



COLECCIÓN CONOCIMIENTO CONTEMPORÁNEO

Territorios del pensamiento

Coord.

Manuel Bermúdez Vázquez

Dykinson, S.L.

TERRITORIOS DEL PENSAMIENTO



COLECCIÓN CONOCIMIENTO CONTEMPORÁNEO

TERRITORIOS DEL PENSAMIENTO

Coords.

José Carlos Ruíz Sánchez
Manuel Bermúdez Vázquez

Dykinson, S.L.

2024



Esta obra se distribuye bajo licencia

Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0)

La Editorial Dykinson autoriza a incluir esta obra en repositorios institucionales de acceso abierto para facilitar su difusión. Al tratarse de una obra colectiva, cada autor únicamente podrá incluir el o los capítulos de su autoría.

TERRITORIOS DEL PENSAMIENTO

Diseño de cubierta y maquetación: Francisco Anaya Benítez

© de los textos: los autores

© de la presente edición: Dykinson S.L.

Madrid - 2024

N.º 183 de la colección Conocimiento Contemporáneo

1ª edición, 2024

ISBN: 978-84-1170-933-0

NOTA EDITORIAL: Los puntos de vista, opiniones y contenidos expresados en esta obra son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores. Dichas posturas y contenidos no reflejan necesariamente los puntos de vista de Dykinson S.L, ni de los editores o coordinadores de la obra. Los autores asumen la responsabilidad total y absoluta de garantizar que todo el contenido que aportan a la obra es original, no ha sido plagiado y no infringe los derechos de autor de terceros. Es responsabilidad de los autores obtener los permisos adecuados para incluir material previamente publicado en otro lugar. Dykinson S.L no asume ninguna responsabilidad por posibles infracciones a los derechos de autor, actos de plagio u otras formas de responsabilidad relacionadas con los contenidos de la obra. En caso de disputas legales que surjan debido a dichas infracciones, los autores serán los únicos responsables.

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	9
MANUEL BERMÚDEZ VÁZQUEZ	

SECCIÓN I. PENSAMIENTO

CAPÍTULO 1. DALLA TECNICA MODERNA ALLA TECNICA POSTMODERNA. VECCHIE E NUOVE SFIDE ETICHE.....	12
SILVIA DADÀ	

CAPÍTULO 2. REFLEXIONES SOBRE EL CONCEPTO DE FORMACIÓN DESDE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA	30
MA. DOLORES GARCÍA PEREA INÉS CONCEPCIÓN ATILANO CARBAJAL	

CAPÍTULO 3. CONFIGURACIONES RELACIONALES ENTRE FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO CRÍTICO.....	47
JOSÉ CARLOS RUIZ	

CAPÍTULO 4. LA VOZ DE SU AMO. LA FILOSOFÍA DE ADORNO CONTRA LA INDUSTRIA CULTURAL	60
DELMIRO ROCHA ÁLVAREZ	

CAPÍTULO 5. DE LA GRAN POLÍTICA AL PLIEGUE ÉTICO. FOUCAULT, INTÉRPRETE DE NIETZSCHE	73
CARLOTA GÓMEZ HERRERA	

CAPÍTULO 6. LA PRECAUCIÓN ANTE LOS FALSOS DISCURSOS EN LA DEFENSA DE SÓCRATES DE PLATÓN	90
ÁNGEL SALMERÓN RODRÍGUEZ-VERGARA	

CAPÍTULO 7. PENROSE'S VIEW ON THE FOUNDATIONS OF MATHEMATICS, THE COMPUTABILITY OF HUMAN CONSCIOUSNESS AND GÖDEL'S THEOREM	107
DANIEL HEREDIA	

CAPÍTULO 8. PENROSE AND HIS POSITION AGAINST THE POSSIBILITY OF THE COMPUTABILITY OF THE HUMAN MIND AND CONSCIOUSNESS	125
DANIEL HEREDIA	

CAPÍTULO 9. PENROSE AND HIS VISION ON MATHEMATICAL PLATONISM	143
DANIEL HEREDIA	

CAPÍTULO 10. DE LA EVOLUCIÓN NATURAL A LA EVOLUCIÓN ARTIFICIAL: LA PROPUESTA TRANSHUMANISTA	160
JOSÉ A. VÁZQUEZ VALENCIA	
CAPÍTULO 11. LA PERCEPCIÓN DEL RIESGO COMO CUESTIÓN ÉTICA Y DE RESPONSABILIDAD SOCIAL	174
LAURA MARÍA MARRERO BASSI	
CAPÍTULO 12. ÉTICA Y ACCIÓN POLÍTICA. REFLEXIÓN DESDE LA TEORÍA SOCIAL CRÍTICA	187
LAURA MARÍA MARRERO BASSI	
CAPÍTULO 13. EL DESAFÍO TRANSHUMANISTA EN LOS ALBORES DEL DEBATE SOBRE LA MEJORA HUMANA	201
AGUSTÍN SÁNCHEZ COTTA	
CAPÍTULO 14. RELEVANCIA Y PERTINENCIA HISTÓRICA DE LA FILOSOFÍA DE MAX STIRNER.....	219
NOLO RUIZ	
CAPÍTULO 15. DEBATES EN TORNO A LA ORIGINALIDAD DE ISIDORO DE SEVILLA	233
NOLO RUIZ	
CAPÍTULO 16. <i>GEGEBENHEIT</i> Y <i>DONATION</i> . EL CONCEPTO DE DONACIÓN EN LA FENOMENOLOGÍA DE JEAN-LUC MARION.....	244
MANUEL PORCEL MORENO	
CAPÍTULO 17. ACELERACIONISMO Y MARXISMO: UN DEBATE EN TORNO A LA SUPERVIVENCIA DEL TRABAJO EN LA ERA DE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL	263
LORENA ACOSTA IGLESIAS	
CAPÍTULO 18. EL DESARROLLO DEL VALOR RESPONSABILIDAD SOCIAL EN LOS TIEMPOS DE PANDEMIA COVID-19.....	280
VERÓNICA KATHERINE VARGAS VÉLEZ	
CAPÍTULO 19. DEONTOLOGÍA FARMACÉUTICA EN ESPAÑA. ANÁLISIS Y RESPUESTAS A LOS CONFLICTOS EN LA PROFESIÓN ...	298
ANTONIO RAMOS CARRILLO	
ESTEBAN MORENO TORAL	
ESTEBAN PABLO MORENO DE ROJAS	
ROCÍO RUIZ ALTABA	
CAPÍTULO 20. MENTES Y DESTINOS. EL LIBRE ALBEDRÍO EN LA ENCRUCIJADA DE LA FILOSOFÍA Y LA NEUROCIENCIA.....	314
ABRAHAM RUBÍN ÁLVAREZ	
CAPÍTULO 21. HAJJ: SU ORIGEN, SECRETOS Y SIMBOLISMO	326
MAHA MAMDOUH GANEM	

