuralmente" con el encierro de los locos; 2) esta doble "exclusión" filosófica y política, y con ella la "escisión" entre la razón y la locura, que habían permanecido vinculadas desde el *logos*

griego hasta la cultura "trágica" del Renacimiento (el Bosco, Erasmo, Montaigne), es el "acontecimiento" histórico que da nacimiento al racionalismo, el capitalismo y el Estado modernos.

Esta gran escisión dará paso, dos siglos más tarde, a los asilos psiquiátricos, la psiquiatría como rama de la medicina y el concepto mismo de "enfermedad mental". Pero, a partir del siglo XIX, toman la palabra una serie de locos geniales (Hölderlin, Nietzsche, Roussel, Artaud, etc.) que inauguran una nueva época, al derribar el muro que separaba la locura y la razón, y al anudar entre sí el "yo deliro" y el "yo escribo". El propio Foucault se considera heredero de esos "locos con obra" y cree que su propio trabajo "arqueológico" se inscribe en el nuevo espacio intelectual y social abierto por ellos. En cuanto a Freud, Foucault mantuvo siempre una posición ambivalente: a veces lo acoge como continuador del trabajo crítico de Marx y Nietzsche (1970), y a veces lo condena como heredero del saber/poder de los médicos-psiquiatras (1977).

Uno de los primeros que hizo un análisis crítico de *Historia de la locura* fue Jacques Derrida, que había sido alumno de Foucault y que en 1963, cuando todavía no había elaborado su propio pensamiento "deconstructivo" ni había publicado ninguna de sus grandes obras, dio una conferencia titulada "Cogito e historia de la locura" (1989). Derrida se declara "discípulo admirativo y agradecido" de Foucault, pero al mismo tiempo se propone "dialogar con el maestro", más aún, pretende problematizar el pasaje dedicado a Descartes y, con él, los presupuestos teóricos de la obra, en la medida en que "la lectura que se nos propone aquí de Descartes y del Cogito cartesiano involucra en su problemática la totalidad de esta *Historia de la locura*".

Derrida cuestiona las dos tesis formuladas por Foucault: 1) niega que Descartes excluya la posibilidad de estar loco, pues el Cogito se postula para resistir a la hipótesis del Genio maligno y tiene validez incluso si ese Genio hace que el yo pensante delire, así que no hay una correlación "estructural" entre la filosofía cartesiana y el encierro de los locos, en otras palabras, no se puede "encerrar" a Descartes en su propia época (eso sería "*la violencia misma*"), pues su pensamiento tiene un alcance "transhistórico" y puede ser reinscrito y repensado más allá de su propio tiempo; 2) el relato histórico de Foucault tiene una estructura mitológica, pues supone que hubo un *origen* griego en el que la razón y la locura estaban unidas, un "acontecimiento" de *caída* en la escisión entre ambas, que coincidiría con la modernidad, y una reconciliación o *retorno* al origen que se iniciaría con los "locos con obra"; frente a este relato, Derrida cree que la escisión entre razón y locura es la condición transhistórica de todo discurso con sentido, incluido el de Foucault, aunque esa escisión no es nunca completa y segura, y de hecho se ve constantemente cuestionada, pero no desde el "exterior" de una locura salvaje sino desde el "interior" de la propia razón (en eso consistirá, precisamente, la tarea de la "desconstrucción").

A partir de aquí se produjo entre Foucault y Derrida un largo y discontinuo debate que se prolongó durante tres décadas, incluso después de la muerte de Foucault. En 1995 publiqué un largo artículo titulado "Foucault y Derrida: historia de un debate -sobre la historia" (Campillo, 2001b: 109-148) en el que analicé ese debate y, a partir de él, las complejas relaciones intelectuales y personales entre ambos filósofos. En mi análisis traté de mostrar que los desacuerdos entre ellos no se debían a una mera diferencia "metodológica" entre el enfoque "arqueológico/genealógico" y el "gramatológico/desconstructivo", sino que respondían también a una diferencia filosófica de fondo, es decir, a una diferencia moral, a una diferente manera de responder, precisamente, a la "diferencia", a la alteridad del otro. Mientras que Derrida apela a una irreducible relación de deuda y de hospitalidad, Foucault apela a una irreducible relación de fuerza y de hostilidad. Mientras que la filosofía moral de Derrida se fraguó en diálogo con Levinas y, en general, con la tradición religiosa judeo-cristiana, la de Foucault se fraguó en diálogo con Nietzsche y, más tarde, con las éticas greco-latinas. Mientras que Foucault establece una contraposición entre el "modelo de la lengua" y el "modelo de la guerra", entre el diálogo pacífico y el conflicto violento, entre la ética cristiana de la caridad como sumisión al otro y la ética griega de la libertad como gobierno de sí mismo, Derrida considera que no se trata de un dilema excluyente sino más bien de una tensión irresoluble, "indecidible", entre las relaciones de poder y las de responsabilidad.

