

HEGEL Y FOUCAULT

VIDA, HISTORIA Y POLÍTICA

Doctoranda: María Luciana Cadahia
Doctorado en Filosofía (Doctorado Internacional)
Director: Félix Duque Pajuelo
Departamento de Filosofía (Facultad de Filosofía y Letras)
Universidad Autónoma de Madrid
Curso Académico 2011-2012

ÍNDICE

<i>Agradecimientos</i>	7
SUMMARY	9
RESUMEN	17
INTRODUCCIÓN.....	23
1. <i>Una encrucijada de la filosofía política contemporánea</i>	23
1.2 <i>La política en discordia: dos modos de responder a la cuestión</i>	26
1.3 <i>Pensar la política con Foucault</i>	28
1.4 <i>Foucault y sus dobles</i>	35
1.5 <i>Pensar a Foucault con Hegel</i>	39
1.6 <i>Pensar a Hegel con Foucault</i>	42
2. <i>Hipótesis de trabajo: pensar la política con Hegel y Foucault</i>	44
2.1 <i>Hipótesis generales</i>	46
2.2 <i>Hipótesis por capítulo</i>	46
3. <i>Consideraciones metodológicas</i>	48
CAPITULO I: Vida	51
1. <i>Política, vida e historia</i>	51
1.1 <i>De la positividad al dispositivo</i>	53
1.2 <i>La querella entre vida y sistema</i>	56
1.3 <i>Vida, razón e historia</i>	61
1.4 <i>Vida, tragedia e historia</i>	68
1.5 <i>Vida, poder y política</i>	75
2. <i>Derivas de la biopolítica</i>	83
2.1 <i>El dispositivo en la historia</i>	83
2.2 <i>El bíos en la política</i>	96
2.3 <i>La sacralización de la biopolítica en Agamben</i>	105
2.4 <i>La ontologización vitalista de la biopolítica en Esposito</i>	111
2.5 <i>Ni sagrado, ni profano: el problema de la bío-subjetivación en la dialéctica del amo y el esclavo</i>	118
3. <i>¿Espiritualización de la zoé y biologización del espíritu?</i>	135
3.1 <i>Vida, téchne y existencia</i>	135
3.2 <i>Sujeto, vida y verdad</i>	139

3.3 <i>Historia, éthos y bíos</i>	156
CAPITULO II: <i>Historia</i>	171
1. <i>Vida, historia y política</i>	171
1.1 <i>La especificación de la vida como forma de vida</i>	173
1.2 <i>El a priori de lo histórico o lo histórico del a priori</i>	176
1.3 <i>Pensar con la historia</i>	187
1.4 <i>Razonar desde la historia es hacer historia desde la razón</i>	193
1.5 <i>Pensar las razones de la libertad en la historia</i>	206
2. <i>Ontología de la existencia: Libertad y Parresía en la historia</i>	227
2.1 <i>Arqueología de la inmanencia y genealogía de la trascendencia</i>	236
2.2 <i>De los ethé de la historia a la historia como éthos</i>	240
3. <i>¿Fin de la historia y el retorno de la animalidad?</i>	243
3.1 <i>El fin de la historia como forma de vida: Esnobismo vs. American way of life</i>	246
3.2 <i>De cómo refutar la posthistoria: teleología vs. genealogía</i>	259
3.3 <i>Democracia liberal y Fin de la Historia</i>	262
3.4 <i>La maquina antropológica y la invención de la posthistoria</i>	270
4. <i>El problema de la Revolución</i>	275
4.1 <i>El problema de la revolución: algunos antecedentes</i>	278
4.2 <i>Ambivalencia de la revolución: conciencia de ruptura y nacimiento de la biopolítia</i>	288
4.3 <i>La economía política de lo humano como útil</i>	295
4.4 <i>El señor absoluto y la administración biopolítica de la vida</i>	299
4.5 <i>El biopoder como negación abstracta de los múltiples uno</i>	303
CAPITULO III: <i>Política</i>	309
1. <i>Historia, política y vida</i>	309
1.1 <i>La lógica en la política: política de la diferencia versus política de la identidad</i>	309
1.2 <i>La lógica de la identidad en la política de la diferencia</i>	312
1.3 <i>La política de la diferencia en la lógica de la identidad</i>	321
2. <i>La libertad en el poder y el poder en la libertad</i>	331
2.1 <i>La politización de la vida como lógica de la identidad y de la diferencia</i>	349

3. <i>El uso de los dispositivos: Sublevaciones, resistencias, derecho e instituciones</i>	354
CONCLUSIONES	359
1. <i>Conclusiones generales</i>	359
2. <i>Campos de problemas</i>	364
CAPÍTULO I	364
a) <i>La relación entre dispositivo y positividad</i>	364
b) <i>La biopolítica desde la lógica dialéctica del amo y el esclavo</i>	364
c) <i>La biopolítica como forma de vida en los procesos de subjetivación</i>	365
CAPÍTULO II	367
a) <i>La relación entre las nociones de pensamiento, libertad, razón e historia tanto en Hegel como en Foucault</i>	367
b) <i>Los límites del relato del Fin de la Historia en los escritos de Hegel y Foucault</i>	367
c) <i>La Revolución Francesa y el nacimiento de la biopolítica</i>	368
CAPÍTULO III	369
a) <i>La lógica especulativa y el pensamiento de la diferencia</i>	369
b) <i>La filosofía política de la diferencia como negación abstracta de la filosofía política especulativa</i>	369
c) <i>El vínculo entre poder y libertad desde la lógica especulativa</i>	370
3. <i>Esquema general de la tesis</i>	371
3.1 <i>Esquema capítulo I</i>	372
3.2 <i>Esquema capítulo II</i>	373
3.3 <i>Esquema capítulo III</i>	374
4. Conclusions	375
<i>Bibliografía</i>	386

Agradecimientos:

Este proyecto de investigación se ha ido tramando durante los últimos siete años de mi vida. Comenzó en la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, gracias a una ayudantía docente en la Cátedra Ética I y en el marco de incansables discusiones sobre el vínculo entre la filosofía, la política y la ética. En ese sentido, quisiera agradecer a mis amigos y compañeros de carrera Sebastián, Érika, Hernán y Constanza. Por otra parte, me gustaría mencionar al programa del Centro de Estudios para América Latina, gracias al cual obtuve una beca que me brindó la oportunidad de viajar a Madrid y descubrir un espacio propicio para ir dándole cuerpo a mi actual proyecto doctoral, cuyos primeros resultados se tradujeron en una tesis de licenciatura, dirigida por Cristina Donda y Gabriel Aranzueque. A ellos debo agradecer sinceramente mi primera aproximación a la filosofía francesa contemporánea y, especialmente, al pensamiento de Michel Foucault. No obstante, ha sido gracias a mi encuentro con Hegel que este proyecto se convirtió en una apuesta y un desafío constante, cosa que no habría sido posible sin la orientación del profesor Félix Duque. Así pues, casi sin sospecharlo, Hegel y Foucault pasaron a formar parte de un mismo movimiento de indagación filosófica. Pero la descripción de este recorrido quedaría inconclusa si no mencionase al Máster en Filosofía de la Historia: democracia y orden mundial, gracias al cual descubrí cómo la vida, la historia y la política se entretajan en una misma inquietud filosófica.

Por otra parte, esta tesis ha sido posible gracias a la concesión de una beca PIF, otorgada por la Universidad Autónoma de Madrid. Agradezco a todo el personal del Departamento de Filosofía y, especialmente a su director, Jorge Pérez de Tudela, por su esfuerzo para que los becarios pudiésemos formar parte activa de los proyectos y actividades del Departamento. También quiero agradecer a los profesores y compañeros PIF, cuyos proyectos de investigación, congresos y cursos de verano han sido fundamentales en la disposición de un espacio común para la discusión filosófica. A los profesores Jean François Kervégan y Klaus Vieweg, quienes me brindaron la oportunidad de llevar a cabo mis estancias de investigación en las Universidades Sorbonne de Paris I y Friedrich Schiller de Jena.

No puedo dejar de agradecer a mis padres, Lucía y Eduardo, a mis hermanos Javier, Martín y Mariano y a mis abuelos, Chochi y Eduardo, a quienes les debo la

fuerza y la entereza para emprender este proyecto filosófico y vital. Todos ellos, a pesar de la distancia, siempre me han acompañado, aconsejado y apoyado en mis decisiones.

A mis amigos, María Jesús, Carlos Pardo, Jorge, Carlos García, Daniel, Valerio e Iván, y a la familia de doña Paulina Villaquirán, cuya generosidad, estímulos, cariño y compañía han sido indispensables para sacar adelante este proyecto.

Hace falta mencionar aquí a Valeria Coronel y José Figueroa, cuyas críticas, comentarios y sugerencias han sido indispensables para empezar a vincular a Hegel con Foucault.

También quiero agradecerle muy especialmente a Juan Cárdenas por su constante apoyo, sus sugerencias y su complicidad. Sin su compañía de todos los días nada de esto tendría sentido.

Por último, quiero manifestar mi deuda infinita con mi director de tesis y mi maestro Félix Duque, por su generosidad, su paciencia y su inquebrantable exigencia filosófica. De él he aprendido la importancia del rigor, la disciplina, el constante trabajo cotidiano y, por encima de todo, me ha enseñado que la filosofía solamente surge cuando se tiene amor por la *vida*.

SUMMARY*

The irrepressible persistence of modernity has become an obvious fact and Foucault himself inscribed his own work in continuity with a lineage of modern philosophers. So much so that, towards the end of his life, Foucault explicitly acknowledged the debt his own philosophical project had to Kant, Hegel, Marx and Weber. In one of his latter articles, Foucault considers Kant as the founder of two critical traditions philosophy was divided into: one that poses the question about the conditions that enable true knowledge. Foucault calls it *analytics of truth*; and a second tradition of modern philosophy that saw the arise of *Aufklärung* and revolution as a critical interrogation that would shape itself as an *ontology of ourselves* and would revolve around one question: what is our present? Once these two traditions were specified, Foucault announced a challenge for contemporary philosophy: “le choix philosophique auquel nous nous trouvons confrontés actuellement est celui-ci: on peut opter pour une philosophie critique qui se présentera comme une philosophie analytique de la vérité en general, ou bien on peut opter pour une pensée critique qui prendra la forme d’une ontologie de nous-mêmes”.¹ Foucault is clearly taking sides for the second option, and he warns us that “c’est cette forme de philosophie qui, de Hegel à l’école de Francfort en passant par Nietzsche et Max Weber, a fondé une forme de réflexion dans laquelle j’ai essayé de travailler.”²

In this regard, a series of investigations have been made in order to relate Foucault’s works to Kant, Marx and Weber. Nevertheless, there is a generalized silence about the bonds between Hegel and Foucault. Even if there are isolated comments on the subject, up to date no exhaustive examinations have been carried out in an effort to connect both thinkers.

It could be argued that this is a result of a certain eagerness to overcome Hegelianism and modernity, in keeping with a certain reception of Heidegger’s thought,

* El presente trabajo se ha regido por la nueva normativa que regula la defensa de tesis con mención internacional, la cual exige presentar el resumen y las conclusiones tanto en castellano como en otra lengua elegida por el doctorando (en este caso, inglés). El resumen en inglés presenta algunas variaciones con respecto al resumen en español, puesto que hemos considerado conveniente refrendar algunas de las argumentaciones con comentarios, citas aclaratorias y notas a pie que se encontrarán a lo largo de la tesis y que, por esa razón, no nos pareció conveniente reiterar en el resumen en castellano.

¹ M. Foucault, “Qu’est-ce que les Lumières?”, en *Dits et écrits. Vol IV*, París, Gallimard, 1994, pág. 687.

² *Op. cit.*, pág. 688.

which eventually contributed to outline the so-called philosophy of ontological difference. Conceiving difference itself – the different from the different, in an attempt to avoid representation and the negative– had seemed to become the meaning horizon for the practice of philosophy. In many cases, this was understood as the imperative to take distance from Hegel, which could be seen as the exaggerated ambition to overcome his thought. It is also true that a war had been declared against a certain Hegelianism—just as there was a war against Marxism, Husserlian phenomenology and psychoanalysis. However, the linkages with Hegel are more difficult to make out. The pretension that the ontology of difference might imply an overcome of dialectics would probably have made old Hegel wince mischievously. Resigning dialectical thought by means of a dialectical tension with Hegel himself seems almost like a bad joke that, ironically enough, results in a continuing reiteration of Hegel’s ideas.

Perhaps a more accurate approach would consider the linkage with Hegel, not so much in the terms of an overcome, but as the location of a problem we should be dealing with. Otherwise, the misreading of Hegel would persist, relying to a large extent on a simplification of dialectics and a stigmatization of speculative thought as a totalizing ambition. While it is true that the so-called Difference thinkers help create the fiction of Hegel as an obstacle to be surpassed in order to enter a new age of philosophy, not much later they would become aware of how difficult it was to escape from Hegel’s thought. The contemporary French philosophy would be hardly conceivable without considering Hegel’s presence. Jacques Derrida himself came to state that “we can never stop reading or re-reading Hegel and, in a certain sense, I did nothing but trying to explain myself from this point.”³ Skilful as he was when it was up to penetrate enemy field and generate actual monsters out of those philosophers he abhorred, Gilles Deleuze was never able to cross Hegel’s borders and create a rhizome from within the latter’s speculative thought. Perhaps this kind of limit-experience with Hegel’s thought, the self-assumed break-up with his basic premises, may be precisely a manner to establish a certain relation with him. So much so that in *The Order of Discourse*, Foucault came to propose the dilemma in the following terms:

(...) toute notre époque, que ce soit par la logique ou par l’épistémologie, que ce soit par Marx ou par Nietzsche, essaie d’échapper

³ Cf. J. Derrida, *Positions*, University of Chicago, 1982.