CAPÍTULO 22. LA COMPASIÓN Y LA HUMANIDAD EN HUME Y SCHOPENHAUER	341
MARCO BRESCIA LÓPEZ	
CAPÍTULO 23. LA VELOCIDAD DE LA LUZ Y LOS LÍMITES DE LA EXPERIENCIA DE KANT A EINSTEIN	358
HENRIK HDEZ.-VILLAESCUSA HIRSCH	
CAPÍTULO 24. INTELIGENCIA ARTIFICIAL E IMAGEN DEL YO	369
HENRIK HDEZ.-VILLAESCUSA HIRSCH	

SECCIÓN II.

INTERSECCIONES DEL CONOCIMIENTO EN LA ERA DIGITAL

CAPÍTULO 25. BETWEEN MEMORY AND MODERNITY: MICHEL KHLAIF'S CINEMATIC PORTRAYAL OF PALESTINIAN LANDSCAPES AND GENDER DYNAMICS	383
MOHAMMED RH MASALHA	
MANUEL BERMÚDEZ VÁZQUEZ	
CAPÍTULO 26. REPENSAR LA ECONOMÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA.....	404
CLARA MUÑOZ MORALES	
CAPÍTULO 27. MEDIO RURAL Y DESPOBLACIÓN EN LOS PROGRAMAS ELECTORALES: ESPAÑA (2016-2023).....	421
JOSÉ JUAN VERÓN LASSA	
CARMELA GARCÍA ORTEGA	
CRISTINA ZURUTUZA MUÑOZ	
CAPÍTULO 28. LA POLÍTICA DE LOS DISCURSOS CAMBIANTES EN ESPAÑA	447
VÍCTOR RENOBELL SANTARÉN	
CAPÍTULO 29. GUERRA HÍBRIDA EN SU DIMENSIÓN INFORMATIVA. EL CASO DE UE Y RUSIA	468
PABLO HIDALGO-COBO	
BELÉN PUEBLA MARTÍNEZ	
CAPÍTULO 30. CONTRA LA NOVEDAD DE LA ESTÉTICA: LA MÚSICA COMO REPRESENTACIÓN DE LA BELLEZA DESDE PLATÓN HASTA EL PRESENTE.....	488
DANIEL MARTÍN SÁEZ	
CAPÍTULO 31. LA POSIBILIDAD FILOSÓFICA DE UN ECOLOGISMO CRISTIANO	507
CARLOS GIMÉNEZ RODRÍGUEZ	

CAPÍTULO 32. NEW ORLEANS VODOO: PRIESTESSES AS AGENTS OF RESISTANCE IN THE NINETEENTH CENTURY	528
PAULA CHAVES GARCÍA	
CAPÍTULO 33. LOS PRÓLOGOS AUTORIALES EN LA NARRATIVA DE KURT VONNEGUT Y SU RELEVANCIA LITERARIA Y SOCIAL	538
JAVIER MARTÍN PÁRRAGA	
CAPÍTULO 34. SYMPATHY FOR THE DEVIL: SATÁN EN LA LITERATURA ANGONORTEAMERICANA	556
JAVIER MARTÍN PÁRRAGA	
CAPÍTULO 35. AL-RAWABI SCHOOL FOR GIROS, SEASON ONE: YOUTH, WOMEN AND ARAB CULTURE “CONTENT ANALYSIS”	570
KHALEDAH SAMOUR	
CAPÍTULO 36. HEROES BEHIND BARS: HOW CENSORSHIP SHAPED BOTH THE INDUSTRY AND DISCUSSION OF COMIC BOOK NARRATIVES.....	586
BENJAMÍN CARRASCAL MENESES	
CAPÍTULO 37. EL DESAFÍO DE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL EN LA COSMOVISIÓN DE LA RELIGIÓN CATÓLICA SEGÚN FRANCISCO...	602
JOSÉ ANTÚNEZ CID	
CAPÍTULO 38. MYTHS IN TRUNKS AND CAPES: SUPERHERO NARRATIVES AS THE MODERN MYTH.....	616
BENJAMÍN CARRASCAL MENESES	
CAPÍTULO 39. TIC Y CREATIVIDAD. ANÁLISIS CUALITATIVO DE PROPUESTAS DIDÁCTICAS	636
EVA IZQUIERDO SANCHIS	
ISABEL PONT NICLOS	
ANTONIO MARTÍN EZPELETA	
YOLANDA ECHEGOYEN SANZ	
CAPÍTULO 40. TECNOLOGÍA CHATBOTS, UNA SOLUCIÓN INNOVADORA PARA COMBATIR LA SOLEDAD EN PERSONAS ADULTAS MAYORES	656
GEMA PARRA CABRERA	
ANTONIA RODRÍGUEZ MARTÍNEZ	
FRANCISCO DANIEL PÉREZ CANO	
JUAN JOSÉ JIMÉNEZ-DELGADO	
CAPÍTULO 41. ANÁLISIS DEL DISCURSO “ <i>I HAVE A DREAM</i> ” DE MARTIN LUTHER KING JR. AUXILIADO CON CHATGPT. LA IA AL SERVICIO DEL ANÁLISIS DEL DISCURSO	676
RICARDO ACOSTA TORRES	
CAPÍTULO 42. HAPPINESS OF EMPLOYEES IN THE UAE.....	690
ALI ABDULLA ALYAMMAHI	
MANUEL BERMÚDEZ VÁZQUEZ	

Territorios del pensamiento es un libro que se sumerge en la vasta complejidad del conocimiento humano, explorando las profundidades de áreas diversas que van desde las ciencias políticas y relaciones internacionales, hasta la filosofía política y el análisis del discurso. Este libro es un viaje intelectual que atraviesa las fronteras del entendimiento humano, ofreciendo una plataforma para el debate, la reflexión y el desarrollo del pensamiento crítico.