En esta cuestión crucial, me parece más acertada la posición de Derrida. El hecho de que Foucault, siguiendo en esto a Nietzsche, reduzca todas las relaciones sociales a relaciones de poder, de fuerza o de gobierno, y que en cambio ignore o menosprecie las relaciones de responsabilidad y todos los fenómenos relacionados con ella (culpa, deuda, gratitud, promesa, respeto, amor, solidaridad, justicia, etc.), supone un importante déficit de su teoría social. Un déficit que comparten muchos pensadores de la llamada izquierda radical contemporánea. Por eso, en varios trabajos posteriores he procurado analizar y reivindicar el vínculo inseparable entre el poder y la responsabilidad, tanto en las relaciones micropolíticas que hacen posible la "invención del sujeto" como en las relaciones macropolíticas que hacen posible la constitución y articulación de las distintas instituciones sociales (Campillo, 2019b, 2018, 2001b, 2001c).

Debo añadir que mi análisis del debate entre Foucault y Derrida sirvió de inspiración y guión de trabajo para que el profesor colombiano Numar Alberto Muriel Restrepo (2013), tras realizar en 2010 una estancia de investigación bajo mi dirección en la Universidad de Murcia, presentara en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, en abril de 2013, su tesis de doctorado con el título *Freud y la Filosofía en el debate Foucault-Derrida*.

6. Usos y abusos del concepto de biopolítica

El término "biopolítica" tiene ya más de un siglo de historia (Esposito, 2006: 27:41), pero su difusión actual se debe a Foucault, que comienza a utilizarlo a mediados de los setenta ([1976] 2003: 205-225; 1977: 161-194) y lo desarrolla sobre todo en los cursos de 1978 (2008) y 1979 (2009). Su tesis principal es que, a partir de los siglos XVII y XVIII, la modernidad europea experimenta una transformación sin precedentes: el viejo poder de "soberanía", fundado sobre el derecho de "hacer morir y dejar vivir", comienza a ser complementado y reorganizado por un nuevo poder "biopolítico" que consiste en "hacer vivir y dejar morir". Este nuevo poder sobre la vida pone en juego dos tipos de tecnología política: las "disciplinas", basadas en la modelación del cuerpo individual y desarrolladas en las instituciones de "encierro", lo que permitirá la formación de "saberes individualizantes" destinados al conocimiento y control de cada sujeto a lo largo de toda su vida; y los "mecanismos de regulación" o "dispositivos de seguridad", basados en el estudio estadístico de los fenómenos masivos y aleatorios que afectan a una "población" de seres vivientes, lo que permitirá la formación de "saberes globalizantes" destinados a establecer controles reguladores que permitan gestionar los "riesgos" derivados de las modernas aglomeraciones humanas.

Para Foucault, el cuerpo viviente es el nudo de intersección en el que se cruzan todas las relaciones sociales y al que se dirigen todas las modalidades de gobierno de la acción humana. Sin embargo, en esta indisociable interacción entre el cuerpo y la sociedad, que es constitutiva de la historia humana en cuanto "biohistoria", la modernidad europea inaugura un nuevo régimen de poder/saber al que Foucault denomina "biopoder" o "biopolítica". Este "umbral de modernidad biológica" tiene que ver con un doble fenómeno histórico, que hizo posible la formación conjunta del capitalismo y del Estado modernos: la acumulación paralela de bienes y de seres humanos. La biopolítica fue "un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo" porque hizo posible "un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos" (1977: 171). Por eso, la biopolítica nace ligada a la "gubernamentalidad liberal". De hecho, el curso de 1979 se centra en la génesis de esa gubernamentalidad liberal (segunda mitad del siglo XVIII) y de la posterior gubernamentalidad neoliberal (segundo tercio del siglo XX).