à Hegel (...) Mais échapper réellement à Hegel suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui; cela suppose de savoir jusqu'où Hegel, insidieusement peut-être, s'est approché de nous; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre Hegel, ce qui est encore hégélien; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs.⁴

As a response to the dilemma of situating Foucault's philosophic project whether in a confrontation or in a continual dialogue with modern tradition, we would rather consider his work in a permanent *Auseinandersetzung* with modern philosophers. The German term permits to grasp the double meaning, both as debate and confrontation, a permanent game of approaching and separation that puts a particular practice of philosophy in motion. Once we have explained our subject, our first concern deals with the relevance of uncovering the linkage between Foucault and Hegel. The answer to this question has several angles we must consider here. In recent years, a series of works have attempted to reveal the relation of Foucault with modern philosophers. This was due not only to the reference Foucault himself made about his debt to certain modern legacy, but also to the current efforts on the part of his interpreters to develop a philosophic reading of his work. His refusal to call himself a philosopher displaced the task of his reception to other disciplines such as sociology, psychoanalysis and gender politics –which created a considerable gap regarding the strictly philosophical questions his writings were dealing with. In *What is Enlightenment ?*, Foucault clarified, on the one hand, that his approach to 18th Century philosophy, the philosophy made during the historical events that revolved around Revolution, determined his unique philosophic practice and, on the other hand, that it was Hegel who first modeled what he calls an ontology of present reality. As a result, an approach to Hegel is not only necessary to understand the origins of current philosophical practices, but it would also reactivate the importance of history –an importance that seems to be ignored by the other path.

Thinking Foucault together with Hegel is a manner to relocate the former's work in the field of philosophy, a way to establish a series of connections between the

⁴ M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 2002, pág. 74.

philosophic problems each one contends with, but it is also a manner to rethink the relation of philosophy with itself. A decision to break up with a certain reading of the tradition in which Foucault and Hegel appear as simple contrary figures, an exercise aimed to eviscerate such contrariness and the possibility to uncover a series of connections that up till now have been occluded.

Hitherto the studies about the linkage between Hegel and Foucault are scarce, if not inexistent; hence we consider this research project may contribute to configure this unexplored path. For that reason, we propose an interpretation key that might permit us to read Hegel *from* Foucault and Foucault *from* Hegel. Nevertheless, this proposal does not limit itself to an exercise of comparative erudition; my attempt to establish relations between these two philosophers is aimed to observe how certain crucial aspects related to their manner to conceive and practice philosophy may contribute to rethink relevant issues in today's political philosophy. There is a question we should not ignore, namely, if the historical gap that separates these thinkers from each other would somehow call into question their thematic proximity. Affirming that Hegel and Foucault are both making reference to the same circumstances and problems would be a clumsy statement, in a clear disregard of the historical events that have occurred in the last 200 years. In that sense, this historical gap is unsurpassable. However it stops being an inconvenient once we start to consider their proximity from the viewpoint of a certain manner to conceive philosophy as a kind of praxis. While it could be fairly argued that the temporal distance is enough to dismiss this proposal, we could also reply that it is precisely such distance that turns this problem into an interesting challenge. Hegel's philosophy is instilled by the very enthusiasm of French Revolution, the promulgation of the Human Rights and the subsequent consolidation of Nation-States that resulted from the failure of both Revolutionary experiences and Imperial enterprises. Foucault's philosophical project, on the contrary, witnesses the decline of that mythical triangle, and his analysis intends to observe how the power over life has been gradually configured from the days of Enlightenment. Despite these two philosophies converge in the same field of philosophical concerns, they are often presented as contradicting sides by most interpreters -even if many of them have noted that this contrariness was due to a certain similarity in their manner to conceive philosophy.

The affinity of these philosophies resides in how they conceive history as the ineludible starting point of philosophical praxis. From Foucault's side, and against Hegel, we will establish a certain suspicion about the inevitable realization of freedom in History. On the other hand, from Hegel's side, and against Foucault, we preserve a conviction about the importance of rethinking the nature of institutions, as a manner to transform them into a place where freedom can be exerted. From both Hegel and Foucault, we conceive history as a place of resistance against messianic readings –those that try to explain ethical-political problems from a causal explanation located in the very origins of Western culture. Somehow, we take distance from those contemporary political reflections that provide a tragic image of present, a consummated totality in which individuals are conceived as the blank support where the negative of an epochal experience has been fixed. As a response to that pedantic un-historical and moralizing tendency, that reduces subjects to passive objects that could only be redeemed by the light cast by the philosopher's lamp, our project adopts a different strategy: thinking politics in a relation with life and history, exploring an intricate network of philosophical paths that could only appear in the light of Hegel-Foucault relations.

However, in order to comprehend how the linkage between Hegel and Foucault has been established in our work, it is necessary to make prior methodological considerations. Consequently, before thinking about the mutual relation, another question is raised as to the kind of relation we have with the philosophic problems each philosopher promotes, with the narrative figure created around his texts and the place such figure occupies in a bigger historical account. In some cases, the stress is put on the historical context, under the assumption that the supposed certainty of "historical facts" allows for an accurate inference of what philosophers actually thought. This assumption has to do with a particular conception –according to which philosophy becomes a traditional historiographical narrative where philosophers are mere wax figures in a consoling museum: each philosopher in its place, for it is the "historical context" that guarantees the plausibility of the order. Nonetheless, far from being the consoling space that provides verisimilitude to the big narrative of philosophical tradition, "historical context" is actually a battlefield where, behind the shroud of objectivity, a constant struggle is taking place to figure out what reading of tradition will guide us in present times. To a large extent, understanding how philosophical tradition was configured will determine what can be seen today as philosophical ally

thinkable. If we don't question the configuration of historical contexts we may fall into temptation to consider philosophical accurateness as a capacity to reproduce the philosopher's place of enunciation, even though this attitude is determining beforehand the viewpoint we are approaching the philosopher and is somehow a manner to confirm in our description of his philosophic program what we presupposed of it at the beginning of the investigation.

Needless to say, if we know beforehand what our approach to a certain text will be, our reference frame becomes useless and obtuse. In this case, certainty does not play in favor of philosophical disposition. In terms of Hegelian thinking, we would be operating on the level of understanding –submissively accepting the existence of unarguable “historical facts” and reducing our task to a mere superficial combination of mechanical forms. As if it would be enough to name the labels Sturm und Drang, *Aufklärung* or German Idealism to summarize and make intelligible the philosophical density of Hegel's writings. Under this obtuse framework, the epoch is thus assumed as *wie ein Stein im magen* and the labor of philosophize from the texts themselves is overlooked.

Instead of proceeding this way, another possibility emerges, namely, the alternative choice of conceiving Hegel and Foucault as “fields of problems” for analyzing present times, which produces a change of attitude in our approach to these thinkers. At this point, we have to insist that the importance of history as a philosophical resource will not be dismissed. What we reject here are the abstract representations that were forged as emblems of a singular historical moment and, above all, the use of those emblems in the approach to philosophical problems. As Hegel himself would have said, such a manner to conceive history is lifeless, given that those abstract representations sterilize all contents. If we appraise the efforts made by Hegel and Foucault in their attempt to deal with history from a philosophical point of view, and then we approach their philosophy as orthodox historians –that is, with the sole purpose of faithfully preserving a pre-fabricated image of their thought–, we would be literally silencing their thought. Far from any de-historization, by treating these philosophers as fields of problems we intend to take distance from a lineal successive notion of history and see what happens to their thought when we approach them from certain philosophical

interrogations about history—which is all the more appropriate since, in this case, it was Hegel and Foucault themselves who first posed some of these interrogations.

In this regard, one of the most crucial problems that have been tackled in contemporary discussions is the possibility to understand the phenomena of biopolitics, that is, how life has become an object for politics in our history. At this point, we could ask to what extent the philosophical backgrounds of Hegel and Foucault have had an influence in current philosophical conceptions about life, politics and history. Certainly, what appears nowadays as a group of well-established philosophical problems, actually has been determined by their ideas. Therefore, to what extent would an immersion in their philosophies help refine some approaches according to which the problem of biopolitics is regarded as a self-evident fact, as we try at the same time to contend with the relation between history, life and politics from a different perspective? As we suggested before, in order to answer these questions we have organized our investigation into three major subjects: Life, Politics and History. Each subject will permit us to establish a different set of relations between Hegel and Foucault, even though, the three of them will appear intertwined in every chapter—the relative prominence of one of them in each chapter depends on the kind of philosophic relation we will gradually explore.

RESUMEN

La permanencia irreprimible de la modernidad se hace evidente en los textos de Foucault. Tan es así que hacia el final de su vida, Foucault hizo explícita la importancia de Kant, Hegel, Marx y Weber en su proyecto filosófico. Es sobre todo a partir de Kant que Foucault definió las dos tradiciones críticas en que finalmente se dividiría la filosofía. Por un lado, la *analítica de la verdad*, en la cual se plantea la cuestión de las condiciones que hacen posible el conocimiento verdadero. Y por otro, la ontología del presente, la cual encuentra su punto de partida en la cuestión de la *Aufklärung* y la *Revolución*. Este segundo recorrido gira en torno a la pregunta: ¿Qué es nuestra actualidad? Es decir, según Foucault, la filosofía oscilaría entre estas dos tradiciones filosóficas: una filosofía analítica de la verdad y un pensamiento crítico sobre nosotros mismos. Como todos sabemos, Foucault se ha decantado por la segunda vía, la cual, como él mismo dice, tiene a Hegel como protagonista. No obstante, y si bien encontramos mucha bibliografía sobre el vínculo entre Foucault y Kant, Marx o Weber, existe un silencio generalizado acerca del vínculo entre Hegel y Foucault.

Si tenemos en cuenta que el pensamiento francés de mediados del siglo XX se caracterizó por los intentos de superar cierta filosofía hegeliana y abogar por un pensamiento de la diferencia alejado del discurso de la representación y la negatividad, resulta comprensible que el vínculo entre Hegel y Foucault haya pasado prácticamente desapercibido. Más aún si advertimos que esta exploración de la diferencia fue entendida como el imperativo de distanciarse de Hegel, lo cual podría ser comprendido como una exagerada ambición por vencer su pensamiento. Si bien encontramos la misma actitud combativa hacia el marxismo, la fenomenología de Husserl y el psicoanálisis, los vínculos con Hegel son más difíciles de precisar. Y esto es así porque pretender que la postulación de una ontología de la diferencia traería consigo una superación de la dialéctica hegeliana es algo que resulta ciertamente paradójico. Así, en esta tesis hemos propuesto considerar el vínculo con Hegel no tanto en los términos de una superación inaplazable, sino más bien como el lugar de trabajo e indagación de un problema. Esta actitud supone tomar distancia de dos presupuestos muy arraigados, los cuales han funcionado como los pilares fundamentales de los críticos de Hegel: la condena de la dialéctica como simplificación de la realidad social y el rechazo de la especulación como forma de pensamiento totalizante.

Si bien es cierto que los denominados “pensadores de la diferencia” contribuyeron a crear la ficción de que el ingreso en la nueva era de la filosofía pasaba por superar a Hegel, fueron esos mismos filósofos los que rápidamente reconocieron las dificultades de semejante empresa. Probablemente esta pretendida necesidad de ruptura con sus presupuestos básicos, constituya un primer modo de restablecer otro tipo de relación con Hegel.

Frente a la disyuntiva de situar el proyecto filosófico de Foucault bien como un enfrentamiento o bien como un diálogo ininterrumpido con la tradición, en la introducción a nuestra tesis hemos sugerido considerarlo en una permanente *Auseinandersetzung* respecto a los filósofos de la modernidad y en especial, en relación con Hegel. Es decir, un permanente juego de acercamiento y distanciamiento que viene sugerido por los propios textos de Foucault y que, a su vez, hace explícito el silenciado vínculo entre ambos filósofos. Es a partir de este doble movimiento de acercamiento y alejamiento que hemos encarado nuestra investigación sobre el vínculo entre Hegel y Foucault.

Cabe señalar que en los últimos años se han elaborado una serie de trabajos que procuran acercar a Foucault a los pensadores de la modernidad, lo cual debe ser entendido como un esfuerzo por acercar el proyecto de Foucault a la tradición filosófica. Nuestra investigación pretende contribuir a estos esfuerzos, puesto que inscribir los trabajos de Foucault con los problemas de la tradición filosófica permite apreciar la originalidad con la que el filósofo, en su aproximación a los problemas, abrió nuevos espacios de pensamiento. Por tanto, pensar a Foucault con Hegel es una manera de resituar sus trabajos en el terreno de la filosofía, una vía para establecer una serie de conexiones entre los problemas filosóficos que cada uno plantea, pero también es una forma de pensar la relación de la filosofía consigo misma; una decisión de ruptura con determinado modo de leer esa tradición en la que Hegel y Foucault aparecen como figuras antagónicas, un ejercicio de desentrañamiento de la superficie de ese antagonismo, junto con la posibilidad de visibilizar una serie de conexiones que antes no estaban presentes.

En su texto *¿Qué es la Ilustración?* Foucault hace explícito que, por un lado, es el acercamiento de la filosofía al acontecimiento histórico de la revolución lo que determina una determinada praxis filosófica y, por otro, que es Hegel el primero en

darle forma a esta ontología del presente. Podríamos decir que Foucault continúa a Hegel en un aspecto fundamental, esto es, en la necesidad de mantener un vínculo entre la filosofía y la historia. En nuestra tesis hemos propuesto, pues, una clave interpretativa de doble circulación: pensar a Hegel a través de Foucault y pensar a Foucault a través de Hegel. Propuesta que no se limitó a un mero ejercicio de comparación, sino que trató de reactivar un modo de pensar y practicar la filosofía en relación con la vida, la historia y la política.

Si bien la distancia que separa a un pensador del otro podría ser usada como un argumento para desestimar esta propuesta, no obstante, es la distancia entre uno y otro lo que justamente vuelve interesante el desafío. A lo largo de la tesis mostramos que Hegel y Foucault, en muchas ocasiones, reflexionaron sobre los mismos problemas, tales como la emergencia de un poder sobre la vida, el acontecimiento de la Revolución Francesa, el rol del derecho y las instituciones, etc. Y es justamente la distancia histórica entre uno y otro filósofo, lo que vuelve interesante una comparación entre ambos.