En un mundo cada vez más globalizado y digitalizado, la importancia de la investigación y el desarrollo del conocimiento se magnifica. La universidad, como bastión del saber, juega un papel crucial en este proceso, fomentando el estudio y la exploración de nuevas ideas. Al alentar la curiosidad y el pensamiento crítico, las instituciones educativas son fundamentales para preparar a las generaciones futuras para los desafíos que yacen en el horizonte.

Territorios del pensamiento, cuyo título no es baladí, no solo celebra el conocimiento existente en estas áreas, sino que también busca expandirlo, cuestionando lo establecido y explorando nuevas posibilidades. Cada capítulo es un testimonio de la diversidad y la riqueza del pensamiento humano, reflejando la complejidad de nuestra era. Este enfoque multidisciplinario resalta la importancia de la colaboración entre distintas áreas del saber para enfrentar los retos del mañana. Titular un libro como lo hemos hecho sugiere una exploración amplia y profunda de diversas áreas del conocimiento humano.

Este título evoca la idea de que el pensamiento no tiene límites fijos y que hay múltiples dominios, o "territorios", dentro de los cuales la mente puede viajar y descubrir. Implica una invitación a los lectores a adentrarse en diferentes campos del saber. Sugiere un espacio donde confluyen diversas disciplinas, ofreciendo un terreno fértil para la reflexión, el debate y el avance intelectual. Este título captura la esencia de un libro dedicado a la diversidad del pensamiento humano y a su capacidad para trascender fronteras, tanto geográficas como disciplinarias.

Este libro es una invitación a reflexionar sobre el estado actual del conocimiento en ciencias políticas, filosofía, y más allá. Se presenta como una visión hacia el futuro, donde las posibilidades de entendimiento y aplicación del conocimiento son infinitas, siempre y cuando estemos dispuestos a explorar los vastos *Territorios del pensamiento*.

MANUEL BERMÚDEZ VÁZQUEZ
Universidad de Córdoba

DE LA GRAN POLÍTICA AL PLIEGUE ÉTICO. FOUCAULT, INTÉRPRETE DE NIETZSCHE

CARLOTA GÓMEZ HERRERA
Universitat de València

1. INTRODUCCIÓN

¿Es posible hallar una teoría política postmetafísica en la obra de Nietzsche? Aunque el propio filósofo nunca la desarrolla de manera explícita y completa, el presente ensayo se centra en presentar en qué sentido es posible hallar en el pensamiento nietzscheano las semillas de una política capaz de trascender las fuerzas del régimen de gubernamentalidad múltiple al que todos, de algún u otro modo, estamos sometidos.

Para pensar a raíz de Nietzsche una «política de la diferencia», política de lo múltiple puro, o lo que se ha llamado una «metafísica del artista» se debe partir de la crítica de Nietzsche a la metafísica. Como el gran destructor de esta, Nietzsche desafía directamente la fundamentación de la fe en el valor de la verdad, y más aún en el valor de las dicotomías. Acabar con tales ídolos es, como Nietzsche reconoce, poner fin al orden espectral que ha regido la cultura occidental desde Platón y dar paso a un modo de acceso a las cosas postmetafísico o plural. La dimensiones pluralistas manifiestas en la crítica de Nietzsche a la metafísica tienen implicaciones éticas para el desarrollo de una política de la diferencia (George W. Shea, 2022, p. 289).

2. OBJETIVOS

Si nuestro objetivo es destilar una política de la diferencia a partir del pensamiento de Nietzsche, la obra del filósofo y pensador Michel Foucault sirve como modelo de una teorización meditada de las

implicaciones políticas de la crítica de Nietzsche a la metafísica, ofreciendo lo que podría considerarse una "política de la afirmación", que hace posible un modo de filosofía política postfundacionalista. Foucault hace una lectura de Nietzsche activista, práctica y concibe lo político como un entramado de relaciones de fuerza inherentes a un campo estratégico específico, adoptando un enfoque perspectivista, que no desatiende al valor de la verdad.

Esta visión posiciona a Foucault como uno de los herederos más destacados del desafío planteado por Nietzsche para superar la política del resentimiento y promover una política basada en la afirmación de sí mismo. Foucault propone una concepción de la crítica como insubordinación voluntaria que, en lugar de negar, afirma el juego de diferencias existentes. Mientras que una política basada en el resentimiento busca eliminar la tensión entre sistemas separados de valoración e interpretación, unificándolos bajo un término superior que absorbe y reorganiza uno en función del otro, la política de afirmación derivada de Foucault evita establecer un término trascendente que los vincule de manera permanente. Ahora bien, ¿cómo logra esto?

3. POLÍTICA, ÉTICA Y MORAL: MOLDEAMIENTOS DE SÍ

¿Qué implica la gran política en Nietzsche? Dominio. Esto lo supo reconocer Foucault de manera brillante. El primer paso de la gran política, es ante todo, una política de sí que implica prioritariamente la forja de una ética, un moldeamiento de la sustancia ética, que ha de venir desplegada (reflexivamente) para pasar de ser dada a ser pensada. La acción de desplegar la moral en que moramos, esto es, desarticular mediante el análisis reflexivo los modos por los cuales llegamos a ser lo que somos, conlleva una elevación de la facticidad a concepto, del ser al pensar. El principio general de Foucault, fruto de la incorporación del criticismo fisiológico nietzscheano, es que toda forma es un compuesto de relaciones de fuerza. Dicho con otras palabras, dadas unas fuerzas hay que preguntarse, primero, con qué fuerzas del afuera entran dichas fuerzas en relación, para después identificar qué formas derivan de ellas.

Ahora bien, las fuerzas en el hombre no suponen al hombre, como sí lo suponían en toda la filosofía del sujeto (de Platón a Kant) y como sí suponen al animal. Esta es la primera diferencia. La diferencia más sustancial. Pues, a partir de ella el animal humano se abre a una nueva experiencia donde lo que era instinto se cruza con lo que es pulsión. Este paso, el paso de la hominización a la humanización, es la entrada del intruso en el yo. Es el extrañamiento con el que empieza la reflexión. La exterioridad y su historicidad va sellando curvaturas y giros de los cuales resulta la ex-timidad, el pliegue que aún no está conquistado. Es un pliegue salvaje, no dominado. La brecha que separa instinto y pulsión es la brecha que separa al hombre del animal. Por ello, las fuerzas en el hombre no suponen al hombre mismo. Más bien suponen posiciones que habita, estratos, lugares, puntos de aplicación, regiones de lo existente en él, en suma: una de-con-formación de la sustancia ética mencionada.