Ahora bien, en su historia de las diferentes formas de gubernamentalidad, Foucault adopta una epistemología "nominalista" (2009: 312): los "universales históricos" (Estado, capitalismo, liberalismo, biopolítica, etc.) no responden a esencias intemporales ni a etapas evolutivas de la Historia Universal, sino que son meros instrumentos conceptuales y, por tanto, han de ser utilizados con toda clase de cautelas críticas, pues con ellos nombramos series de acontecimientos que son siempre singulares, contingentes, cambiantes, localizadas en el espacio y en el tiempo, e irreducibles a toda teleología. Para Foucault, las distintas tecnologías de gobierno no se sustituyen

unas a otras, ni siguen una secuencia evolutiva, sea en el sentido de una creciente libertad o en el de una creciente dominación: la "soberanía" no es reemplazada por las "disciplinas", ni estas dejan paso a los "dispositivos de seguridad", sino que más bien se dan diferentes combinaciones y reorganizaciones entre ellas, e incluso con otras tecnologías más antiguas como el poder pastoral, pues la historia de la gubernamentalidad ha seguido distintas direcciones y ritmos en cada época y en cada país ([1978] 2008: 13-37). Por eso, Foucault rechaza la "inflación de la fobia al Estado" ([1979] 2009: 187-194) que se extiende a finales de los 70, tanto entre los neoliberales anglosajones, que pretenden acabar con el Estado de bienestar, como entre los intelectuales de extrema izquierda, que denuncian la "fascistización del Estado" en las democracias occidentales e incluso justifican la lucha armada de los grupos terroristas europeos. Entre esos intelectuales de extrema izquierda se encontraba su amigo Deleuze, con el que Foucault tomará distancia por ese motivo.

En las últimas décadas, el término "biopolítica" ha tenido un éxito enorme, tanto en el ámbito académico como en diversos movimientos sociales. El problema es que se le han dado unos usos muy dispares y a veces muy alejados del que le dio el propio Foucault. Algunos autores, en su mayor parte filósofos de la política, han hecho un uso inflacionario y muy poco riguroso de este concepto, hasta el punto de convertirlo en un comodín susceptible de nombrar cualquier tipo de fenómeno histórico-político. Esta operación de distorsión conceptual permite utilizar el término para justificar las tesis más dispares. Así, mientras que Ágnes Heller y Ferenc Fehér vinculan la biopolítica con el nazismo y la oponen al liberalismo, Roberto Esposito defiende el paradigma de la biopolítica contra el del liberalismo; y mientras que Giorgio Agamben identifica la biopolítica con la soberanía y la remonta al antiguo imperio romano, Paolo Virno, Michael Hardt y Antonio Negri la identifican con el capitalismo postfordista globalizado y con la formación de multitudes insurgentes.

Para cuestionar este uso inflacionario y poco riguroso del concepto de "biopolítica", y también para "ser justo con Foucault" y reivindicar la cautela y la utilidad de sus análisis sociohistóricos, escribí varios artículos en los que me ocupé de esta cuestión (Campillo, 2015, 2009, 1998). En ellos defendí la necesidad de mantener una relación de ida y vuelta entre la reflexión filosófica y la investigación histórico-social, sobre todo si consideramos que la tarea filosófica consiste en hacer una "teoría crítica de la sociedad", como dicen Horkheimer y Adorno, o bien una "ontología de la actualidad", como dice Foucault. Para llevar a cabo esta tarea, conviene que el uso de los conceptos esté sometido a una rigurosa contrastación con las investigaciones empíricas sobre los acontecimientos histórico-políticos nombrados por esos conceptos, y que estas investigaciones, a su vez, estén sometidas al examen crítico de los conceptos que ponen en juego. La gran relevancia de la obra de Foucault se debe precisamente al hecho de haber practicado este diálogo entre la filosofía y las ciencias histórico-sociales.

Afortunadamente, los estudios de Foucault sobre la emergencia de la biopolítica en el marco de la gubernamentalidad liberal han sido utilizados, revisados y prolongados en muy diversos campos de las humanidades y las ciencias sociales. Es el caso de los autores anglófonos agrupados en la History of the Present Research Network, que han estudiado las nuevas formas de la biopolítica en la gubernamentalidad neoliberal. Y es también el caso de muchos autores del Sur global, que han conectado los estudios foucaultianos con los estudios decoloniales y han realizado análisis muy valiosos, como los del camerunés Achille Mbembe sobre el racismo y la “necropolítica” del Norte global. En una línea similar se inscriben los estudios sociohistóricos realizados por varios investigadores españoles, entre ellos Julia Varela, Fernando Álvarez-Uría, Francisco Vázquez García, José Luis Moreno Pestaña, Ignacio Mendiola Gonzalo, etc.