Hemos tratado de mostrar cómo estas dos filosofías se funden en un mismo campo de inquietudes filosóficas y la afinidad de ambas radica en concebir la historia como el punto de partida irrenunciable para practicar la filosofía. Con Foucault y contra Hegel establecimos una cierta desconfianza concerniente a la inevitable realización de la libertad en la historia. Con Hegel y contra Foucault conservamos cierta convicción sobre la importancia de pensar la naturaleza de las instituciones como lugar de ejercicio de la libertad. Con Hegel y Foucault concebimos la historia como punto de partida para la filosofía.

Para establecer estas conexiones entre ambos filósofos ha sido necesario tomar algunas decisiones metodológicas. Lo primero que tuvimos que definir fue el modo de relacionar los problemas filosóficos planteados por cada filósofo. En vez de otorgarle mayor importancia al contexto histórico en el que el filósofo vivió, preferimos un planteamiento de carácter más sistemático. Así, nos distanciamos de los ejercicios historiográficos que se limitan a describir “el contexto histórico”, puesto que todo “contexto”, lejos de ser ese elemento tranquilizador que garantiza el gran relato de la tradición filosófica, es en realidad un campo de batalla, en el que detrás del manto de objetividad tiene lugar una lucha constante por instaurar la lectura de la tradición y las

claves para orientarnos en nuestro presente. Por eso, no cuestionar la manera en que se configura el contexto histórico puede llevar a la tentación de concebir la rigurosidad filosófica como la capacidad de reproducir fielmente el lugar de enunciación del filósofo, pero esta actitud determina de antemano los lentes con los cuales se acerca uno al filósofo y no hace más que confirmar en su programa filosófico aquello que se presuponía al comienzo de la investigación.

En nuestro caso hemos preferido trabajar a Hegel y Foucault como “campos de problemas” para pensar nuestra actualidad. Por “campos de problemas” entendemos la necesidad de convertir en un problema filosófico el modo en que nos acercamos a un filósofo, distanciándonos de ciertas representaciones abstractas que obstaculizan la dimensión filosófica de sus teorías. Consideramos que este modo de proceder responde a la actitud filosófica en la que tanto Hegel y Foucault han insistido. En casi todos los capítulos de nuestra tesis hemos intentado dejar en claro que tratar a estos filósofos como campos de problemas no implica des-historizarlos, sino tomar distancia de la idea de historia lineal y sucesiva con la que se los ha considerado y ver qué sucede con su pensamiento cuando nos acercamos a ella desde otros interrogantes filosóficos relativos a la historia; interrogantes que, en este caso, han sido planteados por los propios filósofos, Hegel y Foucault.

A ese respecto, uno de los problemas más importantes que está presente en las discusiones filosóficas contemporáneas versa sobre la posibilidad de llegar a pensar el fenómeno de la *biopolítica*, esto es, de qué manera la vida se ha convertido en objeto de la política en la historia de los hombres. Aquí cabe preguntarse ¿cómo han incidido los trayectos filosóficos de Hegel y Foucault para tratar filosóficamente el problema de la vida, la política y la historia? En alguna medida lo que hoy se nos ofrece como problemas filosóficos están determinados por lo que estos filósofos han pensado. Por tanto, ¿en qué medida un recorrido por estos pensadores nos ayuda a matizar ciertos enfoques desde los que se asume de un modo autoevidente el problema de la biopolítica y pensar desde otro ángulo el problema de la relación entre la vida, la política y la historia? Para tratar de responder estos interrogantes, hemos dividido la investigación en tres capítulos: Vida, Política e Historia. La elección de esta división responde al hecho de que cada uno de estos temas nos ha permitido establecer un vínculo entre los dos pensadores. La prioridad otorgada a uno de los campos sobre los otros dos en cada

capítulo tiene que ver con la elección del punto de partida para llevar a cabo nuestro estudio. La investigación sobre cada uno de estos campos han sido tres formas de desplegar la reflexión filosófica. Es decir, la vida, la historia y la política han estado presentes en cada uno de los capítulos, pero solamente uno de ellos ha determinado la manera de plantear los problemas.

INTRODUCCIÓN

1. UNA ENCRUCIJADA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

Esta tesis nace de tres inquietudes filosóficas distintas. En primer lugar, o mejor, al fondo del todo, estaría la preocupación por una cierta crisis de la filosofía política contemporánea en relación con sus propias limitaciones a la hora de pensar, hoy por hoy, sus objetos y fenómenos. En segundo lugar estaría la relación entre filosofía e historia, esto es, las posibilidades actuales de seguir sosteniendo este vínculo cuando los debates presentes parecen sugerir, no sin caer de algún modo en contradicción, el ingreso a una era *posthistórica*. Y, por último, se trataría de examinar los lazos implícitos entre el pensamiento de Hegel y Foucault. A primera vista, estas inquietudes parecen no tener nada en común entre sí, o al menos se supone que cada una podría tomar un curso independiente, sin necesidad de remitirse a la otra. Sin embargo, uno de los objetivos de este trabajo consiste precisamente en mostrar de qué manera estas tres inquietudes funcionan como estratos que se superponen, con sus consecuentes filtraciones, deslizamientos, grietas y fallas. La relación entre Hegel y Foucault nos permite pensar cómo puede establecerse hoy un modo de practicar la filosofía que, lejos de renunciar a la historia, ve en ella un recurso fundamental. Del mismo modo, esta relación pensante de la filosofía con la historia nos puede proporcionar un eje en el que resituar las posibilidades del pensamiento político, dentro de un ámbito distinto al que supone el ingreso a la era de la posthistoria como premisa ineludible en todo debate.

Algunos lineamientos y posiciones generales de la filosofía política se encuentran hoy en una encrucijada. Las evidencias del pasado aparecen seriamente cuestionadas por una serie de transformaciones históricas que han dinamitado el terreno en el que aquéllas se habían constituido. Las nuevas formas que ha asumido la conflictividad social acabaron por socavar los marcos teóricos y políticos, correspondientes a los modos característicos de concebir a los agentes del cambio social, la estructuración de los espacios políticos y los puntos privilegiados de desencadenamiento de las transformaciones históricas. Lo que está en crisis es, por un lado, la creencia en la Revolución como momento fundacional del tránsito de un tipo de sociedad a otra. La encrucijada de la política en esta era denominada *postmetafísica* o *postmoderna* o, incluso *posthistórica*, nos habla de un momento histórico particular, de un escenario intelectual que se abriría tras una suerte de segundo desencantamiento del

mundo, a partir del cual todos los remedos seculares de Dios (Libertad, Verdad, Revolución) parecen haber perdido ya definitivamente todo sustento objetivo. Ni el Hombre ha sobrevivido a Dios, ni la identidad del sujeto a la redonda consistencia de la sustancia. La figura del tiempo parece haber sufrido una reversión desde la promesa de emancipación del hombre a la constatación de un derrumbamiento epocal. Esto suele traducirse como una crisis del pensamiento, en los términos de una disolución del sentido y de los marcos perceptivos que anteriormente se empleaban para significar los hechos y fenómenos históricos.

La noción de crisis parece haberse expandido hacia todos los horizontes posibles de la conciencia contemporánea, hasta el punto de haberse convertido en *leitmotiv* de todas las descripciones de nuestro presente. No obstante, y si bien no hay dominio o problema que no sea frecuentado por la idea de crisis, éste término parece haber sufrido una suerte de vaciamiento. En el mejor de los casos, hoy el término crisis se emplea como una aproximación a la noción de lo indecible, ese momento en el que surge una perturbación o desviación que abre paso a lo incalculable. La crisis funciona así como el término clave para nombrar lo innombrable, para expresar un cierto estado de ánimo ante la incertidumbre. Se emplea para expresar la ruptura de un equilibrio, pero ese esbozo de sentido que proporciona se apaga rápidamente ante el oscurecimiento gradual que desencadena su misma generalización. Ante este panorama podría surgir la tentativa de poner fin a la ambigüedad precisando de un modo claro y distinto el concepto de crisis, como si ello permitiera por sí solo hacer inteligible el momento histórico en el que vivimos. Cabe preguntarse si todo esclarecimiento en este sentido no aportará su propia sombra, el resto ciego de todo ejercicio de elucidación. Lo que sí podemos constatar es nuestra percepción de que los contornos en que se nos aparecía la realidad circundante se han vuelto difusos y han hecho de esa realidad un material oscuro, extraño, fuente de innumerables aporías. Pero ante esta afirmación no debemos olvidar la advertencia de Hegel: “Cada uno se figura ser mejor que su propio mundo. Quien es mejor, se limita a expresar mejor que los otros ese mundo suyo”⁵. Es esta necesidad y a la vez imposibilidad de hallar sentidos a las cosas, luego de quebrado el Sentido, lo que nos hace hablar de una crisis de la política, lo que hace que ésta se nos aparezca como problema y horizonte que se abre *luego* del Sentido y nos permite internarnos en los

⁵ Véase K. Rosenkranz, *G.W.F. Hegels Leben*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, pág. 550.

fondos y presupuestos de esa crisis. Probablemente, el desafío actual para el pensamiento reside en gran medida en abrir un espacio donde los fenómenos políticos actuales se hagan inteligibles a partir de sus propias dinámicas histórico-filosóficas.

1.2. LA POLÍTICA EN DISCORDIA: DOS MODOS DE RESPONDER A LA CUESTIÓN

La crisis del sentido que atraviesa al pensamiento político contemporáneo permite, no obstante, vislumbrar diferentes hipótesis de trabajo, oscilantes entre una normativización de la política o una radicalización de la misma. En el primer caso nos referimos a aquella línea de pensamiento que, al resaltar el carácter prescriptivo de la filosofía, supone que ésta debería proveernos de un modelo teórico aplicable *a priori* a la realidad. Entre los seguidores de esta línea encontramos el pensamiento de corte habermasiano y la así llamada filosofía analítica, tanto en su vertiente continental como anglosajona.⁶ A pesar de las particularidades de estas opciones, ambas parten de la creencia de que la filosofía es susceptible de reducción a una teoría general del discurso y sus posibilidades de argumentación. Por tanto, elaboran modelos teóricos centrados en la dimensión dialógica y consensual de la política. Las consecuencias son evidentes, *inmediatas*: se trata de un discurso que asume lo real como una masa moldeable, y sucumbe finalmente al tópico dualista que escinde la teoría de la práctica y establece un abismo entre el intelecto y la realidad que lo circunda. A su vez, la política, su praxis, se reduce a la ejecución coreográfica de una ética, donde el consenso queda elevado a ideal regulativo que debe estructurar simbólicamente la comunidad. Frente a este enfoque, que piensa *sobre* el conflicto o más precisamente, sobre el modo de erradicarlo hasta alcanzar un consenso racional plenamente inclusivo, habría otro enfoque que intenta pensar la política *desde* el conflicto mismo. Me refiero, por supuesto, a la denominada *filosofía de la diferencia* que, impulsada principalmente desde Francia, ha jugado un papel preponderante en la construcción de esta atmósfera crítica. Sin embargo, su crítica mordaz hacia lo existente se convierte a veces en su propio límite e impide pensar más allá de la actitud unilateral que la constituye.

Una de las principales características de esta última propuesta filosófica es precisamente una cierta reticencia a asignarle un rol normativo a la filosofía. Al estar fundada en una forma de pensamiento que pone en entredicho el campo de inteligibilidad actual de las experiencias posibles, este discurso pretende abrir un nuevo paradigma ontológico-crítico respecto a las categorías clásicas del pensamiento político -donde se privilegiaba el momento del orden frente al conflicto-. Si bien este

⁶ Estas dos posturas serán desarrolladas en el capítulo II de la presente tesis.

diagnóstico es compartido por un gran número de pensadores, el desencuentro surge en el momento de pensar los vínculos que se establecen con la misma tradición moderna en la que se sustentan sus hallazgos y conceptos. Hay quienes consideran que, si el propósito último consiste en radicalizar la praxis política, una revisión profunda del léxico y las categorías clásicas de la modernidad resultaría imprescindible, en la medida en que esos críticos responsabilizan a tales categorías de haber provocado una supuesta neutralización de la actividad emancipatoria.⁷ Otros pensadores, en vez de adoptar una actitud de confrontación radical con la tradición, asumen el desafío de establecer un juego de tensiones históricas con la misma.

⁷ Es la tradición filosófica italiana la que, en la actualidad, está abriendo esta vía de investigación. Cabe destacar los trabajos de Roberto Esposito y Giorgio Agamben. Véase R. Esposito, *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz, 2006 y también G. Agamben, *El reino y la gloria*, Valencia, Pre-Textos, 2009.

1.3. PENSAR LA POLÍTICA CON FOUCAULT

Uno de los filósofos que más ha contribuido a abrir espacios desde los cuales hacer pensable lo impensado de nuestro propio presente es Michel Foucault. Sin embargo, se debate a menudo si estos aportes se debieron a una actitud de diálogo o de ruptura radical con respecto a la tradición. En efecto, sus trabajos han sido leídos de distintas maneras, y en muchos casos estas lecturas se contradicen entre sí. A grandes rasgos habría dos modos distintos de configurar un mapa de su pensamiento. Por un lado, a partir de un seguimiento de su evolución temática y conceptual y, por otro, poniendo de relieve una serie de vínculos con la tradición filosófica occidental. En el primer caso, cabe señalar que los intérpretes suelen dirimir la cuestión estableciendo una división a la hora de clasificar los trabajos de Foucault. Tendríamos así el ordenamiento convencional que los separa en tres etapas intelectuales, cada una caracterizada por un método propio de investigación y destinado a dar cauce a una pregunta fundamental determinada.

De acuerdo con esta perspectiva, la arqueología sería el método propio de la primera etapa, situada entre 1961 y 1969, y giraría en torno a la cuestión del saber. A partir de 1971, con el texto: “Nietzsche, la genealogía, la historia”, habría un viraje que, en 1976, con *Vigilar y castigar*, y siguiendo de cerca los pasos del intempestivo alemán, se cristalizaría en la puesta en práctica de un particular método genealógico, orientado a responder la cuestión del desarrollo de la noción de poder.⁸ Por último, hacia 1978, habría un tercer desplazamiento, inspirado por un acercamiento a la cultura griega en su conjunto –desde Platón hasta los estoicos de los siglos I y II–⁹, a partir del cual se

⁸ El texto con el que Foucault desarrolla su método genealógico es “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, en: M. Foucault, *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, Vol. II, 136-156. [Aparecido por primera vez en *Hommage à Jean Hyppolite*, París, P.U.F., coll. «Épiméthée», 1971, pp.145-172.] (Trad. esp.: Valencia, Pre-Textos, 1988.) Y los textos claves en los que Foucault comienza a desarrollar el vínculo entre genealogía y poder son el curso inaugural del *Collège de France: L’ordre du discours*, París, Gallimard, 1971 (Trad. esp.: Barcelona, Tusquets, 2010) y el primer tomo de *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir Vol. I*, París, Gallimard, 1976. (Trad. esp.: Madrid, Siglo XXI, 2006.)