La exploración ética, la inquietud de sí, debe pasar por el análisis de con qué otras fuerzas entran estas en relación en X formación histórica y qué resulta de ese compuesto de fuerzas, que además es siempre ontológica, lingüística y discursivamente plural. Aun cuando se cree haber alcanzado la meta del conocimiento de sí, este es insuficiente; la más grande de las fuerzas, la fuerza del afuera moviliza dentro del Uno formal una pluralidad de voces, una diversidad de yoes. La fuerza se dice en plural (Deleuze, 2014, p. 170).

Los yoes que habitan en dicho Uno configuran solo en apariencia una totalidad, pues esta no devendrá tal sino a través de la autosujeción. La vuelta foucaultiana a los griegos insiste en y sintetiza esta idea: la atención que conviene conceder a estos yoes de uno mismo. Un llamado a la observación atenta de la modalidad de ser, la permanencia, exactitud y amplitud de la vigilancia necesaria que se requiere de sí para sí es la inquietud a propósito de todas las perturbaciones del cuerpo (biólogicamente hablando) y del alma (en términos filosóficos) que hay que evitar por medio de la elaboración de un régimen propio. Para alcanzar dicho objetivo, en etapas tempranas, conviene tener presente una figura que opere como biomaestro, cuya principal labor consiste “en hacer ver

(contemplar) la técnica predominante en el conjunto del hacer vital” (Gómez, 2023a, p. 597).

Foucault explica que esta afirmación remite a la importancia que tiene respetarse a sí mismo no simplemente en el estatuto propio, sino en el propio ser “razonable”. La intensificación de la relación con uno mismo (Foucault, 2003, p. 28), de ese pliegue pensado, es el proceso mediante el cual esa multiplicidad deviene sujeto. ¿Qué significa esto? ¿Qué la diferencia se disuelve en homogeneidad? No. De cualquier modo, la experiencia concreta nos presenta siempre mixtos (Deleuze, 2014, p. 169). Significa que la dispersión se organiza como una potencia. De ahí que la subjetividad que era sujeción heterónoma, ajena y entonces violenta, pueda devenir en sujeción regulada. Uno es, por tanto, en este caso sujeto de sus actos (agente y paciente de los mismos). Libre y responsable. La ética, la reflexión moral está autorealizándose, determinándose. En palabras del poeta y cineasta ruso Andréi Tarkovski, diríamos que la única manera de esculpir en el tiempo es sellar, imprimir la creación intelectual en la conformación de la estructura espiritual (2020, p. 62). Deleuze lo conceptualiza de otra manera y dice que el tiempo como subjetivación se llama memoria (1987, p. 141).

La muerte de Dios no conlleva precisamente la muerte del hombre; conlleva pensar sin suponer la existencia suprahistórica de identidades autoidénticas, inmóviles y absolutas que de acuerdo con la disposición correcta de los medios proporcionaría una comprensión singular de la historia como resultado de una causa cosmológica (como sucede en el platonismo o el monoteísmo) o como la realización progresiva de un objetivo teleológico (como sucede en Hegel y Marx). Este punto es de vital importancia.

Lo que representa la muerte de Dios es el fin de la heteronomía, no cualquier intento de alcanzar la autonomía. Es decir, el desenlace de *Las palabras y las cosas* no se reduce a la dimensión negativa que parece contener la expresión “muerte del hombre”, sino que, al contrario, apunta a lo que representaría la *pars construens* de la filosofía de Foucault tras su incorporación de la declinación positiva del nihilismo. Se conserva la importancia de la figura humana como faz del horizonte que calla. Pero la serenidad de aquella llanura parece haberse

desvanecido, y el hombre se encuentra ahora en un terreno más espinoso, más empinado.

La piadosa adhesión al positivismo de los hechos o la actual desaxiologización del mundo de la vida no son más que consecuencias directas de una negación de la muerte de Dios. Estar ante la muerte de Dios es estar ante la muerte de la fuerza del hombre si y solo si la principal fuente de esta venía dada por la división dialéctica del mundo, sentido, vacío, bien, mal; bello, feo... tal como ya manifestó Foucault en *Le Discours philosophique*:

Sin el mal, el sentido, plenamente desplegado, ya no sería un significado, sino la presencia del ser mismo; y en ausencia de este sentido, subterráneo pero activo, el mal se quedaría dormido y se desvanecería sin dejar rastro en la dulzura adormecida de nuestro ser. Éste fue el espacio dado a la filosofía por Occidente. Es allí, antes de toda metafísica, donde se estableció la relación de la filosofía con Dios; sobre todo el idealismo, su relación con el Bien. Aquí es donde el filósofo se atribuyó el doble papel de intérprete último y de sanador de almas.

No supongamos, sin embargo, que al convertirse con Descartes en verdadero discurso sobre la verdad, la filosofía haya roto esta antigua relación con la exégesis y la terapia; porque la idea misma de una verdad que ni la percepción ni el conocimiento podrían garantizar del error y asegurar con total certeza, esta idea supone en efecto un orden primario, pero invisible, de la verdad que es necesario restaurar para disipar los peligros de la ilusión y para guiar la comprensión según sea necesario. No supongamos que la filosofía moderna desde Hegel se liberó del juego, tan difícil de superar, entre el sentido y el mal: cualquier palabra que quiera devolvernos a la verdad de nosotros mismos, despertarnos de nuestro olvido, revivir los actos fundamentales de nuestro conocimiento, encontrar el suelo original o la autenticidad de la existencia, para restaurar todo el destino occidental desde la ocultación del ser – cualquier palabra que tenga tales objetivos todavía quiere interpretar y sanar (Foucault, 2023, p. 14-15).

Aunque probablemente se ensaye una tesis metafísica descendiente de la anterior, ahora se ha de volcar sobre una nueva encrucijada que supondrá la toma de conciencia de la prisión de los hombres. Una prisión, que se hace visible tras la época dorada de décadas anteriores donde los conceptos de bien y mal, lo hermoso y lo feo, lo correcto e incorrecto eran monedas de cambio más o menos identificables dentro de una comunidad, consecuencia de hallarse *nuevamente* ante la experiencia de

lo trágico, de un horror fundamental para el que no somos suficientemente joviales, en suma, libres.