Debo mencionar aquí otras tres tesis doctorales que he dirigido en relación con la biopolítica foucaultiana. En primer lugar, *El nacimiento de la Bioética. Una genealogía de su constitución epistemológica e institucional*, presentada en 2005 por el médico y filósofo Diego José García Capilla y publicada luego como libro (García Capilla, 2007); el autor reconstruye la génesis de la Bioética como una nueva disciplina académica y como un nuevo campo de conflictos sociales, regulaciones jurídicas y prácticas institucionales. En segundo lugar, *La biopolítica en la España franquista*, presentada en 2010 por el filósofo y antropólogo Salvador Cayuela Sánchez, y publicada también como libro, con un prólogo mío (Cayuela Sánchez, 2014); el autor analiza el franquismo como un peculiar régimen de gubernamentalidad fascista que se mantuvo durante casi cuatro décadas, conformó la subjetividad del *homo patiens* y ha tenido efectos que perduran todavía en la España democrática. Por último, la tesis *La biopolítica de la Fortaleza Europa: la genealogía del dispositivo fronterizo desde la paz de Westfalia hasta la crisis de refugiados del Mediterráneo*, realizada por el filósofo Pablo Doménech de la Lastra, codirigida por Salvador Cayuela y por mí, y presentada en 2019; el autor analiza la política fronteriza de la Fortaleza Europa como un dispositivo de poder/saber destinado a clasificar, jerarquizar y controlar a las poblaciones racializadas del Sur global para la producción de sujetos explotables en el triple ámbito laboral, sexual y de cuidados, lo que permite reproducir las asimetrías coloniales y consolidar el capitalismo global.

7. Afinidades y diferencias entre Foucault y Arendt

Otro asunto que ha suscitado mucho debate en las últimas décadas es la relación entre Foucault y Arendt, así como su mayor o menor relevancia para el pensamiento político contemporáneo. Esposito ha sido quien ha establecido la contraposición más radical entre ambos filósofos (2009: 173-188). Para él, los conceptos de “biopolítica” y “totalitarismo” han dado origen a dos “paradigmas” teóricos que son “radicalmente diferentes” y están “destinados a excluirse recíprocamente”: el “paradigma del

totalitarismo”, que él rechaza y en el que incluye a autores tan heterogéneos como Hannah Arendt, Raymond Aron, Jacob Talmon, François Furet, Claude Léfort y Marcel Gauchet; y el “paradigma de la biopolítica”, que él reivindica y que atribuye a Nietzsche y Foucault. En cambio, Agamben (1998) se sitúa en el polo opuesto: considera que los enfoques de Arendt y Foucault son a la vez incompletos y complementarios entre sí, y se atribuye a sí mismo el mérito de haberlos corregido, combinado y superado; pero el resultado no puede estar más alejado de las ideas de Arendt y de Foucault, pues considera que entre los gobiernos liberales del siglo XIX y los regímenes totalitarios del siglo XX no hay discontinuidad histórica ni diferencia estructural, sino una profunda teleología que conduce desde el antiguo imperio romano hasta el presente: en todos los casos, el estado ejerce el “poder soberano” e ilimitado sobre la “nuda vida”, así que los campos de concentración nazis son la esencia originaria y la culminación última de la historia política de Occidente.

En mi trabajo “Biopolítica, totalitarismo y globalización” (2015) y en otro más reciente dedicado a *Los orígenes del totalitarismo* de Arendt (1981) y a su utilidad para analizar la ideología neofascista del “nosotros, primero” y la fabricación de los migrantes como “seres superfluos” (2022), he cuestionado las interpretaciones de Esposito, Agamben y otros autores, y he señalado las diferencias y afinidades entre Arendt y Foucault, que sin duda son dos de los pensadores políticos más relevantes de la segunda mitad del siglo XX.

Sobre la relevancia de Arendt para pensar las relaciones entre el poder, la violencia y la identidad personal, y sobre la posibilidad de ponerla en relación no solo con el pensamiento de Foucault sino también con el pensamiento de las feministas contemporáneas que han dialogado críticamente con ambos autores, como es el caso de Judith Butler, tuve ocasión de dirigir la tesis *Espacios de (des)aparición. Identidad personal y violencia en el pensamiento político de Hannah Arendt*, realizada por la filósofa Agustina Belén Varela Manograsso (2019). La autora analiza las relaciones entre violencia e identidad personal en la obra de Arendt, pero lo hace a partir del contexto histórico que se abre tras los atentados terroristas del 11-S y tras la proliferación de muros físicos y simbólicos que excluyen a millones de seres humanos; por eso, el objetivo de su tesis es doble: analizar los nuevos “espacios de (des)aparición” a partir de los instrumentos teóricos aportados por Arendt, pero también releerla e incluso ir más allá de ella para dar cuenta de las nuevas formas contemporáneas de violencia y de resistencia.