⁹ Los textos de referencia son *Histoire de la sexualité. L’usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1984, Vol. II. (Trad. esp.: Buenos Aires, Siglo XXI, 2006) e *Histoire de la sexualité. Le souci de soi*, París, Gallimard, 1984, Vol. III. (Trad. esp.: Buenos Aires, Siglo XXI, 2005), así como el curso de 1982 del *Collège de France: L’Herméneutique du sujet*, París, Gallimard, 2001. (Trad. esp.: Buenos Aires, FCE, 2006.) También habría que tomar en consideración algunas de las entrevistas concedidas por Foucault. Véase H. Dreyfus y P. Rabinow, “À propos de la généalogie de la éthique: un aperçu du travail en cours”, en: M. Foucault, *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, Vol. IV, 609-630. (Trad. esp.: “Sobre genealogía de la ética” en: H. Dreyfus y P. Rabinow (eds.), *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, pp. 261-286.); “Le retour de la morale”, en: M. Foucault, *Dits et écrits*, Vol. IV, 696-707. (Trad. esp., “El retorno de la moral”, en: Á. Gabilondo (ed.),

elaboraría un procedimiento histórico de las problematizaciones tendiente a esclarecer las técnicas de subjetivación en el proceso de constitución de los sujetos morales, es decir, por el *éthos* que determina las formas de ser en torno a la pregunta: quién soy yo. Si bien desde esta línea interpretativa no necesariamente se supone que la emergencia de un procedimiento implica la desaparición del otro, al menos se afirma que el procedimiento emergente arrumbará a los demás a un papel secundario. Para Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, seguidores de esta interpretación¹⁰, habría así un período descriptivo, desde el cual se intentaría dar cuenta de los regímenes o formas del saber en ciertos dominios determinados. Luego se daría un método genealógico, desde donde explicar de qué modo ciertas prácticas dieron lugar a determinados ordenamientos de lo real. Y por último, la etapa ética se caracterizaría por el estudio de las técnicas a partir de las cuales los hombres se constituyen en sujetos éticos, en función de lo que ellos hacen de sí mismos.

El inconveniente de esta forma de ordenación es que se vuelve muy problemática cuando nos acercamos a los textos mismos de Foucault, en los cuales constatamos no sólo que los métodos conviven y se contagian unos de otros, sino que resulta casi imposible señalar en qué período uno de esos procedimientos cobraría cierto protagonismo en relación al resto¹¹. A este respecto, encontramos que en algunos de los últimos escritos, más precisamente en la introducción del tomo II de *Historia de la sexualidad*¹² y en *Qué es la Ilustración*¹³, es factible pensar que los procedimientos

Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 381-391.); véase también H. Becker, R. Fornet-Betancourt y A. Gómez-Muller, “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, en: M. Foucault, *Dits et écrits. Vol. IV*, 708-730 (Trad. esp.: “La ética del cuidado de sí como la práctica de la libertad” en: Á. Gabilondo (ed.) *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica, op. cit.*, pp. 393-416.)

¹⁰ A este respecto se recomienda la lectura de los análisis en torno a la relación entre “arqueología” y “genealogía” propuesta por Dreyfus y Rabinow en su: “La analítica interpretativa”, en: H. Dreyfus y P. Rabinow (eds.), *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica, op. cit.*, pp.133-154. Según estos dos intérpretes habría, desde el surgimiento explícito del método genealógico en 1971 y hasta poco antes de *Vigilar y castigar*, cierta subsunción de la genealogía a la arqueología, mientras que con este último texto -y sobre todo con el volumen I de *Historia de la sexualidad*- la genealogía cobraría cierto protagonismo en relación con la arqueología.

¹¹ Miguel Morey señala claramente que, a pesar de la distancia cronológica, hay una afinidad procedimental entre *Historia de la locura* y *Vigilar y castigar*. Véase M. Morey, “Introducción. La cuestión del método”, en: M. Morey (ed.), *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 9-44.

¹² Cf. M. Foucault, *Histoire de la sexualité. L'usage des plaisirs. Vol. II*, 9-21. (Trad., pp. 7-35.)

figuran como instrumentos de un método más general relativo a un trabajo histórico-crítico, concerniente a una historia de las problematizaciones, es decir, a “las condiciones en las que el ser humano ‘problematiza’ lo que es, lo que hace y el mundo en el que vive”.¹⁴ Así es como el instrumento arqueológico posibilita un estudio de los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos, y la genealogía muestra la contingencia de las prácticas discursivas y no discursivas a fin de explicar qué nos hizo y qué nos hace ser lo que somos, lo que evitaría presuponer la existencia de estructuras universales que operen como fundamento de todo conocimiento o acción moral.

La otra alternativa surge de la interpretación propuesta por Miguel Morey que, al oponerse al modo de clasificación convencional, describe un mapa diferente, haciendo resaltar la idea de que habría un eje que atravesaría los distintos momentos, y que no sería otro que la cuestión del sujeto¹⁵. Esta pregunta estaría formulada bajo la forma: ¿Qué nos pasa? De este modo, la propuesta de Foucault quedaría así inmediatamente situada en una “ontología de nuestro presente”. Asimismo, Morey propone la idea de ordenar los trabajos no ya por diferentes métodos sucesivos, sino por tres ejes problemáticos. Por un lado, el problema de la verdad, que constituye a los individuos en sujetos y objetos de conocimiento. Por otro, la cuestión del poder, que constituye sujetos que actúan sobre los demás. Y, por último, la ética, por medio de la cual nos constituimos en sujetos de acción moral.¹⁶

Si bien optamos aquí por la idea de que puede ser fructífero acercarse a los escritos de Foucault a partir de diferentes ejes problemáticos, no por ello debieran limitarse éstos a los mencionados por Morey. Por citar solamente un ejemplo, se podría añadir la cuestión de la libertad como problema ético-político. Este último eje problemático ha empezado a ser investigado gracias a las recientes publicaciones de los

¹³ Cf. M. Foucault, “Qu’est-ce que le lumières? (1984)”, en: M. Foucault, *Dits et écrits. Vol. IV*, 562-577. (Trad. esp.: “¿Qué es la Ilustración?”, en: Á. Gabilondo (ed.), *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica, op. cit.*, pp. 335-352.)

¹⁴ M. Foucault, *Histoire de la sexualité. L’usage des plaisirs. Vol. II*, 18. (Trad., pág. 13.)

¹⁵ Esta idea la recoge Morey de “Le sujet et le pouvoir”, en: M. Foucault, *Dits et écrits. Vol. IV*, 222-243. (Trad. esp.: “El sujeto el poder”, en: H. Dreyfus y P. Rabinow (eds.), *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica, op. cit.*, pp. 241-259.): “Me gustaría decir, ante todo, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos 20 años. No he estado analizando el fenómeno del poder, ni elaborando los fundamentos de este tipo de análisis. Mi objetivo, en cambio, ha sido crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos.”

¹⁶ Cf., *op. cit.*, pp. 24-25.

últimos cursos del *Collège de France*, donde se vislumbra claramente esta problemática en toda relevancia cardinal para el pensamiento de Foucault.¹⁷

Además de estos esfuerzos por comprender su proyecto filosófico¹⁸ de acuerdo a su propia evolución conceptual y temática, ya sea de forma cronológica o sistemática, también existe una serie de interpretaciones que tratan de leer a Foucault en relación con otros filósofos. Por un lado, encontramos una vía que examina los vínculos de Foucault con la antigüedad. Entre las distintas publicaciones al respecto, las más sugerentes nos parecen las elaboradas por Pierre Hadot¹⁹ y Wolfgang Detel²⁰. A pesar de mostrar algunos reparos frente a las tesis con las que Foucault piensa este período histórico, rescatan no obstante tanto el modo en que Foucault habría pensado sus respectivas problemáticas ético-políticas, como el puente establecido con los problemas filosóficos del presente.

Por último, los intérpretes que sugieren una conexión entre los trabajos de Foucault y la filosofía moderna suelen apoyarse en los comentarios de los mismos textos del filósofo. A su vez, algunos de ellos conciben este vínculo desde la recepción de Heidegger, mientras que otros prefieren una vía de acceso directa. Es cierto que en sus primeros escritos Foucault parece convertirse en un ícono iniciático del fin de la modernidad. En línea de continuidad con la atmósfera de su época, expone el provocador anuncio de la muerte del Hombre en tanto fundamento epistemológico de

¹⁷ Aquí nos referimos a las publicaciones de los siguientes cursos: *Le gouvernement de soi et des autres*, París, Gallimard, 2008 y *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, París, Gallimard, 2009.

¹⁸ De aquí en adelante emplearemos el término “proyecto” en el sentido planteado por José Manuel Navarro Cordón en su artículo: *Proyecto y filosofía (a propósito del proyecto filosófico de Foucault)*, Azafra. Revista de Filosofía, 6 (2004) 49-60. Allí explicita y desarrolla las dificultades con las que nos topamos si creemos que en Foucault habría algo así como un proyecto en sentido moderno. Y, moderno, si por “sentido moderno” entendemos todo aquello de lo que buscó apartarse Foucault. Así, el proyecto filosófico de Foucault tendría la particularidad de ser una “antifilosofía”. Pero no en el sentido de una negación abstracta de la filosofía, sino en el sentido de que combate cierta manera de practicarse la filosofía y de concebir la relación entre filosofía, verdad y ser.

¹⁹ Véase P. Hadot “Reflexiones sobre la noción de ‘cultivo de sí mismo’” en: AA.VV., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 219-226. y P. Hadot, *Philosophy as a way of life spiritual exercises from Socrates to Foucault*, Oxford, Blackwell, 1995.

²⁰ Véase W. Detel, *Foucault and classical Antiquity: Power, Ethics and Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005; también véase F. Gros y C. Lévy (eds.), *Foucault et la philosophie Antique*, París, Kimé, 2003.

las ciencias humanas y de la praxis revolucionaria.²¹ Tal acontecimiento habría constituido, según Foucault, el fin de la modernidad y provocado, gracias a él, la reactivación del pensamiento:

En todo caso, algo es cierto: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado al saber humano. (...) El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin. Si estas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuanto mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena.²²

En estas declaraciones resuena la tesis que Heidegger presentara ya en 1938 en *La época de la imagen del mundo*, donde anunciaba que el hombre piensa todo lo que existe a partir del hombre y en dirección al hombre.²³ El capítulo noveno de *Las palabras y las cosas*, titulado: “El hombre y sus dobles”, puede considerarse a este respecto como un largo diálogo con el filósofo de Friburgo, especialmente en lo referente a la hipótesis de que la modernidad se caracterizara por pensar la finitud a partir de la finitud misma y el sujeto a partir de sí mismo, a través de una serie de figuras anfibológicas en las que el hombre es a la vez sujeto y objeto. Por tanto, así como Kant despertó del sueño dogmático gracias al empirismo de Hume, Foucault habla de su despertar del sueño antropológico de la mano de Heidegger.

(...) no hay otro medio que destruir hasta sus fundamentos el “cuadrilátero” antropológico. En todo caso, es bien sabido que todos los esfuerzos para pensar de nuevo se toman precisamente de él: sea que se trate de atravesar el campo antropológico y, arrancando de él a partir de

²¹ Cabe resaltar que Foucault también retoma aquí el debate sobre la cuestión del humanismo que había tenido lugar entre Sartre y Heidegger. Véase M. Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, Madrid, Alianza, 2006 y J.P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 2007.

²² M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie de les sciences humaines*, París, Gallimard, 1975, pág. 398. (Trad. esp.: Buenos Aires, Siglo XXI, 1986, pág. 375.)

²³ Véase M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo” en: M. Heidegger, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2005.

lo que enuncia, reencontrar una ontología purificada o un pensamiento radical del ser; sea también que (...) se trate de volver a interrogar los límites del pensamiento y de reanudar así el proyecto de una crítica general de la razón.²⁴

Como afirma José Manuel Navarro Cordón: “Frente a ese «hombre interior» [según el agustiniano: *in interiore homine*], que no es sino la duplicación de ese «hombre exterior» (exterior a, y menos esencial y verdadero que, la interioridad), ese «interior» en donde «se transparentan... las verdades secretas del hombre», en cuyo seno mirando: «puede prometerse el espectáculo de una verdad finalmente desnuda del hombre». Así es como cabe preguntarse si: “¿acaso no plantea Foucault como exigencia previa, en los esfuerzos por «pensar de nuevo», «el desarraigo de la antropología», o si se quiere, del humanismo?».”²⁵

La anunciada muerte del hombre también ha sido considerada como el fin del poderío del sujeto cartesiano y como una ruptura radical con la Modernidad. Asimismo, a partir de *Las palabras y las cosas*, y en base a algunas declaraciones del propio Foucault, se ha intentado aproximar su lenguaje a los problemas suscitados por Heidegger.²⁶ A su vez, ha sido el propio Foucault quien ha afirmado que el impacto que ha suscitado Nietzsche en su proyecto filosófico le habría venido dado por Heidegger:

Ciertamente. Heidegger ha sido siempre para mí el filósofo esencial. Comencé por leer a Hegel, después a Marx y me puse a leer a Heidegger en 1951 o 1952; y en 1953 o 1952, no me acuerdo bien, leí a Nietzsche. (...) Todo mi devenir filosófico ha estado determinado por mi lectura de Heidegger. Pero reconozco que es Nietzsche quien la ha arrastrado. (...) Es probable que si no hubiera leído a Heidegger, no habría leído a Nietzsche. Había intentado leer a Nietzsche en los años cincuenta, ¡pero Nietzsche por sí sólo no me decía nada! Mientras que Nietzsche y Heidegger, ¡eso sí que produjo el impacto filosófico!²⁷

²⁴ M. Foucault, *op. cit.*, pág. 353. (Trad., pág. 332.)