No obstante, lo cierto es que Foucault detecta claramente que la libertad se juega ahí. Una vez liberados del virus del pasado parece que nos hemos desecho de las apariencias, de las falsedades. Entonces, ahí, en la libertad trabajosamente conquistada, vuelven a renovarse formas monstruosamente espectrales. Aquí radica la semiótica del fantasma.

En una línea semejante, dice el Marqués de Sade:

El gran logro de la filosofía consistía en explicar los medios de que se sirve la Providencia para alcanzar los fines que se marca con respecto al hombre y trazar de acuerdo con esto algunos planes de conducta que puedan poner al alcance de este infeliz ser bípedo la forma en que se debe andar por el espinoso camino de la vida a fin de prevenir los extravagantes caprichos de esa fatalidad a la que se han dado veinte nombres diferentes sin que se haya conseguido aún conocerla ni definirla.

Si aun respetando todos los convencionalismos sociales y no apartándonos jamás de los límites que éstos nos imponen, ocurre que solamente hayamos encontrado zarzas cuando los malvados no recogen más que rosas, ¿no habrá quienes, careciendo de principios morales lo bastante sólidos como para situarse por encima de estas observaciones, concluyan que es preferible abandonarse al torrente que resistirse a él? (Sade, 1992: p. 11).

En este fragmento, el Marqués de Sade reflexiona sobre el papel de la filosofía y su relación con la Providencia (un posible orden) en la vida humana. En cierta manera, hallamos en la primera frase un objetivo revestido de anhelo: la victoria de la filosofía equivaldría a poder señalar clara y distintamente, esto es, captar qué cálculos realiza la Providencia (el orden regulador que rige lo humano) para diseñar minuciosamente el *deber ser* del hombre. Todo ello, con la finalidad de que este, consciente de los modos de conducta óptimos a ojos del orden regulador, pueda conducirse conforme a ellos evitando el sufrimiento de los execrables infortunios que padece a lo largo de su vida un ser humano. La filosofía, según Sade, una vez realizada esta tarea podría formular planes de conducta para guiar al individuo en el difícil camino de la vida y prevenir los caprichos impredecibles de la fatalidad.

Sin embargo, la ironía se hace presente cuando Sade plantea la posibilidad de que, a pesar de respetar los convencionalismos sociales y mantenerse dentro de los límites impuestos por ellos, uno se encuentra con dificultades ("zarzas") mientras los malvados disfrutan de experiencias positivas ("rosas"). Aquí, Sade sugiere una fuerte crítica a la aparente ineficacia de seguir las normas sociales y convenciones morales, argumentando que, al hacerlo, el individuo no logra obtener una justa equidad.

Sade, en consecuencia, no solo pone en entredicho la autenticidad y eficacia de la normatividad en la facticidad y funcionamiento de las sociedades ya en el inicio de su obra, sino que también ante la negativa de que la filosofía pueda proporcionar una orientación más efectiva para la vida no teme a la idea de que algunos individuos consideren razonable optar por abandonarse a las inclinaciones hedonistas y desviarse de las convenciones sociales, especialmente ante la evidencia experimentada de que las normas establecidas, en ciertos casos, no ratifican los resultados deseados. Ambos planteamientos, el de Sade y la noción de "muerte de Dios" en Nietzsche, comparten una sensibilidad hacia la necesidad de reevaluar y redefinir los fundamentos éticos en ausencia de las antiguas certezas metafísicas.

De tal forma, la muerte de Dios es la muerte de la creencia en esta hipótesis que plantea el Marqués de Sade, es la muerte de la Verdad única y pura, de la idealidad que reviste y contrapone el mundo como fenómeno al mundo como nómeno. Pero la muerte del hombre no es la muerte del hombre en cuanto tal, sino la muerte del hombre y sus dobles. En este sentido, entramos en una analítica, ciertamente trágica, pero vigorizante, de la finitud en la cual se estetiza la ontología y se ontologiza la estética. La tragedia de la filosofía es haber perdido su origen en la tragedia, el haber olvidado su origen trágico. Por eso, la ontología tiene que volver a su origen en el arte (Beuchot, 2006, p. 84).

La realidad se desprende de ser comprendida como un despliegue antagonista de contrarios primordiales y comienza a asimilarse bajo una perspectiva del valor, ya siempre histórica, anclada, encarnada. De ahí que la verdad ahora sea, desde la perspectiva foucaultiana, un valor fundamental en relación con la práctica (Pritchard, 2023, p. 9) y cobre sentido a través de la lente de la vida, como una cuestión práctica y

podamos hablar de prácticas de verdad (Gori & Serini, 2023, p. 3). En la cuestión del conocimiento si Foucault realizó una innovación esta fue la de historizar la verdad, primero, materialmente en el discurso como regímenes de verdad y, segundo, en las prácticas como juegos de verdad (Peters, 2003, p. 208). Ahora bien, no podemos desatender que tanto el poder como el saber aprovecha la no totalización de la nueva forma de entender la verdad. Esta ha perdido fuelle social e interpersonal.

Mientras tanto el poder, que implica y combina materias no formadas —multiplicidades cualesquiera— y funciones no formalizadas —imponer una tarea cualquiera— y el saber, que constituyen todas las maneras formalizadas de imponer tareas precisas, tareas cualificadas, a una multiplicidad determinada, dan lugar a mixtos que caracterizan la experiencia. El poder es constitutivo de una microfísica y el saber es constitutivo de una macrofísica (Deleuze, 2014, p. 172). Por lo que ante el vacío simbólico de la muerte de Dios se requiere una microanalítica cartográfica del poder y una macroanalítica archivística del saber para poder hacer frente a los peligros que acechan.

La "muerte de Dios" representa el fin de la verdad heredada, pura, absoluta y metafísica. Ahora bien, la noción de verdad adquiere aquí un lugar estratégicamente clave. Foucault amplía la idea nietzscheana de que el "conocimiento" es una cuestión de prácticas discursivas, y que lo que puede ser conocido como verdadero o falso depende de las reglas que gobiernan y ordenan dichas prácticas. No podemos decir que existan condiciones epistémicas abstractas que permitan evaluar el valor de nuestras afirmaciones de conocimiento; más bien solo podemos contar con marcos prácticos que contienen redes de relaciones que producen verdad y falsedad. En consecuencia, sería pertinente abandonar la concepción convencional del conocimiento como una descripción adecuada del mundo y, en su lugar, abogar por el respaldo de una visión contextualista que se centre en la dependencia de nuestros juicios con respecto a su marco de referencia, ya sea biológico, histórico, cultural, u otro.