8. El testamento filosófico de Foucault

Tras la etapa "arqueológica" de los años 60 y la "genealógica" de los 70, los inicios de los 80 suelen ser identificados como la etapa "ética" de Foucault. He dedicado varios trabajos a problematizar esta periodización de su trayectoria intelectual y a analizar los cursos y publicaciones de su última etapa (Campillo, 2021b, 2016, 2013). Tras cada giro de su pensamiento, el propio Foucault procura reinterpretar el sentido de sus obras precedentes. Cuando publica *Historia de la locura*, dirá que es su "primera obra", aunque no sea así; cuando aparece *Vigilar y castigar*, volverá a considerarla como un nuevo inicio y afirmará que su trabajo teórico está centrado en la cuestión del poder; finalmente, a comienzos de los 80 dirá que el verdadero hilo conductor de su obra no es el poder sino el sujeto: como objeto de diversos tipos de saber, como destinatario de las distintas tecnologías del poder y como creador "etopoiético" de sí mismo.

En sus últimos años se produce un triple desplazamiento: 1) retrocede de la Modernidad ilustrada a la Edad Media cristiana y de esta a la Antigüedad grecolatina (Moreno Pestaña, 2019); 2) se interesa por la relación entre el "gobierno de los otros" y el "gobierno de sí", porque descubre que una cosa son las "luchas de liberación" y otra las "prácticas de la libertad", es decir, que la política y la ética son irreducibles entre sí (Foucault, [1984] 2002), y que la ética grecolatina permite autogobernarse sin someterse al poder pastoral del cristianismo ni al poder biopolítico de las modernas ciencias humanas; 3) paralelamente, cambia su posición con respecto a la filosofía y se reivindica abiertamente como filósofo.

En los años 60, influido por los "maestros de la sospecha" (Marx, Nietzsche y Freud), pero también por Heidegger y el estructuralismo, se muestra muy crítico con los conceptos filosóficos de razón, sujeto, verdad, etc., y en particular con la racionalidad moderna inaugurada por Descartes y el "gran encierro" de los locos. A partir de 1970 se propone elaborar una historia crítica de las diferentes formas de "veridicción" y de sus relaciones con las tecnologías de poder, pero esa historia ya no puede elaborarse desde un exterior privilegiado, como le había reprochado Derrida en su crítica a *Historia de la locura*, sino desde el interior de los diversos campos de saber/poder. A comienzos de los 80, su planteamiento ha cambiado de nuevo, porque ahora pretende reivindicar la filosofía como la práctica ética de la *parresía*, es decir, como el ejercicio público y arriesgado del pensamiento, como el "coraje de la verdad", más aún, como un cierto estilo de "vida verdadera", precisamente la "vida filosófica".

Como he tratado de argumentar en otro lugar (Campillo, 2021b), el último curso que Foucault dio en el Collège de France durante el primer trimestre de 1984 (pocos meses antes de su muerte, cuando ya se sabía enfermo de sida), con el título *El coraje de la verdad* (2014), hemos de considerarlo como su "testamento filosófico". El curso es una genealogía de los orígenes de la filosofía occidental, entendida como una forma

de compromiso ético con la verdad, y una reivindicación de su legado transhistórico. Foucault ya no busca sus ancestros en los locos geniales, ni en los “maestros de la sospecha” (Marx, Nietzsche, Freud), ni en el Kant que hace la crítica de su propio presente, sino en los filósofos de la Antigüedad grecolatina que emprendieron el giro ético de la *parresía* y vincularon el “cuidado de sí” con el “coraje de la verdad”: Sócrates, estoicos, epicúreos y cínicos.

Foucault afirma que la filosofía griega, y con ella toda la filosofía occidental, se distingue por articular tres polos que son a un tiempo inseparables e irreducibles entre sí: el polo de la ciencia o el saber (*alétheia*), el de la política o el poder (*politeia*) y el de la ética o la subjetividad (*ethos*). Lo que distingue a la filosofía de la ciencia, la política y la ética, es que trata de pensar simultáneamente las diferencias y las conexiones entre esos tres polos de la experiencia. Con esta caracterización de la filosofía occidental, es obvio que Foucault está afirmándose como filósofo, pues a lo largo de toda su vida había tratado de analizar las complejas relaciones entre esos tres polos: el saber, el poder y el sujeto. Este es, en mi opinión, su último “testamento filosófico”. Y si queremos “ser justos con Foucault”, deberíamos respetar ese testamento cuando usamos su “caja de herramientas”.