²⁵ J. M. Navarro Cordón, *op. cit.*, pág. 52-53.

²⁶ Véase H. Dreyfus y P. Rabinow, “Introducción”, en: H. Dreyfus y P. Rabinow (eds.) *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, *op. cit.*, pág. 19.

²⁷ M. Foucault, “Le retour de la morale”, *op. cit.*, pág. 703. (Trad. pág. 388.)

A pesar de la contundencia de esta afirmación, hay otros pasajes en los cuales el filósofo apunta a otras influencias y derivaciones: “(cuando) me preguntaba por qué había leído a Nietzsche. Sé muy bien por qué he leído a Nietzsche: he leído a Nietzsche a causa de Bataille, y a Bataille a causa de Blanchot”.²⁸ Varios intérpretes han optado por esta última consideración, lo cual les ha permitido tomar distancia de la interpretación heideggeriana y mostrar así un vínculo diferente de Foucault con Nietzsche para describir su distanciamiento o su ruptura con la modernidad.²⁹ Esa ruptura, ciertamente, ha quedado patente en muchos de sus textos. Sin embargo, y a pesar de esa innegable doble influencia para sobrepasar la filosofía moderna, en otros escritos inserta Foucault su proyecto en cierta línea de continuidad con la tradición moderna, aunque la modernidad ya no aparecerá caracterizada allí como una *época* ceñida por la analítica de la finitud y el sueño antropológico, sino como una *actitud*.

(...) me pregunto si no se puede considerar la modernidad más bien como una actitud que como un período de la historia. Por actitud quiero decir un modo de relación con respecto a la actualidad, una elección voluntaria efectuada por algunos, así como una manera de obrar y de conducirse que, a la vez, marca una pertenencia y se presenta como una tarea. Un poco, sin duda, como lo que los griegos llamaban un *éthos*. Por consiguiente, en vez de querer distinguir el «período moderno» de las épocas «pre» o «posmoderna», creo que más valdría investigar cómo la actitud de la modernidad, desde que se ha formado, se ha encontrado en lucha con actitudes de «contramodernidad».³⁰

²⁸ M. Foucault, “Structuralisme et poststructuralisme”, en : M. Foucault, *Dits et écrits. Vol. IV*, 437. (Trad. esp.: “Estructuralismo y postestructuralismo”, en: Á. Gabilondo (ed.), *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica*, *op. cit.*, pp. 313-314.)

²⁹ Véase H. Sluga, “Foucault encounter with Heidegger and Nietzsche”, en: G. Gutting (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 210-239.

³⁰ M. Foucault, “Qu’est-ce que les Lumières? (1984)”, *op. cit.*, pp. 568. (Trad., pp. 341-342.)

1.4. FOUCAULT Y SUS DOBLES

La permanencia irreprimible de la modernidad se hace así evidente, y Foucault inscribe su propio trabajo en línea de continuidad con una serie de filósofos modernos. Tan es así que, hacia el final de su vida, Foucault hizo explícita la importancia de Kant, Hegel, Marx, y Weber para su proyecto filosófico. En uno de sus últimos artículos caracteriza a Kant como el fundador de las dos tradiciones críticas en que finalmente se dividiría la filosofía. Por un lado, una tradición que plantea la cuestión de las condiciones que hacen posible el conocimiento verdadero, y que Foucault denomina *analítica de la verdad*. Y por otro, una filosofía moderna que ve nacer en la cuestión de la *Aufklärung* y la *Revolución* un tipo de interrogación crítica que tomará la forma de una *ontología de nosotros mismos* y girará en torno a la pregunta: ¿Qué es nuestra actualidad? Una vez precisadas estas dos vías, señala: “la elección filosófica a la que nos enfrentamos actualmente es ésta: se puede optar por una filosofía crítica que se presentará como una filosofía analítica de la verdad en general, o bien optar por un pensamiento crítico que tomará la forma de una ontología de nosotros mismos.”³¹ La apuesta de Foucault es clara: se decanta por la segunda vía, advirtiendo al efecto que ésta “es la forma de filosofía que de Hegel a la escuela de Francfort, pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión dentro de la cual he intentado trabajar.”³²

A este respecto, se han llevado a cabo una serie de investigaciones que acercan los trabajos de Foucault a Kant, Marx y Weber.³³ Sin embargo, hay un silencio generalizado en torno a su vínculo con Hegel. Si bien existen comentarios aislados

³¹ M. Foucault, “Qu’est-ce que les Lumières? (1983)”, en *Dits et écrits. Vol IV*, 687. (Trad. esp.: Buenos Aires, Alción, 1996, pág. 82.)

³² *Op. cit.*, pág. 689. (Trad., pág. 82.)

³³ Entre las distintas interpretaciones que resaltan el vínculo de Foucault con Kant, Marx y Weber, caben señalar las siguientes: J. Dávila y F. Gros, *Michel Foucault, Lector de Kant*, Mérida, Universidad de los Andes, 1998; M. Fimiani, *Foucault y Kant. Crítica, clínica, ética*, Buenos Aires, Herramienta, 2005; C. Micieli, *Foucault y la fenomenología. Kant, Husserl, Merleau-Ponty*, Buenos Aires, Biblos, 2003; E. Castro, “Foucault, lector de Kant” en: E. Castro (ed.) *Michel Foucault. Una lectura de Kant*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009, pp. 9-29; T. Lemke, “‘Marx sin comillas’: Foucault, la gubernamentalidad y la crítica del neoliberalismo”, en: AA.VV., *Marx y Foucault*, Buenos Aires, Nueva visión, 2006, pp. 5-19; S. Legrand, “El marxismo olvidado de Foucault”, en: AA.VV., *Marx y Foucault, op. cit.*, pp. 21-39; A. Callari y D.F. Ruccio (eds.), *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory. Essays in the Althusserian Tradition*, Hanover and London, Wesleyan University Press, 1996; W. Milberg, “Marxism, Poststructuralism and the Discourse of Economists”, en: *Rethinking Marxism*, 4 (2), 93-104; AA.VV., *Michel Foucault, filósofo*; B. Han, *L’ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, Millon, 1998; G. Gutting (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

sobre la materia, no disponemos de una línea de investigación exhaustiva que haga el esfuerzo de conectar ambos pensadores. Podría afirmarse que esta ausencia de vinculación entre el pensamiento de Hegel y Foucault se debe a cierto afán por superar el hegelianismo y la modernidad dentro del ámbito del pensamiento francés de mediados del siglo XX -afán indisociable de cierta recepción del pensamiento de Heidegger y Lévinas, que habría contribuido a perfilar gradualmente una filosofía de la diferencia ontológica, combinada con cierto intento de pensar lo otro como otro, es decir, como una exterioridad irreductible a lo uno-.³⁴ Podría decirse que pensar la diferencia en sí misma, esto es, lo diferente desde lo diferente, sin pasar por la representación y lo negativo, parecía haberse convertido en el horizonte de sentido ineludible para la práctica de la filosofía. En muchos casos, casi siempre por una sucesión de malentendidos, esta exploración de la diferencia fue entendida como el imperativo de distanciarse de Hegel. No hace falta más que recordar la acusación de Lévinas a Hegel como el ejemplo paradigmático del pensador totalizante que crea un mundo en el cual todas las cosas y formas de otredad son absorbidas por la lógica de la identidad, por culpa de la violencia totalizadora ejercida por el método hegeliano y su respectiva ontología idealizada.³⁵

Bien es cierto que había una guerra declarada contra cierto hegelianismo -así como había una guerra contra el marxismo, la fenomenología husserliana y el psicoanálisis-, pero las relaciones del pensamiento de la diferencia con Hegel siempre han sido más difíciles de precisar. Sea como fuere, pretender que la postulación de una ontología de la diferencia traería consigo una superación de la dialéctica hegeliana es algo que, además de ingenuo, nos resulta ahora francamente estéril. Al fin y al cabo, renunciar al pensamiento dialéctico mediante el recurso de una tensión dialéctica con Hegel nos parecería apenas una curiosa ironía histórica si no estuviera en juego nuestra posibilidad de elaborar un pensamiento político acorde con los problemas de hoy. Quizá sea más acertado considerar el vínculo con Hegel no tanto en los términos de una

³⁴ Cf. A. Crockett y C. Davis, "Risking Hegel: A New Reading", en: S. Žižek, C. Crockett y C. Davis (eds.), *Hegel and the Infinite. Religion, Politics and Dialectic*, New York, Columbia University Press, 2011, pp. 1-17.

³⁵ La imagen que Lévinas construye de Hegel repite sin saberlo el núcleo del pensamiento hegeliano, puesto que reduce éste a una entidad simple (*an sich*.) Ejerce tal violencia sobre él que convierte su filosofía en una identidad solidificada. Es como si el movimiento lógico (o más bien su falta) del pensamiento de Lévinas asumiese la forma misma de aquello que él acusa. Véase E. Lévinas, *Totalidad e infinito*. Salamanca, Sígueme, 1977.

superación inaplazable, sino más bien como el lugar de trabajo e indagación de un problema. Seguir defendiendo la idea de la superación no hace más que perpetuar la esterilidad propiciada por las lecturas parciales de Hegel -cuyas consecuencias más alarmantes serían la simplificación de la dialéctica y una condena del pensamiento especulativo como mera ambición totalizante-. Con todo, si bien es cierto que los denominados “pensadores de la diferencia” contribuyeron a crear la ficción de que el ingreso en la nueva era de la filosofía pasaba por superar a Hegel, fueron esos mismos filósofos los que rápidamente reconocieron las dificultades de semejante empresa. Como ha sugerido Félix Duque, difícilmente se comprendería la filosofía francesa actual sin tomar en consideración la presencia de Hegel.³⁶ Por su parte, Jacques Derrida llegó a afirmar que “nunca terminamos de leer o releer a Hegel y, en cierto sentido, yo no hice más que intentar explicarme a mí mismo sobre este punto”.³⁷ Y Gilles Deleuze, casi siempre tan hábil para colonizar cuerpos filosóficos en los que acaba engendrando felices monstruosidades³⁸, misteriosamente nunca consiguió parasitar el pensamiento especulativo.³⁹ Probablemente esta experiencia límite y refractaria para con el pensamiento de Hegel, esta pretendida necesidad de ruptura con sus presupuestos básicos, constituya un primer modo de restablecer otro tipo de relación con él. En *El Orden del discurso*, Foucault llegó a plantear el dilema del siguiente modo:

(...) toda nuestra época, bien sea por la lógica o por la epistemología, bien sea por Marx o por Nietzsche, intenta escapar a Hegel (...) Pero escapar de verdad a Hegel supone apreciar exactamente

³⁶ F. Duque, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998, pág. 331.: “ Y todo ello por no hablar de Francia, que hizo de las tres «H» (Hegel, Husserl y Heidegger) sus *maîtres à penser* (convenientemente denostados luego por los ya olvidados *jeunes Philosophes* del post-Mayo), mezclando maravillosamente a Hegel con Marx, Heidegger y Freud, sobre todo a partir de los esfuerzos de Jean Hyppolite y de Jacques D’Hondt, sobrepasados desde luego en influencia por ese «libro» increíble (tan hermoso, rotundo y apasionante como falaz) que recoge las lecciones de Alexandre Kojève (un ruso exiliado) en el *Collège de France* (...) Difícilmente se entiende la filosofía francesa actual (hasta Foucault y Derrida, al cual hemos ya citado) sin ese libro «pre-post-existencialista» y «pre-postmoderno», que eleva a la *Fenomenología del Espíritu* –interpretada por su Sumo Sacerdote- a una premonición del «Libro Absoluto» mallarmeano.”

³⁷ J. Derrida, *Positions*, Minuit, Paris 1972, pp. 103-104.

³⁸ Para tener una idea más precisa del proceder deleuziano con los filósofos modernos véase Alberto Toscano, *Theatre of Production: Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*, Basingstoke: Palgrave, 2006.

³⁹ Véase S. Žižek, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-textos, 2006; también véase C. Crockett y C. Davis, *op. cit.*, pp. 1-18. La tesis que comparten ambos textos es que las dificultades de Deleuze para enfrentarse a Hegel se deben precisamente a su cercanía con él. [Este punto será tratado en el último capítulo de la tesis.]

lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizá, se ha aproximado a nosotros; esto supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel; y medir hasta qué punto nuestro recurso contra él es quizá todavía una astucia suya al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte.⁴⁰

Ahora bien, frente a la disyuntiva de situar el proyecto filosófico de Foucault bien como un enfrentamiento o bien como un diálogo ininterrumpido con la tradición, aquí hemos optado por considerarlo en una permanente *Auseinandersetzung* respecto a los filósofos de la modernidad y en especial, en relación con Hegel. El término alemán permite captar el doble sentido de debate y confrontación, un permanente juego de acercamiento y distanciamiento, que pondría en movimiento un modo particular de hacer filosofía. Foucault “recorre un camino mediante el que se separa de Hegel, se distancia, y por medio del cual se encuentra llevado a él pero de otro modo, para después verse obligado a dejarle nuevamente”.⁴¹ Así, pues, dado que son los propios textos de Foucault los que no dejan de sugerir ese juego de aproximaciones y distanciamientos con Hegel, un trabajo de investigación que haga explícito el silenciado vínculo entre ambos filósofos nos parece una tarea urgente.

⁴⁰ M. Foucault, *L'ordre du discours*, *op. cit.*, pág. 74. (Trad., pág. 70.)