4. LA VERDAD Y LA ACTIVIDAD DISCURSIVA

De la misma forma que Foucault concibe al sujeto no como fuente sino, en muchos casos, como efecto, explicita cómo la verdad ya no es adecuación entre pensamiento (sujeto) y cosa en sí (objeto), en términos de relación entre signos (interpretación) y objetos (objetividad). La clave orientativa, en cambio, reside en analizar históricamente los efectos de la verdad en relación con el poder, con el artificio de la voluntad de poder, que es la voluntad de saber y no la voluntad de verdad. La verdad ha de ser comprendida ahora como un efecto capaz de ser percibido históricamente, es decir, en el entramado de la praxis humana cultural y políticamente concreta. Actividades todas ellas que tienen lugar dentro de las relaciones de poder, marco real en el que se determinan significativa y fácticamente las verdades. Estas no han de ser tomadas como objeto susceptible de ser descubierto, captado a través del *nous*, sino como el conjunto de reglas según las cuales lo verdadero y lo falso están separados y son efectos específicos del poder.

La verdad aquí surge de la actividad discursiva humana y no tiene ningún fundamento ontológico que pueda concebirse como independiente de esa actividad misma. La verdad no tiene origen, sino creador, lógico, ser pensante atado lingüísticamente (Gómez, 2022, p. 424). El hombre queda confinado dentro de los límites de su propia actividad discursiva. El conocimiento, continúa Foucault, no es una cuestión de congruencia, correspondencia entre lo que decimos y el objeto de nuestras afirmaciones, sino un juego de dominación en el que jugamos con lo que siempre permanecerá separado de nosotros (Foucault 2001, p. 12).

Foucault abandona una noción de verdad ontológica por una funcional o pragmática y ello en cierta manera es fruto de su lectura de una nota inédita de 1987, en la que Nietzsche sostiene que la verdad no es algo que está ahí por descubrir, sino algo que exige un quehacer y que nombra un proceso, una voluntad de superación, una determinación activa y dinámica. En este sentido, ya en Nietzsche encontramos la vinculación de la verdad al plano de acción y devenir.

5. ANHELOS Y RESIDUOS ANTE LA TOTALIDAD PERDIDA. ¿UN INDIVIDUO SOBERANO?

La nostalgia por la totalidad perdida, que en el fondo es nostalgia del Absoluto (Gómez, 2022, p. 422), es reflejo de los residuos del cristianismo latente, un síntoma de las sombras de Dios, que con su muerte modifica la noción de conocimiento y con ella el concepto de verdad. La verdad debe ahora ser pensada en términos de evento, como una función concreta y relacional, como "un efecto de una lucha (lucha en Foucault es asimilable a la voluntad de poder en Nietzsche) en el nivel de las prácticas discursivas" (Foucault 2012, p. 195). En contraposición a las entidades homogeneizadoras, ya sean de índole política, económica o moral, que han despojado al ser humano de sus energías más distintivas, Nietzsche aboga por el fomento de una individualidad robusta que sea capaz, por sí misma, de forjar construcciones perdurables y valiosas.

La singularidad y la aptitud para asimilar elementos discordantes son, según Nietzsche, indicios de una cultura de mayor envergadura. El "buen europeo" del porvenir será, en consecuencia, aquel que, trascendiendo las estrechas limitaciones personales y nacionales, sepa abrirse a fecundas amalgamas. Pero ¿en qué sentido?

Una vez establecido que tales principios trascendentales son dogmáticos en la medida en que no tenemos acceso a ellos, la vía lógicamente abierta es la de atender a la dimensión concreta de la actividad humana, es decir, al análisis de las prácticas humanas. El sujeto podrá saberse tal en la medida en que genere criterios evaluativos no centrados ya la relación entre el sujeto juzgador y el objeto, sino en el acto de juzgar en sí mismo, de la cualidad esencial a la función desempeñada, del hecho a la interpretación, del estatus ontológico de lo que creemos que tiene valor a las consecuencias prácticas de esa creencia para nuestras vidas, actividades y comportamientos concretos.

El poder no se da, ni se intercambia, ni se retoma, solo se ejerce y existe en acto (Foucault, 1994, p. 225.). El poder es una relación de fuerzas en sí mismo, cuya naturaleza dista profundamente de ser dicotómica. Al contrario, su surgimiento encuentra su raíz en el pluralismo estimativo

del ejercicio del existente, que si nos conduce a una política esta es de la diferencia. El calificativo casi homérico del poder, según el cual este es estructuralmente órgano de represión no solo es reduccionista, sino también parcial. No se trata de una fe banal en meras oposiciones.

Como Nietzsche destaca, dicha incuestionable fe metafísica en el valor de la verdad es la base misma a partir de la cual ha surgido la estructura metafísico-ontológica de lo concebible, de lo pensable. Si el poder es puesta en juego y despliegue de una relación de fuerzas tensionada habría que analizarlo en términos de combate, de enfrentamiento, de *agón*. Aquí de nuevo la visión de Foucault del *agón* se despliega en un intento de una interpretación integral de la vida, como sucede en el caso de Nietzsche. Tal como la ética es la reflexión micro de la organización fisiológico-histórica y sus determinaciones, la política es la reflexión macro de la conjunción de estas micro organizaciones fisiológico-históricas plurales.

Para Foucault, este no equivale a la disolución del nivel ético (la subjetividad que se hace y deshace a sí misma), ni del nivel biopolítico (la subjetividad como efecto de la conducción del cuerpo), sino más bien el comienzo de un proceso de reconfiguración perspectivista en el nivel mismo del fenómeno, donde además el proceso de subjetivación tiene lugar porque tiene lugar la aplicación de ciertas tecnologías del yo.