9. Biopolítica, ecopolítica y Antropoceno

Foucault murió en 1984, así que apenas pudo hacerse cargo de los dos grandes cambios históricos que se iniciaron en sus últimos años de vida: en 1972 se publica el informe *Los límites del crecimiento* (Meadows et al., 1972) y se celebra la primera Conferencia de Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente, es decir, la crisis ecológica global irrumpe en el debate político mundial; paralelamente, Lovelock (1983) y Margulis (2002) formulan la “hipótesis Gaia” y con ella se abre paso un nuevo paradigma científico, una nueva visión de la Tierra y del papel de la vida y de los propios seres humanos en ella. La confluencia de estos dos cambios hizo que Crutzen y Stoermer (2000) propusieran la tesis del Antropoceno como una nueva época “geohistórica”: el Antropoceno sucede al Holoceno desde el momento en que la especie humana se ha convertido en una “fuerza geológica” (Vernadsky, 1997) capaz de alterar los ciclos biogeoquímicos de la Tierra y poner en peligro el porvenir de la propia humanidad.

La tesis del Antropoceno ha suscitado en las dos últimas décadas un gran debate en todos los ámbitos del saber (Beau y Larrère, 2018): las ciencias naturales, las ciencias histórico-sociales, las humanidades y la filosofía. Algunos historiadores han propuesto sustituir el concepto de Antropoceno por el de Capitaloceno, porque el causante de la ruptura de los ciclos naturales de la biosfera no es el *homo sapiens* en general sino los países industrializados del Norte global que han construido y dominado la “ecología-mundo” capitalista desde hace cinco siglos (Moore, 2020).

En cualquier caso, ya no es posible seguir disociando los fenómenos naturales y los sociales, y por tanto no cabe un pensamiento crítico a la altura del siglo XXI que no adopte el paradigma de la ecología política (Latour, 2015). El enfoque "genealógico" de Foucault es claramente sociocéntrico, así que no basta para comprender los cambios ecosociales de nuestro tiempo; para seguir siendo útil, debería ser corregido y complementado con el enfoque "geohistórico". Esto no afecta solo a Foucault sino a una gran parte de las ciencias sociales (García, 2021). Y, a la inversa, el enfoque "geohistórico" podría recurrir a la "caja de herramientas" foucaultiana para analizar las complejas interacciones entre el gobierno de las poblaciones humanas y el gobierno de los territorios y de los demás seres vivos. De manera análoga, tampoco podemos reducir la comprensión de las relaciones ecosociales a la dialéctica entre el poder y la resistencia, la dominación y la liberación, sino que hemos de pensarlas también como relaciones de responsabilidad y cuidado, respeto y amor, solidaridad y justicia, no solo entre los humanos sino también con los otros seres naturales con los que compartimos la morada terrestre, como vienen defendiendo las autoras ecofeministas (Mies y Shiva, 1997).

La pandemia de Covid-19 ha sido la primera pandemia global del Antropoceno, y, en cuanto tal, hemos de considerarla como un "gran experimento ecosocial" en el que se han puesto a prueba no solo las relaciones de interdependencia entre todas las comunidades humanas, sino también la ecoddependencia de la humanidad con respecto a la Tierra y a los demás seres que la pueblan, incluidos los virus y las bacterias.

Muchos análisis de la pandemia se han centrado en su dimensión biopolítica; sea en clave positiva: la gestión política y sanitaria de la enfermedad como un problema de salud pública global; sea en clave negativa: la "invención de la pandemia" como una estrategia para imponer a escala mundial un "estado de excepción permanente", según la teoría negacionista, conspirativa y supuestamente foucaultiana de Agamben (2020). Otros análisis se han centrado en la dimensión ecológica de la pandemia: el extractivismo, la agroindustria, el mercado de animales salvajes, el cambio climático, la destrucción de los ecosistemas y la proliferación de "zoonosis" como origen de nuevas enfermedades.

Pero necesitamos que nuestros análisis críticos del Antropoceno sean capaces de combinar la biopolítica y la ecológica, las relaciones de interdependencia y las relaciones de ecoddependencia, para no seguir recayendo en el dualismo cartesiano, para reconocer que en nuestra condición de "animales políticos" la política es inseparable de la vida en todas sus dimensiones: la vida humana, la vida de las demás especies y la vida de los ecosistemas terrestres. Las luchas emancipatorias ya no pueden seguir siendo pensadas siguiendo la moderna idea de progreso, como una emancipación prometeica de nuestra condición viviente, sino más bien siguiendo la posmoderna idea de variación, como una afirmación, protección y cuidado de la vida en todas sus formas.

Por eso, desde que estalló la pandemia y se produjo el “gran encierro” de más de un tercio de la humanidad, promoví la creación del Laboratorio Filosófico sobre la Pandemia y el Antropoceno como un espacio iberoamericano de debate público interdisciplinar, y publiqué varios artículos sobre este “gran experimento ecosocial” (Campillo, 2021a, 2020b, 2020a) en los que traté de combinar el enfoque biopolítico y el ecopolítico, así como la crítica del capitalismo y la defensa de una nueva cultura ético-política, a un tiempo cosmopolita y ecológica.

10. Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos.
- Agamben, Giorgio (2020). *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*. Adriana Hidalgo.
- Arendt, Hannah (1981). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza.
- Beau, Rémi y Catherine Larrère (eds.) (2018). *Penser l'Anthropocène*. SciencesPo.
- Campillo, Antonio (1984). *De la guerra a la ciencia: un estudio de los tratados militares medievales y renacentistas*. Tesis doctoral. Departamento de Filosofía, Universidad de Murcia. ([enlace](#)).
- Campillo, Antonio (1985). *Adiós al progreso. Una meditación sobre la historia*. Anagrama.
- Campillo, Antonio (1998). Biopolítica y modernidad. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 17, 167–175.
- Campillo, Antonio (2001a). *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*. Akal.
- Campillo, Antonio (2001b). *La invención del sujeto*. Biblioteca Nueva.
- Campillo, Antonio (2001c). Poder y responsabilidad en la sociedad global. En A. Campillo, *El gran experimento. Ensayos sobre la sociedad global* (pp. 93-112). Catarata.
- Campillo, Antonio (2008). *La fuerza de la razón. Guerra, Estado y ciencia en el Renacimiento*. Editum (2ª ed. revisada y ampliada).
- Campillo, Antonio (2009). La biopolítica en España. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 48, 223–232.
- Campillo, Antonio (2011). Del gobierno del alma al gobierno del mundo: el nacimiento de la Compañía de Jesús. En R. Castro y J. Fortanet (eds.), *Foucault desconocido* (pp. 251-279). Editum.
- Campillo, Antonio (2013). ¿Quién gobierna mi vida? El pensamiento de Michel Foucault. En M. Esteban y J. Sáez (eds.), *Pensadores de ayer para problemas de hoy, vol. II: Teóricos de las ciencias sociales* (pp. 127-150). Nau Llibres-UOC.

- Campillo, Antonio (2015). Biopolítica, totalitarismo y globalización. *Sociología Histórica*, 5, 7-41.
- Campillo, Antonio (2016). El testamento filosófico de Foucault. En R. Castro y A. Salinas (eds.), *La actualidad de Michel Foucault* (pp. 291-317). Escolar y Mayo.
- Campillo, Antonio (2018). Hacia un nuevo concepto de lo político. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, Época II, 20, 19-38.
- Campillo, Antonio (2019a). *Un lugar en el mundo. La justicia espacial y el derecho a la ciudad*. Catarata.
- Campillo, Antonio (2019b). *El concepto de amor en Arendt*. Abada.
- Campillo, Antonio (2020a). ¿Por qué un laboratorio filosófico?. Laboratorio Filosófico sobre la Pandemia y el Antropoceno, redfilosofia.es, 20 de junio, ([enlace](#)).
- Campillo, Antonio (2020b). Pensar la pandemia. En D. Tomás Cámara (ed.), *Covidología. Reflexiones filosóficas para el mundo postpandemia* (pp. 188-206). Paidós.
- Campillo, Antonio (2021a). La pandemia, un episodio del Antropoceno. *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, 154, 23-32.
- Campillo, Antonio (2021b). La filosofía como forma de vida. Sobre *El gobierno de sí y de los otros, II: El coraje de la verdad (1983-1984)*, de Michel Foucault. En J.L. Moreno Pestaña (ed.), *Ir a clase con Foucault* (pp. 309-328). Siglo XXI.
- Campillo, Antonio (2022). "Nosotros, primero": la fabricación de los migrantes como seres superfluos. *Pescadora de perlas. Revista de estudios arendtianos*, 1, 32-66.
- Cayuela Sánchez, Salvador (2014). *Por la grandeza de la patria. La biopolítica en la España de Franco (1939-1975)*. Fondo de Cultura Económica.
- Crosby, Alfred (1988). *Imperialismo ecológico. La expansión biológica de Europa, 900-1900*. Crítica.
- Crutzen, Paul J. y Eugene F. Stoermer, Eugene F. (2000). The Anthropocene. *Global Change Newsletter*, 41, 17-18.
- Derrida, Jacques (1989). Cogito e historia de la locura. En J. Derrida, *La escritura y la diferencia* (pp. 47-89). Anthropos.
- Derrida, Jacques (1996). "Ser justo con Freud". La historia de la locura en la edad del psicoanálisis. En E. Roudinesco et al. (eds.), *Pensar la locura. Ensayos sobre Foucault* (pp. 121-173). Paidós.
- Doménech de la Lastra, Pablo (2019). *La biopolítica de la Fortaleza Europa. La genealogía del dispositivo fronterizo desde la Paz de Westfalia hasta la crisis de refugiados del Mediterráneo*. Tesis doctoral. Departamento de Filosofía, Universidad de Murcia. ([enlace](#)).
- Esposito, Roberto (2006). *Bios. Biopolítica y filosofía*. Amorrortu.