⁴¹ *Ibidem.*

1.5. PENSAR A FOUCAULT CON HEGEL

Tras haber explicitado el tema de investigación, la primera inquietud que surge es: ¿cuál puede llegar a ser la relevancia de vincular a Foucault con Hegel, más allá de descubrir algunas conexiones superficiales? La respuesta a esta pregunta tiene varias aristas que es importante considerar aquí. En los últimos años se han elaborado una serie de trabajos que procuran acercar a Foucault a los pensadores de la modernidad. Esto no se debe solamente a que éste haya mencionado su deuda con cierto legado de la modernidad, sino también, y por encima de todo, a los esfuerzos actuales de los intérpretes por llegar a una lectura filosófica satisfactoria del pensamiento de Foucault. Su negativa a considerarse a sí mismo un filósofo, así como la utilidad y pertinencia de su discurso en ámbitos diversos, contribuyeron a que la recepción de su trabajo quedara en manos de otras disciplinas como la sociología, el psicoanálisis o las políticas de género. Esto propició la aparición de un vacío en lo referente a las cuestiones estrictamente filosóficas de sus escritos. Por esta razón, vincular los trabajos de Foucault con los problemas de la tradición filosófica permite apreciar la originalidad con la que el filósofo, en su aproximación a los problemas, abrió nuevos espacios de pensamiento.

Si bien hemos comentado que hay distintas interpretaciones desde las que se intenta resituar a Foucault dentro de la tradición filosófica, la interpretación que ha cobrado más fuerza es la que podríamos llamar la vía Kant-Heidegger, en la que Heidegger actúa como mediador de Kant y Foucault. Si a las numerosas menciones que Foucault lleva a cabo de la filosofía kantiana en sus últimos escritos, le sumamos la reciente publicación de su Tesis complementaria de Doctorado⁴², en la que el joven filósofo francés llevó a cabo una minuciosa reflexión sobre el papel de la antropología en la filosofía kantiana, teniendo muy presente las interpretaciones de Heidegger, no resultará extraño que se haya iniciado al respecto un trabajo comparativo minucioso. Así, Foucault se habría acercado a Kant en dos oportunidades, al inicio y al final de su proyecto filosófico. Sin embargo, no resulta conveniente extender la presencia de Heidegger a ambos períodos, tal y como parece sugerir Béatrice Han⁴³, ya que Foucault

⁴² M. Foucault, *Introduction à l'Anthropologie de Kant (Genèse et structure de l'Anthropologie de Kant)*, París, Vrin, 2008. (Trad. esp. : *Michel Foucault. Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.)

⁴³ B. Han, *op. cit.*, pp. 7-28.

se acerca a Kant a partir de interrogantes muy diferentes. Durante sus años de formación en la *École Normale de la rue d'Ulm*, Foucault siguió con gran interés un seminario sobre *La Crítica de la facultad de juzgar* de Kant, el cual fue impartido por Jean Beaufret, destinatario de la célebre “Carta sobre el humanismo” de Heidegger. Las referencias que se hicieron en este curso a Kant, al problema de la metafísica y a la finitud del hombre en Heidegger fueron determinantes para Foucault. Por otra parte, aunque no esté acompañada de referencias explícitas, varios intérpretes consideran que la presencia de este texto, junto con *La época de la imagen del mundo*, es fácilmente perceptible en la interpretación de Kant que Foucault ofrece en su Tesis complementaria y en *Las palabras y las cosas*. En sus textos de madurez, en cambio, Foucault se acerca a Kant porque está interesado en pensar una forma de practicar la filosofía, cuya raíz cree encontrar en determinada tradición moderna iniciada por Kant. Como ya hemos señalado anteriormente, mientras en los primeros textos de Foucault la filosofía de Kant era considerada al hilo de un problema epistemológico: esto es, sobre el papel del hombre como fundamento del saber, en los últimos trabajos Kant surge en la bisagra de dos modos de practicar la filosofía, una de las cuales sería la ontología del presente, en la que Foucault inscribe su propio proyecto. Sin embargo, la línea de trabajo interpretativo que intenta desentrañar, a través de Heidegger, la importancia de esta ontología que nace con Kant, tiene el inconveniente de que asume la cuestión del ser desde una problemática del origen, y desatiende uno de los aspectos centrales en el pensamiento del filósofo francés, a saber: la historia. La historia entendida en los términos de luchas históricas, esto es, como los escenarios donde el ser ha sido constituido. En suma, la historia como terreno privilegiado para la práctica filosófica. De hecho, en *¿Qué es la Ilustración?* Foucault hace explícito que, por un lado, es el acercamiento de la filosofía al acontecimiento histórico de la revolución lo que determina una determinada praxis filosófica y, por otro, que es Hegel el primero en darle forma a esta ontología del presente. A su vez, también debería matizarse la presencia de Heidegger en los primeros escritos de Foucault, puesto que, como señalan Jorge Dávila y Frédéric Gros, en Foucault existe una cierta cautela respecto a Heidegger.

Foucault no juzgó útil referirse a la lectura de Heidegger porque precisamente esta última se presentaba como una repetición del kantismo en su integridad, es decir, como una lectura que lleva la obra de Kant al

reencuentro de su verdad más auténtica, a expresar finalmente su proyecto decisivo. Ahora bien, Foucault quería mostrar que este pasaje no se daba en la lección de Heidegger, sino que estaba elaborado por el mismo Kant en el *Opus Postumum*.⁴⁴ En consecuencia, es metiéndose más en la cercanía del mismo Kant que Foucault retoma la tesis de Heidegger.⁴⁵

Por otra parte, privilegiar la idea heideggeriana del ser en la comprensión de la ontología del presente, en detrimento del elemento histórico, implicaría dejar de lado toda la potencia de un pensamiento que ha intentado hacer pensable la política a partir de un modo singular de comprender el vínculo entre filosofía e historia. La historia, pues, se hace aquí presente exclusivo, espacio de una actualidad que debe ser problematizada: porque ella interroga el lugar y el sentido, el “efecto” que el pensamiento puede desarrollar. Pensar a Foucault con Hegel es una manera de resituar sus trabajos en el terreno de la filosofía, una vía para establecer una serie de conexiones entre los problemas filosóficos que cada uno plantea, pero también es una forma de pensar la relación de la filosofía consigo misma; una decisión de ruptura con determinado modo de leer esa tradición en la que Hegel y Foucault aparecen como figuras antagónicas, un ejercicio de desentrañamiento de la superficie de ese antagonismo, junto con la posibilidad de visibilizar una serie de conexiones que antes no estaban presentes. Estas conexiones nos permiten reabrir un campo de problemas comunes para la filosofía, lo cual también implica resituar a Hegel y, siguiendo las palabras de Jean Hyppolite, dejar de considerarlo “(...) solamente como un legado histórico”, abordándolo por el contrario como “un problema que siempre podemos volver a examinar y que puede adquirir un significado nuevo en cualquier momento histórico.”⁴⁶

⁴⁴ Sobre este punto recomendamos la lectura de F. Duque, *Experiencia como sistema. Una investigación sobre el “opus postumum” de Kant*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1974.

⁴⁵ J. Dávila y F. Gros, *op. cit.*, pág. 13.

⁴⁶ Citado por J. Miller en: *La pasión de Foucault*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1996, pág. 56.

1.6. PENSAR A HEGEL CON FOUCAULT

Si queremos establecer un acercamiento de Foucault hacia Hegel, la figura de Hyppolite se vuelve una referencia obligada. Durante sus años de juventud, Hyppolite asistió a los cursos que Alexandre Kojève impartía sobre Hegel en la *École des Hautes Études*⁴⁷. En estos seminarios se llevaba a cabo una lectura comentada sobre uno de los libros más enigmáticos de Hegel, la *Fenomenología del espíritu*. La originalidad de las lecturas de Kojève radicaba en resaltar la importancia de la historia en el pensamiento hegeliano, lo cual dejó una huella tal en su discípulo, que Hyppolite ha sido el responsable de la traducción completa al francés de la *Fenomenología del Espíritu*. A la vez que ha escrito uno de los libros más influyentes sobre ese texto: *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. Hyppolite, convertido en uno de los mayores especialistas de Hegel en Francia, fue profesor de Foucault durante la *Khâgne* en el bachillerato *Henri IV* y, luego, en la *École Normale Supérieure*, según consta en los distintos registros biográficos. A su vez, y tras el primer fracaso en los exámenes de acceso a la *École Normale*, Foucault se prepara nuevamente y sigue los cursos preparatorios con Hyppolite, quien está comentando con sus alumnos la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Hyppolite no sólo lo acercó al pensamiento de Hegel, sino que dirigió sus primeros trabajos de investigación. Ha sido tan grande la huella del maestro que Foucault dedicó la tesis de licenciatura al pensamiento de Hegel y la tesis complementaria de doctorado, en clara alusión al texto de su tutor, llevaba por título: *Génesis y estructura de la antropología de Kant*. En varias oportunidades, Foucault hizo explícita su deuda con Hyppolite y llegó a llamarlo abiertamente “mi maestro”. Es lícito suponer que el modo original en que Hyppolite abordaba la filosofía de Hegel haya incidido decisivamente en el modo de filosofar de Foucault, quien, tras la muerte del maestro, le sucedió en el *Collège de France*, donde se hizo cargo de la cátedra de “Historia de los sistemas de pensamiento”. En su lección inaugural, titulada *El orden del discurso*, pone de relieve que había sido Hyppolite el que les había enseñado a leer a Hegel:

Pues si más de uno está en deuda con Hyppolite es porque infatigablemente ha recorrido para nosotros, y antes que nosotros, ese

⁴⁷ Véase A. Kojève, *La dialéctica real y la idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires, Pléyade, 1972; *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, Buenos Aires, Leviatán, 2007 y *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, Buenos Aires, Pléyade, 1975.

camino por medio del cual uno se separa de Hegel, se distancia, y por medio del cual uno se encuentra llevado de nuevo a él pero de otro modo, para después verse obligado a dejarle nuevamente. En primer lugar, Hyppolite se había ocupado de dar una presencia a esa sombra un poco fantasmal de Hegel que merodeaba desde el siglo XIX y con la que oscuramente se luchaba. Con la traducción de la *Fenomenología del espíritu*, dio a Hegel esa presencia (...) Jean Hyppolite ha buscado y recorrido todas las salidas de este texto, como si su inquietud fuese ésta: ¿se puede todavía filosofar allí donde Hegel ya no es posible?; ¿puede existir todavía una filosofía que ya no sea hegeliana? (...) esta presencia de Hegel que él nos había dado, no pretendía hacer solamente la descripción histórica y meticulosa: quería hacer un esquema de experiencia de la modernidad⁴⁸

Uno de los aspectos que más rescataba Foucault del proyecto filosófico de su maestro era la importancia asignada a la historia, al considerarla “el verdadero medio de la filosofía”. A tal punto que la conferencia donde Foucault hace explícita su manera de concebir el vínculo entre la filosofía y la historia, a saber: *Nietzsche, la génealogie, l’histoire*, está concebida como un homenaje a Hyppolite. En definitiva, tan profunda es la huella de Hyppolite que uno podría preguntarse si todo el proyecto filosófico de Foucault no ha oscilado entre dos inquietudes: por un lado, el desafío de filosofar allí donde Hegel ya no es posible y, por otro, la pregunta de si acaso haya una filosofía que no sea en último término hegeliana. En pocas palabras, Foucault plantea la posibilidad de un pensamiento histórico radical e inmanente que, a modo de una ontología histórica de nosotros mismos, ponga a la filosofía de vuelta en la brecha que Hegel abriera dos siglos atrás.

⁴⁸ M. Foucault, *op. cit.*, pág. 75-76. (Trad., pp. 70-71.)

2. HIPÓTESIS DE TRABAJO: PENSAR LA POLÍTICA CON HEGEL Y FOUCAULT

Como decíamos antes, hasta la fecha no disponemos de ninguna publicación minuciosa sobre el vínculo entre Hegel y Foucault. No obstante, y además de lo que se deja deducir de los apartados anteriores, existen numerosas menciones sobre la importancia de este vínculo y sobre la necesidad de hacer una investigación de estas características. Entre las afirmaciones más importantes cabe destacar los comentarios de uno de los mejores especialistas en Foucault, Frédéric Gros, quien, en la “Situación del Curso” del libro *Hermenéutica del sujeto*, habla de la necesidad de “resituarse” a Hegel a través de Foucault, haciendo alusión al modo en que Foucault trabaja la *Fenomenología del espíritu* en la *Hermenéutica del sujeto*.⁴⁹ En *Che cos'è un dispositivo?*⁵⁰, Agamben establece una genealogía mediante la cual señala de qué modo ciertos problemas y conceptos hegelianos están presentes en la propuesta filosófica de Foucault. Por su parte, Habermas, en *El discurso filosófico de la modernidad*, expone en qué medida la noción de sujeto hegeliano sigue operando en el planteamiento filosófico de Foucault.⁵¹

Si a pesar de lo mencionado hasta aquí no disponemos de una investigación que haga explícitas las vinculaciones entre Hegel y Foucault, consideramos que el presente trabajo de investigación podría contribuir a configurar esta vía tan poco explorada. Por ese motivo, proponemos una clave interpretativa de doble circulación, esto es, que permita leer a Hegel a través de Foucault y comprender a Foucault a través de Hegel. Sin embargo, como insinuábamos antes, esta propuesta de trabajo no se limita a un mero ejercicio de erudición comparativa, sino que trata de poner en relación a ambos filósofos para elucidar, a través de las particularidades de sus respectivos discursos, la posibilidad de repensar el campo de lo político en su doble relación con la historia y la filosofía. Pero antes hay una cuestión que no puede ser desatendida: ¿la brecha histórica entre uno y otro pensador no pone en entredicho la afirmación de que habría una cercanía temática entre ambos? Decir que Hegel y Foucault se refieren a los mismos problemas específicos sería una torpeza y un desconocimiento de los acontecimientos históricos que han tenido lugar a lo largo de estos últimos 200 años. Así que, en ese

⁴⁹ Cf. F. Gros, “Situación del curso”, en: M. Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, *op. cit.*, pág. 495.

⁵⁰ Véase G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Roma, Nottetempo, 2006.

⁵¹ Véase J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993, pp. 319-349.

sentido, la brecha histórica es insalvable. Pero ello no sería un inconveniente, si consideramos esta cercanía entre ambas filosofías como *praxis*. La filosofía de Hegel está atravesada por el entusiasmo de la Revolución Francesa, la aparición de los derechos del hombre y la consolidación de los Estados-Nación. El proyecto filosófico de Foucault, por el contrario, experimenta el derrumbamiento de esa triangulación, mitificada en muchos casos por el pensamiento liberal que uno y otro filósofo criticaron. A la vez que sus análisis se centran en observar cómo, a partir de la época de Hegel, se ha ido configurando paulatinamente un poder sobre la vida.