Solo entonces podrá surgir, tanto para Nietzsche como para Foucault, el posible “individuo soberano” —una figura difícilmente hallable fuera de una política de la diferencia: no aquel que simplemente se ha librado de un poder restrictivo (ya sea estatal, moral o religioso), sino el que asume la plena responsabilidad de esta misma coacción, que produce por sí y para sí su propia ley, poniéndose como subjetividad renovada. Afirma Nietzsche:

[...] si nos situamos al final de este proceso colosal, allí donde por fin el árbol da sus frutos, allí donde la sociedad y su moralidad de la costumbre manifiestan por fin *de qué* eran simples medios: encontramos, como el fruto más maduro de su árbol, al *individuo soberano* que sólo se asemeja a sí mismo, que se ha librado de la moralidad de la costumbre, el individuo autónomo, supramoral (pues «autónomo» y «ético» se excluyen mutuamente), en una palabra: el hombre de voluntad propia, grande e independiente, que tiene derecho a hacer promesas; y en él, la

orgullosa conciencia, que contrae todos sus músculos, de qué es lo que en él realmente se ha logrado y ha cobrado cuerpo, una auténtica conciencia de libertad y de poder, un sentimiento de perfección del hombre en general (Nietzsche, 2003, p. 99).

El fragmento expresa la consideración nietzscheana de que la religión y la metafísica no son más que síntomas de un deseo de crear el superhombre. Con ello, observa el deseo compartido de elevar la humanidad por encima de sí misma, más allá de su estado actual.

6. CONCLUSIONES

Una política de la diferencia de corte postmetafísico y posfundacional podría tratar con una población constituida ya no por una barbarie domesticada, sino por la configuración de diversos modos de autosujeción. Como señala Foucault citando a Platón en su estudio de *El político*: “Al tener la divinidad por pastor, los hombres no necesitaban de constitución política” (1990, p. 109). Es solo cuando el mundo gira hacia la dirección opuesta y los dioses dejan de ser pastores de los hombres y estos se encuentran abandonados a sí mismos, cuando la función del político consiste, situado este entre los dioses y los pastores (el médico, el campesino, el marionetista y el pedagogo, quienes a juicio de Platón sí que pueden actuar como pastores, tareas individualizadas), únicamente en formar y asegurar la unidad de la ciudad.

El problema político es el problema de la relación entre exterioridades, entre lo uno y la multitud, entre el adentro y las múltiples exterioridades en el marco de la ciudad y de sus ciudadanos. La distinción que hace el filósofo, lógico y científico estadounidense Charles Sanders Peirce entre “objeto inmediato” y “objeto dinámico” puede ser fructífera para tratar este aspecto del análisis, el referente a la dimensión poética del yo —en el sentido etimológico de *poiesis* en primera persona del singular: *poieō*. Platón define en *El banquete* el término *poiesis* como “la causa que hace que una cosa, sea la que quiera, pase del no-ser al ser” (1871, p. 341).

Mientras el término “objeto dinámico” remite a la realidad que de alguna forma contribuye a determinar el signo, el objeto inmediato es el

objeto tal como el signo lo representa (Peirce, 1987, p. 381). Tomando el modelo de análisis del signo que propone este pensador, el objeto dinámico es el conjunto de experiencias posibles (Thibaud, 1983, p. 8), la suma de los posibles objetos inmediatos edificables a partir de la triádica conjunción: objeto, imaginación e interpretante.

Pero, aún es posible situarse más allá, entendiendo por *poiesis* aquel proceso creativo que tiene que ver con las imágenes (Conill, 2001, p. 25). No solo es una forma de crear conocimiento, pasar del no-ser al ser, de la negación a la posibilidad (versión que oficialmente ha triunfado en la historia de la filosofía), sino que asimismo es una forma lúdica de hacer. Este elemento es crucial, puesto que la expresión misma no excluye el juego. El juego es la inocencia del niño ensayándose, probando, ampliando el horizonte de posibilidades que le ofrece el tiempo y el espacio a su experiencia.

Decía un ilustre ensayista que “en la improvisación reside la fuerza. Todos los golpes decisivos habrán de asentarse como sin querer” (Benjamin, 1987, p. 21). Efectivamente, con ello se pone en juego la unión entre concepto y subjetividad, lo cual supone intentar aliar sus fuerzas para que miren hacia la misma dirección y no se encuentren frente a frente. Intentar subrayar desde otro lugar el antagonismo irresoluble que ha caracterizado a ambos polos a lo largo de la tradición y que fue la gran empresa de la ilustración, pasa por preguntarnos si existe un saber del ensayista. A primera vista, no es el saber de la ciencia, la *episteme*, que presiden de las particularidades del investigador. Tampoco es *doxa*, dado que ciertamente en comunión con el anterior, esta constituye una arsenal de cariz impersonal compuesto por *saberes del se* que los ciudadanos comparten y reproducen acríticamente.

El saber del ensayista, del que no sabe del todo bien en qué consiste esa tarea a la que nos vemos diariamente arrojados los mortales, es el resultante anómalo de los dos anteriores; es un saber de la experiencia. Es un saber que tiene que ver con una morfología de la voluntad de saber (Foucault, 2012, p. 17). Se trata de involucrarse en un estudio detenido y sistemático que examine la estructura o forma de la voluntad de saber, con el objetivo de comprender sus patrones, componentes y dinámicas subyacentes, pero, al mismo tiempo, siendo consciente de la

ambigua posición que caracteriza al hombre, “objeto de un saber y sujeto que conoce: soberano sumiso, espectador contemplado” (Foucault, 2010, p. 326).

¿En qué sentido? Experimenta con el pensamiento y dentro el pensamiento mismo. Se aparta de los lugares comunes y de aquellos conocimientos que se consideraban objetivos, con validez universal e irrevocable, retornando en términos de hábito al ensayo. En cierta manera, la práctica de la actividad filosófica es un ejercicio que demanda purgación. Limpiar la mente de todas aquellas nociones que previamente la han amueblado para que quede incapacitada en la predicción a base de preconceptos y se vea obligada a pensar genuina y analíticamente cada caso. De ahí que el ensayista hable en primera persona porque es el ser metafórico por excelencia. Adoptar una perspectiva filosófica exige trascender la mera observación empírica y adentrarse en un análisis teórico, que nos permita establecer comparaciones amplias que capten tanto las continuidades como las divergencias en relación con el pasado (Gómez, 2023b, p. 482).