- Esposito, Roberto (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Herder.
- Foucault, Michel [1966] (2010). *Una lectura de Kant: Introducción a la Antropología en sentido pragmático*. Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1970). *Nietzsche, Freud, Marx*. Anagrama.
- Foucault, Michel (1976a). *Historia de la locura en la época clásica*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (1976b). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1977). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Foucault, Michel [1974] (1994). Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir. En D. Defert, F. Ewald y J. Lagrange (eds.), *Dits et écrits (1954-1988)* (vol. II, pp. 523-524). Gallimard.
- Foucault, Michel [1976] (2003). *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*. Akal.
- Foucault, Michel (1978a). *Microfísica del poder*. La Piqueta.
- Foucault, Michel (1978b). Espacios otros: utopías y heterotopías. *Carrer de la Ciutat. Revista de Arquitectura*, 1, 5-9.
- Foucault, Michel [1978] (2008). *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*. Akal.
- Foucault, Michel [1979] (2009). *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*. Akal.
- Foucault, Michel (1979). El ojo del poder (entrevista con J.P. Baraou y M. Perrot). En J. Bentham, *El panóptico* (pp. 9-26). La Piqueta.
- Foucault, Michel (1980). *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa.
- Foucault, Michel [1984] (2002). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. En C. Gómez (ed.), *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX* (pp. 256-264). Alianza.
- Foucault, Michel [1984] (2014). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí mismo y de los otros II, Curso del Collège de France (1983-1984)*. Akal.
- Foucault, Michel (2003). *Sobre la Ilustración*. Estudio preliminar de Javier de la Higuera. Tecnos.
- Galván, Valentín (coord.) (2013). *El evangelio del diablo. Foucault y la Historia de la locura*. Biblioteca Nueva.
- García Capilla, Diego José (2007). *El nacimiento de la bioética*. Biblioteca Nueva.
- García, Ernest (2021). *Ecología e igualdad*. Tirant lo Blanc.

- Habermas, Jürgen [1985] (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Katz.
- Latour, Bruno (2015). *Face à Gaïa. Huis conférences sur le nouveau régime climatique*. La Découverte.
- Lovelock, James E. (1983). *Gaia: una nueva visión de la vida sobre la Tierra*. Hermann Blume.
- Lyotard, Jean-François (1984). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Cátedra.
- Margulis, Lynn (2002). *Planeta simbiótico*. Debate.
- Meadows, Donella H.; Dennis L. Meadows; Jørgen Randers y William W. Behrens III (eds.) (1972). *Los límites del crecimiento. Informe del MIT al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad*. Fondo de Cultura Económica.
- Mies, Maria, y Vandana Shiva (1997). *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*. Icaria.
- Moore, Jason W. (2020). *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*. Traficantes de Sueños.
- Moreno Pestaña, José Luis (2006). *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo*. Montesinos.
- Moreno Pestaña, José Luis (2011). *Foucault y la política*. Tierra de nadie.
- Moreno Pestaña, José Luis (2019). *Retorno a Atenas. La democracia como principio antioligárquico*. Siglo XXI.
- Muriel Restrepo, Numat Alberto (2013). *Freud y la Filosofía en el debate Foucault-Derrida*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá.
- Parker, Geoffrey (2002). *La revolución militar: innovación militar y apogeo de Occidente, 1500-1800*. Alianza.
- Roudinesco, Élisabeth; René Major; Jacques Postel et al. (1996). *Pensar la locura. Ensayos sobre Foucault*. Paidós.
- Ruidrejo, Alejandro (2014). *Foucault y la heterotopía extraordinaria. Las misiones jesuitas del Paraguay y la historia de la gubernamentalidad*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Córdoba.
- Varela Manograsso, Agustina Belén (2019). *Espacios de (des)aparición. Identidad personal y violencia en el pensamiento político de Hannah Arendt*. Tesis doctoral. Departamento de Filosofía, Universidad de Murcia. ([enlace](#)).
- Vázquez García, Francisco (2021). *Cómo hacer cosas con Foucault: instrucciones de uso*. Dado Ediciones.
- Vernadsky, Vladimir (1997). *La biosfera*. Visor y Fundación Argentaria.