Podría decirse que, *con* Foucault y *contra* Hegel, establecemos una cierta desconfianza concerniente a la inevitable realización de la libertad en la historia. Y al revés, *con* Hegel y *contra* Foucault, conservamos cierta convicción sobre la importancia de pensar la naturaleza del Estado como lugar de ejercicio de la libertad. A su vez, *con* Hegel y Foucault, concebimos la historia como lugar de resistencia a las lecturas mesiánicas, las cuales remontan causalmente los problemas ético-políticos a una mitología del Origen, prescindiendo de la contingencia propia de los procesos históricos; tomamos distancia, por tanto, de ese modo de reflexión política contemporánea que hace del presente una imagen trágica, una totalidad lógica consumada, en la que los individuos son concebidos como el soporte inerte sobre el que se ha positivado el negativo de una experiencia epocal insoslayable, determinada desde el principio de los tiempos por el sello imborrable de las etimologías. Frente a esta tendencia ahistórica y moralizante, que parece no ver camino de emancipación posible más allá del que aparece a la luz de la linterna del filósofo, nuestra búsqueda plantea otra estrategia, más humilde si se quiere: pensar la vida como problema histórico-político. Estos tres temas: vida, política e historia atraviesan todo el recorrido filosófico de Hegel y Foucault. Veamos, entonces, qué tienen para decirnos y de qué modo -con Foucault y contra Hegel, con Hegel y contra Foucault, con ambos a la vez- reemerge lo político bajo una luz distinta.

2.1 HIPÓTESIS GENERALES

- 1) Establecer un vínculo entre la filosofía de Foucault y la filosofía de Hegel.
- 2) Volver a situar a Hegel dentro del debate político contemporáneo.
- 3) Volver a situar a Foucault dentro de la tradición filosófica.
- 4) Desarrollar un vínculo entre los conceptos de vida, política e historia.

2.2 HIPÓTESIS PARA CADA CAPÍTULO

Capítulo I

- 1) Pensar la biopolítica como problema histórico-político.
- 2) Mostrar el nexo implícito entre la noción de positividad en Hegel y la noción de dispositivo en Foucault.
- 3) Considerar a Hyppolite como mediador entre la positividad en Hegel y el dispositivo en Foucault.
- 4) Pensar el problema del biopoder desde la dialéctica del amo y el esclavo.
- 5) Relacionar el sujeto y la historia como punto de partida para desarrollar la noción de *bíos*.

Capítulo II

- 6) Analizar El vínculo entre historia, razón, libertad y poder en los escritos de Hegel y Foucault.
- 7) Examinar el fin del relato del Fin de la Historia.
- 8) Mostrar los límites del discurso posthistórico en torno a la biopolítica.
- 9) Relacionar La Revolución Francesa con el nacimiento de la biopolítica.
- 10) Vincular el mundo de la utilidad con el juego de la vida y la muerte.

Capítulo III

- 11) Considerar el pensamiento en Hegel como antecedente del pensamiento de la diferencia.
- 12) Partir de la lógica dialéctica de « mediación de opuestos » para volver a situar el vínculo entre poder y libertad en los escritos de Foucault.
- 13) Ver las relaciones de poder y libertad como eje desde el cual pensar el vínculo entre las prácticas de resistencia, el ejercicio del derecho, las instituciones y la mecánica de los dispositivos.

3. CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

Para poder comprender de qué modo vamos a vincular a Hegel con Foucault, es necesario establecer algunas consideraciones metodológicas. Antes de pensar cómo relacionar dos propuestas filosóficas diferentes, surge otra cuestión: cómo nos relacionamos con los problemas filosóficos que suscita un pensador, con la figura construida alrededor de sus textos y con el lugar que ocupa dentro del gran relato de la filosofía. En algunos casos, se opta por darle mayor importancia al contexto histórico en el que el filósofo vivió. Se considera que la seguridad del “dato histórico” permite inferir con una rigurosidad inequívoca lo que *realmente* pensó aquel. Esto tiene que ver con un modo particular de comprender la filosofía, reducida de esta manera a un ejercicio historiográfico tradicional donde los filósofos se transforman en piezas de museos, ordenadas en un espacio tranquilizador. Cada filósofo ocupa su lugar, pues, en definitiva, es “el contexto histórico” el que nos garantizaría la verosimilitud de ese ordenamiento. No obstante, el “contexto histórico”, lejos de ser ese elemento tranquilizador que respalda el poder del gran relato de la tradición filosófica, es en realidad un campo de batalla donde, bajo el sudario de la facticidad, tiene lugar una lucha incesante que va esculpiendo agónicamente las formas de la tradición que, hoy por hoy, entendemos como un legado, cosa muy distinta a asumir los hechos del modo ingenuo en que lo hacen ciertos historiadores de oficio... -y no pocos historiadores de la filosofía-.

Como si los hechos se explicaran por sí mismos y tuvieran la razón dentro de sí, obsequiándola *gratis et amore* a cualquiera que se limitase a observarlos. Como si los hechos, por caso, no fueran en efecto algo *hecho*, algo de cuyo origen y de cuya acción es preciso dar razón. Como si los hechos no remitieran a una situación sólo dentro de la cual alcanzan a comenzar a tener sentido y trabazón. Como si los hechos, en fin, no exigieran que se *hablara* de ellos y se *pensara* sobre ellos precisamente si se quiere respetarlos y –nunca mejor dicho- tenerlos *en cuenta*.⁵²

En otras palabras, es nuestro modo actual de comprender cómo se configuró la tradición filosófica lo que determina aquello que hoy es filosóficamente pensable. Así,

⁵² F. Duque, “La muerte es un trago de agua. Hegel y el terror revolucionario” (2007.) (Inédito)

lo que ganamos en (cuestionables) certidumbres lo perdemos en apertura y disposición filosófica. O para repetir la expresión hegeliana, operamos en el nivel del entendimiento, aceptamos la existencia indiscutible de los “datos históricos” y nos sumergimos en la operación de conectar mediante fórmulas mecánicas las fases de la evolución filosófica de un pensador. Como si bastara con nombrar las etiquetas del *Strum und Drang*, el Pensamiento Ilustrado y el idealismo alemán para hacer medianamente inteligible la densidad filosófica presente en los escritos de Hegel. Se toma la época del filósofo por *wie ein stein im Magen* y se desatiende la tarea de filosofar junto con los textos filosóficos. Por tanto, ¿cómo devolver entonces a los filósofos a su estatus de *problemas filosóficos*? ¿Cómo descifrar los movimientos internos del pensamiento bajo la superficie aparentemente quieta del sudario?

Para responder a estas cuestiones, digámoslo ya, existe otro modo de proceder: trabajar Hegel y Foucault como “campos de problemas” que apuntan a una ontología del presente. Por “campos de problemas” entendemos la necesidad de convertir en problema filosófico el modo mismo en que nos acercamos a un filósofo. Con todo, ello no significa que desestimemos la importancia que tiene el recurso a la historia como vía de acceso a la filosofía. Lo que rechazamos son las representaciones abstractas que pretenden hacer inteligible un momento histórico determinado, y que luego son empleadas para reducir los problemas filosóficos a emblemas o estampas hagiográficas. Como diría Hegel, “tal modo de escribir la historia carece de vida”, puesto que “aquellas formas, representaciones abstractas, vuelven seco el contenido.”⁵³ Si estimamos los esfuerzos de Hegel y Foucault por tratar filosóficamente la historia, y luego nos acercamos a su filosofía como historiadores de oficio, esto es, con la única finalidad de proporcionar una cuidadosa fidelidad a la imagen de las mismas, no habremos hecho otra cosa que colocarle un bozal a su filosofía. Tratar a estos filósofos como campos de problemas no implica des-historizarlos, sino tomar distancia de la idea de historia lineal y sucesiva con la que se los ha considerado y ver qué sucede con su pensamiento cuando nos acercamos a él desde otros interrogantes filosóficos, concernientes, precisamente, a la noción de historia; interrogantes que, cerrando el extraño círculo, han sido planteados por los propios filósofos, Hegel y Foucault. En

⁵³ G.W.F, Hegel, *Introducciones a la filosofía de la historia universal (= Intr.F^a.H^a)*, Madrid, Istmo (edición bilingüe) 2005, pág. 37.

suma, a lo largo de nuestra investigación tendremos que ser nosotros mismos hegelianos y/o foucaultianos para poder acercarnos a Hegel y a Foucault.

Solamente resta definir algunas cuestiones relativas a la bibliografía empelada en esta tesis y a los criterios con los que elaboramos las citas. Para la bibliografía secundaria hemos preferido, en los casos en que el texto fuese escrito en un idioma distinto al español, utilizar las respectivas ediciones en castellano. En los casos en que no disponíamos de una edición traducida hemos traducido los fragmentos al castellano en el cuerpo de texto y añadido una nota a pie de página con su respectiva cita en lengua original. En el caso de los textos de Hegel y Foucault, hemos preferido emplear las ediciones en lengua original y señalar algunas de sus traducciones al español. Con respecto a los textos de Hegel se ha utilizado, en la mayoría de los casos, la edición académica de las *Gesammelte Werke*, con excepción de los casos en que contábamos con una edición bilingüe en castellano y alemán⁵⁴ o cuando el texto había sido editado en una edición académica distinta. Esto último ha sido aclarado en las respectivas notas a pie de página. Para los textos de Foucault, hemos citado, en la mayoría de los casos las ediciones en francés y sus respectivas traducciones al castellano.

⁵⁴ Cuando dispongamos de una edición bilingüe, o distinta a la *G.W.*, lo explicitaremos en la primera nota a pie de página en que se emplee el texto en cuestión.

CAPÍTULO I: VIDA

Vida contra vida;
pero solo la muerte se yergue contra la vida e ¡increíble!,
¡abominable!, ¡la muerte vence sobre la vida!
¡Esto no es trágico, sino espantoso!
W.G.F. Hegel

1. POLÍTICA, VIDA E HISTORIA

En este capítulo el punto de partida escogido es el problema de la vida como objeto de la política, y su vínculo con la historia. La política es el término medio que parte del problema de la vida y nos traslada a la inquietud por la historia. La hipótesis general que vertebra todo el capítulo es la siguiente: en los escritos de Hegel y Foucault es posible elaborar una clave de lectura en la cual el problema de la vida, en tanto objeto de la política, cobra una dimensión mucho más rica cuando es trasladada al terreno de la historia. Para llevar a cabo esta tarea, dividimos el capítulo en tres secciones. En la primera de ellas consideraremos, por un lado, cómo el concepto de positividad (*Positivität*) presente en los escritos de juventud de Hegel trata el problema de la vida en relación con el poder y la historia. Allí Hegel deja evidenciar una de las aporías que será constitutiva del pensamiento político contemporáneo: la noción de un poder sobre la vida que se vuelve acción de muerte. En segundo lugar, tratamos de demostrar cómo la noción de dispositivo (*dispositif*) vigente en los escritos de Foucault, y con la que elabora el problema de la *biopolítica*, está claramente influenciada por la noción de positividad de los textos hegelianos. Sostendremos que la lectura de Hyppolite sobre la positividad en Hegel ha dejado su huella en el proyecto filosófico de Michel Foucault. En la segunda sección, daremos cuenta de la ampliación que lleva a cabo Foucault sobre la aporía que habíamos detectado en los escritos de Hegel, al incorporarla dentro de la experiencia de la biopolítica. No obstante, formularemos las dos nociones de *bíos* que elabora Foucault, y veremos que es solamente en la primera de ellas donde su proyecto filosófico parece caer en el callejón sin salida de los determinismos. A su vez, indagaremos sobre las diferentes derivas biopolíticas con las que se pretende superar la aporía del pensamiento político contemporáneo. Desarrollaremos las propuestas de

Giorgio Agamben y Roberto Esposito, las cuales sintetizan en gran medida las dos vías que ha asumido el problema del biopoder en la filosofía actual. A este respecto, señalaremos los inconvenientes de cada una de estas propuestas, tanto en sus premisas como en las alternativas planteadas al problema. Tomaremos distancia de estas propuestas e intentaremos resituar el problema entre poder y vida en conexión con los procesos de subjetivación y sujeción. Para llevar a cabo esa tarea, enriqueceremos nuestra interpretación a partir del entrecruzamiento de la lógica del amo y el esclavo en Hegel con el viraje de Foucault hacia el problema de la subjetividad en la biopolítica. Esta forma de plantear la cuestión nos conducirá a la última sección del capítulo, en la que mostraremos el segundo sentido con el que Foucault trabaja la noción de *bíos*, sosteniendo que el marco de referencia para llevar a cabo este desplazamiento tiene como base una relectura de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.

1.1 DE LA POSITIVIDAD AL DISPOSITIVO

En esta sección nos dedicaremos a estudiar la conexión implícita que late entre la noción de positividad presente en los escritos de juventud de Hegel y el concepto de dispositivo elaborado en los escritos políticos de Foucault. La posibilidad de este vínculo descansa en dos supuestos que es preciso explicitar. En primer lugar, el empleo del concepto “dispositivo” es el resultado de un desplazamiento léxico que procederemos a exponer. A mediados de los años 70, Foucault emplea este concepto como sustituto del término “positividad”, estrictamente vinculado a la problemática noción de *episteme*.⁵⁵ En segundo lugar, es muy probable que el empleo del concepto de positividad venga dado por influencia de su maestro Hyppolite.⁵⁶ Este filósofo introdujo a Foucault en el pensamiento de Hegel, tal y como el mismo discípulo nos lo recuerda:

Los que estaban en el preparatorio tras la guerra recuerdan los cursos del señor Hyppolite sobre la *Fenomenología del espíritu*: en esta voz que no dejaba de recuperarse una y otra vez, como si meditase en el interior de su propio movimiento, no oíamos solamente la voz de un profesor. Escuchábamos algo de la voz de Hegel y, probablemente, la voz misma de la filosofía. Creo que no he podido olvidar la fuerza de esta presencia, ni la proximidad que pacientemente invocaba.⁵⁷

Hyppolite imprimió en Foucault un modo singular de comprender el vínculo con la tradición filosófica. Lejos de considerarlo un historiador de la filosofía, Foucault encontraba en Hyppolite a un filósofo del que debía aprender el modo en que la

⁵⁵ Si bien este término aparece por primera vez en *Las palabras y las cosas*, su significación será ampliada en *La arqueología del saber*. Véase M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969, pp. 177-183. (Trad. esp.: Buenos Aires, Siglo XXI, 1999, pp. 227-235.)