En esta génesis hay un movimiento más allá del ciclo temporal de nacimiento y decadencia. Ese movimiento es la *marca* del hombre. Es su *re*-nacimiento. Heidegger, por ejemplo, se refiere a la *poiesis* como “iluminación”, estableciendo una analogía con procesos naturales como el florecimiento de una flor, la emergencia de una mariposa de su capullo o la caída de una cascada al derretirse la nieve. Al utilizar las últimas dos comparaciones, Heidegger resalta el éxtasis que se experimenta cuando algo se aparta de su naturaleza original para transformarse en otra entidad. Partiendo de esta concepción, en el mundo de la vida, *poiesis* se refiere a la cristalización de la interrelación encarnada entre ser y mundo, la intersección de ambos producen una entidad otra: lo humano. En este sentido, es clara la relación entre ética y estética. No existe la una sin la otra y viceversa. De hecho, una es el reverso interior (ética) de lo que resulta exterior (estética). Es técnica materializada. El lugar asignado por Kant a la imaginación sigue operando en nosotros, en tanto que seres éticos (que han de lidiar con la doblez de la *re*-flexión) y en nuestras comunidades, en tanto que seres plural y relacionamente constituidos.

El problema ético es el problema que atañe a la vida, a la fuerza —la fuerza es el nombre genérico, el nombre abstracto de una multiplicidad (Deleuze, 2014, p. 170)— que se pliega sobre sí misma; es el de la relación de interioridades. Es posible definir al problema ético en términos de proceso poietico. La realidad del hombre es el engranaje interno que a partir de las relaciones con la exterioridad adquiere una forma concreta. Mientras el afuera esté plegado puede existir un adentro coextensivo, es decir, una subjetivación viva, activa, productiva. Lo más lejano, la diferencia en su diferencia, ahora deviene interior al transformarse en lo más próximo. He aquí la vida hecha pliegue, la reflexión encarnada, la habitación central, que ya uno no teme que esté vacía, puesto que pone en ella el sí mismo.

Foucault, como postestructuralista (Peters & Wain, 2002), presupone una dimensión distinta, una distancia desde donde la *experiencia* humana pueda ser pensada. Una de las principales funciones críticas del filósofo quizá haya sido observar desde ciertas esquinas silenciadas, instándonos a dirigir nuestra atención hacia aquellos posibles sentidos que pasan desapercibidos, pero que están intrínsecamente vinculados a la intransferibilidad de la vida. El enigma de la condición humana, inmersa en una indecisión perturbadora y en escenarios violentamente vigilados, permanece irresuelto. Foucault presenta estas escenas desde lugares no explícitos, adoptando una mirada socrática, irónica y a menudo trágica, que señala el horror de los dispositivos que reproducen ilusiones, aquellos que son herencia de los hijos de la Razón.

Nietzsche, según la perspectiva de Foucault, identificó el punto crucial en el que Dios y el hombre se vinculan mutuamente. En este punto, la muerte del hombre implica la desaparición de Dios y la promesa del superhombre conlleva, en primer lugar y sobre todo, la inmanencia de la muerte humana. De esta manera, al presentar este futuro tanto como un destino final como una tarea ineludible, Nietzsche señala el umbral desde el cual la filosofía contemporánea puede empezar de nuevo a pensar (Foucault, 2010, p. 354-345).

Todavía nos quedan, no obstante, zonas de subjetivación en las que cada cual puede devenir maestro de su velocidad, maestro de sus moléculas y de sus singularidades, como dice Deleuze, en las que

actualizarse equivale a la vez integrarse y diferenciarse, junto a otros. Trabajar por, preocuparse y ocuparse de sí quizá sea la tarea más compleja, pero probablemente la más valiosa. Modular las trincheras de la vida cotidiana, establecer una suerte de relación política permanente entre uno mismo y uno mismo. Esto supone, actualmente, numerosos microanálisis, pero uno principalmente: estar alerta ante lo *neutro*. Lo *neutro* también *existe*. La llamada a la autorevisión política nos invita a estar alerta contra la pasividad constante que inyecta lo mediático epocal, lo que calla la *episteme* de un determinado periodo histórico, con el fin de activar una ética que cuide, que transforme y que adapte.

7. REFERENCIAS

- Benjamin, W. (1987). Dirección única. Alfaguara
- Beuchot, M. (2006). El origen de la tragedia y la «metafísica de artista» según Nietzsche. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 11, 83-96
- Conill, J. (2001). El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración. Tecnos
- Deleuze, G. (1987). Foucault. Paidós
- Deleuze, G. (2014). El poder: curso sobre Foucault II. Cactus
- Foucault, M. (1994). Microfísica del poder. Siglo XXI
- Foucault, M. (2003). La inquietud de sí. Siglo XXI
- Foucault, M. (2008). Tecnologías del yo. Paidós
- Foucault, M. (2010). Las palabras y las cosas. Siglo XXI
- Foucault, M. (2012). Lecciones sobre la voluntad de saber. FCE
- Foucault, M. (2023). *Le Discours philosophique*. Seuil/Gallimard
- George W. S. (2022). Nietzsche, Foucault and the Politics of the Ascetic Ideal. En Rehberg, A., & Woodward, A. (Eds.) *Nietzsche and the Politics of Difference*. De Gruyter
- Gómez, C. (2022). La afectividad de la palabra: cuidado, enunciación y acogimiento. *Diálogo filosófico*, 114 (38), 419-438
- Gómez, C. (2023a). El biomaestro: Foucault y la experiencia de la filosofía. En O. Buzón y C. Romero (Coords). *Experiencia educativas de Renovación Pedagógica y procesos de formación del profesorado*. Dykinson

- Gómez, C. (2023b). Prácticas del maestro ignorante. Rancière y la educación para la emancipación. En A. Vico y L. Vega (Coords.). Caminando hacia la innovación en educación: de la teoría a la práctica. Dykinson
- Gori, P. & Serini, L. (Eds.). (2023). Practices of truth in philosophy. Routledge
- Nietzsche, F. (2003). Genealogía de la moral. Tecnos
- Peirce, C. (1987). Obra lógico semiótica. Taurus
- Peters, M. (2004). Educational research: ‘games of truth’ and the ethics of subjectivity. *Journal of Educational Enquiry*, 5 (2), 50-63
- Peters, M. A. & Wain, K. (2002) Postmodernism/poststructuralism. En N. Blake, P. Smeyers, R. Smith & P. Standish (eds). *The Blackwell guide to the philosophy of education*. Blackwell
- Platón (1871). Obras completas, tomo V. Biblioteca Filosófica
- Sade, M. de. (1992). Justine o las desdichas de la virtud. Club Internacional del Libro
- Tarkovsky, A. (2020). Esculpir en el tiempo. Rialp
- Thibaud, P. (1983). La notion peircéenne d’interpretant. *Dialéctica*, 37 (1), 3-33