⁵⁶ En 1975, Michel Foucault envía a la mujer de Hyppolite un ejemplar de *Vigilar y Castigar*, con la siguiente dedicatoria: “A la señora Hyppolite, en recuerdo de aquel al que se lo debo todo”. Citado por F. Dusso, *Historia del estructuralismo. Tomo I: el campo del signo, 195-1966*, Akal, Madrid, 2004, pág.174; citado también por D. Éribon, *Michel Foucault*, París, 1989, pág. 35.

⁵⁷ M. Foucault, “Jean Hyppolite. 1907-1968”, en : M. Foucault, *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, Vol. I, 779. : “Ceux qui étaient en Khâgne au lendemain de la guerre se souviennent des cours de M. Hyppolite Sur la Phénoménologie de l'esprit: dans cette voix qui ne cessait de se reprendre comme si elle méditait à l'intérieur de son propre mouvement, nous ne percevions pas seulement la voix d'un professeur; nous entendions quelque chose de la voix de Hegel, et peut-être encore la voix de la philosophie elle-même. Je ne pense pas qu'on ait pu oublier la force de cette présence, ni la proximité que patiemment il invoquait.” [Este texto fue escrito como homenaje a su maestro y publicado por primera vez en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 14/2 (abril-junio 1969), pp. 131-136.]

invocación de la lectura de un clásico posibilitaba el movimiento mismo de toda la filosofía.⁵⁸ Al tomar por objeto la “historia del pensamiento filosófico”⁵⁹, Foucault encuentra en su maestro la actitud de quien trata de pensar cómo surge la palabra filosófica y la finitud que le es propia. Para Hyppolite, hablar de una obra filosófica no se reducía al ejercicio de su descripción precisa como objeto acabado, sino al ejercicio de abrirla a un lugar de interrogación al que no había sido llevada, mostrando sus rupturas propias y sus desajustes. Según Foucault, la manera de filosofar de Hyppolite hacía aparecer siempre el punto donde: “Lo trágico de la vida toma sentido en un lógos, donde la génesis de un pensamiento deviene estructura de un sistema, donde la existencia misma se encuentra articulada en una lógica (...) una fenomenología del rigor filosófico o, mejor dicho, una epistemología de la existencia filosóficamente reflejada”.⁶⁰

Ahora bien, en la *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*⁶¹, Hyppolite reflexiona sobre el concepto de positividad en relación con la historia. Así parece conveniente preguntarse si esta interpretación de Hyppolite influyó en el desarrollo filosófico de Foucault. La respuesta a esta cuestión implica emprender un recorrido de varios tramos. Lo primero que debemos precisar es la importancia de este término en los escritos de Hegel. De este modo estaremos en mejores condiciones para comprender

⁵⁸ *Op. cit.*, pág. 781.: “M. Hyppolite ne voulait pas décrire le mouvement de ces idées –scientifiques, politiques, morales- qui peu à peu et en ordre dispersé ont pénétré la philosophie, s’y sont installées, et y ont pris une systématité nouvelle. Il voulait décrire la manière dont toutes les philosophies reprennent en soi un immédiat qu’elles ont déjà cessé d’être; la manière dont elles visent un absolu qu’elles ne rejoignent jamais; la manière dont elles fixent les limites qu’elles transgressent toujours. Il s’agissait de faire jouer les philosophies dans cette ombre et cette lumière, où leur distance à la philosophie se manifeste et s’esquive.” (El señor Hyppolite no quería describir el movimiento de esas ideas –científicas, políticas, morales- que poco a poco, y en un orden disperso, penetran la filosofía, se instalan en ahí y configuran una nueva sistematicidad. Por el contrario, deseaba describir la manera en la que todas las filosofías reconsideran en sí un inmediato que ellas han dejado de ser; la manera en la que ellas ven un absoluto con el que no se reunirán nunca. La manera en que ellas fijan los límites que transgredirán siempre. Se trata de hacer jugar la filosofía con los límites de sombra y la luz, donde sus distancias con la filosofía se manifiesta y se oculta.)

⁵⁹ *Op. cit.*, pág. 780. : “Historien de la philosophie, ce n’est pas ainsi qu’il se définissait lui-même. Plus volontiers, plus exactement, il parlait d’une histoire de la pensée philosophique. Dans cette différence se logeaient sans doute la singularité et l’ampleur de son entreprise.” (Historiador de la filosofía, no era el término con el que él se definía. Él prefería hablar de una historia del pensamiento filosófico. En esta diferencia se jugaba sin duda la singularidad y la amplitud de su empresa).

⁶⁰ *Op. cit.*, pág. 783. : “le tragique de la vie prend sens dans un Logos, où la genèse d’une pensée devient structure d’un système, où l’existence elle-même se trouve articulée dans une Logique” (...) “une phénoménologie de la rigueur philosophique, ou comme une épistémologie de l’existence philosophiquement réfléchie.”

⁶¹ Véase J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, París, Seuil, 1983.

cuál es la particularidad de la mirada que nos ofrece Hyppolite. Y así, finalmente, apreciar mejor la huella del maestro en el discípulo.

1.2 LA QUERRELLA ENTRE VIDA Y SISTEMA

Lo primero que cabe resaltar es que en los períodos de Berna y de Frankfurt el concepto de *Positivität* tiene una importancia capital para Hegel. Los textos claves con los que elabora de un modo riguroso la importancia de este término componen los fragmentos tradicionalmente denominados como *La positividad de la religión cristiana* y *El espíritu del cristianismo y su destino*.⁶² Estos escritos forman parte del denominado período de juventud del filósofo; por cierto, la polémica que suscitó la aparición de los manuscritos de esta época merece que le dediquemos una serie especial de consideraciones. En primer lugar, para dejar constancia del impacto que la aparición de estos manuscritos tiene sobre la figura de Hegel como filósofo y, en segundo lugar, para observar la posición de Hyppolite dentro de este escenario.

Los escritos que comprenden los períodos de Stugart, Tubinga, Berna y Frankfurt habían sido prácticamente ignorados por los seguidores de Hegel hasta que en 1905 Dilthey publicó su famoso libro *Die Jugendgeschichte Hegels*⁶³. Si bien Rosenkranz, en su *Hegels Leben*, había insistido en la necesidad de darle valor a este período de la vida del filósofo, sus palabras parecen haber pasado desapercibidas. No obstante, la lectura de Dilthey rompía con la figura del Hegel clásico, lo cual generó – hablando a grandes rasgos- una imagen doble de Hegel: por un lado, el dieciochesco de perfil apasionado, sensible y rebelde, y, por otro, el decimonónico, sistemático y racionalista. Como señala José María Ripalda en su introducción a *Los escritos de juventud*, esta tensión dramática entre ambos períodos parecía marcar un hiato insalvable entre las primeras inquietudes del joven filósofo y el edificio especulativo construido en el período de madurez.⁶⁴ A su vez, a esto se suma otro elemento que contribuyó a ahondar la brecha. Los criterios que empleó Nohl para sacar a la luz estos escritos han dificultado la tarea de llevar a cabo una lectura minuciosa sobre este

⁶² La forma que adopta cada uno de estos textos, y los títulos indicados, es el resultado de una compilación de diferentes fragmentos realizados por Hermann Nohl., En 1907, Nohl decide publicar una serie de inéditos de Hegel. El criterio que emplea para elegir y ordenar los fragmentos de juventud del filósofo descansa en gran medida en los manuscritos empleados por Dilthey para escribir el libro *Die Jugendgeschichte Hegels* (1905.) El texto que agrupa estos fragmentos lleva por título *Hegels Theologische Jugendschriften*, dándose una mayor importancia a las reflexiones teológicas frente a las de carácter estrictamente político. Cf. J. M. Ripalda: “Introducción”, en: G.W.F. Hegel, *Escritos de Juventud (=EJ)*, Madrid, FCE, 2003, pp. 11-32.

⁶³ Se ha traducido al castellano como W. Dilthey, *Hegel y el idealismo*, FCE, México, 1956.

⁶⁴ Cf. J. M. Ripalda, *op. cit.*, pp. 13-15.

período. Al estar interesado en resaltar los problemas religiosos suscitados durante la etapa de juventud del filósofo, Nohl ha puesto el énfasis en la selección de aquellos escritos cuya orientación teológica dejaba en la sombra los problemas histórico-políticos, según se aprecia en el texto mismo de la compilación: *Hegels Theologische Jugendschriften*. Por otra parte, la dispersión de los manuscritos y la duplicación de algunos fragmentos obligaba a decidir de qué manera agruparlos, bajo qué título y cuáles debían ser desechados. Con el objeto de poner término a esta visión sesgada de los textos de juventud de Hegel, varios intérpretes, entre ellos Johannes Hoffmeister y Ripalda –el primero con los *Dokumente zu Hegels Entwicklung*⁶⁵ y el segundo con los *Escritos de juventud*–, intentaron introducir una serie de textos que Nohl había desdeñado.

Más allá de que la brecha fuese tan honda como Dilthey y Nohl dejaban entrever, lo cierto es que la aparición de estos escritos obligó a reconsiderar la figura del filósofo y a conectar dos vocabularios muy disímiles entre sí. En algunos casos, los escritos juveniles de Hegel se convirtieron en un documento privilegiado para comprender una época. Pero también resultaba urgente saber qué papel iban a cumplir en relación con su sistema filosófico. Vemos aflorar, entonces, una serie de inquietudes diversas, en gran medida alimentadas por la recepción de diferentes influencias y por el entrecruzamiento de diferentes lenguajes y problemas. La filosofía de Kant, la grecomanía –no sólo schilleriana- la historia del cristianismo y el pensamiento político de Rousseau y Herder son por así decir el caldo de cultivo que nutre los textos del joven Hegel.

La interpretación que Hyppolite hace de este período no escapa a esta coyuntura, ni deja tampoco de adoptar una postura al respecto. Reconoce que desde la publicación de *Die Jugendgeschichte Hegels* se ha investigado mucho sobre el período de 1788 a 1800, y ello hasta el punto de que, en cambio, se habría descuidado el sistema formulado por el filósofo, lo cual se había traducido en una oposición entre los intérpretes que siguieron el sistema y los fieles a los primeros escritos. Mientras los seguidores de las interpretaciones de Richard Kröner o Nicolai Hartman sobre el idealismo de Hegel descuidaron los trabajos de juventud y se esforzaron por comprender su filosofía dentro de la gran corriente filosófica de su tiempo, los trabajos

⁶⁵ J. Hoffmeister (ed.), *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart, F. Fromman, 1936.

de Theodor Haering en Alemania y de Jean Wahl en Francia se ocuparon de la evolución de la filosofía de Hegel hasta la *Fenomenología*, partiendo de los problemas planteados en el primer período. Ante esta tesitura, Hyppolite prefiere no decantarse por ninguna de las dos vías e, inspirado por Hermann Glockner⁶⁶, propone el siguiente camino:

(...) Nosotros partiremos de los trabajos de juventud de Hegel para comprender mejor la significación del sistema hegeliano, por lo que no opondremos los primeros trabajos [escritos de juventud] a los segundos [escrito de madurez], sino que trataremos de mostrar que la originalidad de Hegel –entre los filósofos del idealismo alemán- ya se encuentra en germen en los trabajos de Tubinga, Berna y Frankfurt. ⁶⁷

La cuestión para Hyppolite no está en elegir entre una u otra época, sino en apreciar mejor de qué manera los escritos de juventud ayudan a darle un enfoque más rico al sistema Hegeliano. En su *Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel*, hace constar la importancia del descubrimiento de los trabajos de juventud del filósofo, por haber modificado la idea que se tenía del mismo, como se ve en la crítica de Hyppolite a la lectura que de Hegel hace Kröner⁶⁸, la cual se caracterizaba por considerar la evolución de Hegel como una continuación natural del pensamiento de Schelling, quien a su vez habría continuado el desarrollo de la doctrina de Fichte, continuador, por su parte, de Kant: algo cuyo valor esquemático se agotaría en la consideración de la filosofía de Hegel como la culminación del idealismo alemán. Según Kröner, Kant habría inaugurado el idealismo y presentado el problema de la brecha no resuelta entre objeto y sujeto. Fichte representaría el idealismo subjetivo, en términos de la eterna oposición del yo y el no yo como una oposición no resuelta, que debía clausurarse en una filosofía de la acción moral; Schelling representaría al

⁶⁶ J. Hyppolite, *op. cit.*, pág. 15. : “Nous aurons d’ailleurs à ce sujet l’occasion de comparer ce que Glockner nomme le *pantragisme* hégélien avec son *panlogisme*, son intuition de l’histoire avec sa théorie de la contradiction.” (Nosotros tendremos la oportunidad de comparar lo que Glockner llama el pantragismo hegeliano con su panlogismo, es decir, su intuición de la “historia con su teoría de la contradicción.”)

⁶⁷ *Ibidem.* : “(...) nous partirons des travaux de jeunesse de Hegel pour mieux comprendre la signification du système hégélien; nous n’opposerons pas les premiers au second, mais essayerons de montrer que ce qui fait l’originalité de Hegel –parmi les philosophes de l’idéalisme allemand –se trouve déjà en germe dans les travaux de Tübingen, de Berne, et de Francfort.”

⁶⁸ Cf. Kröner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1921, citado en: J. Hyppolite, *op. cit.*, pág. 11.

idealismo objetivo, como la identidad en el absoluto del yo y el no yo, dentro de una filosofía de la contemplación estética; y, por último, la filosofía de Hegel vendría a ser una síntesis del idealismo subjetivo y objetivo, es decir, la culminación del idealismo absoluto.⁶⁹ El inconveniente que aprecia Hyppolite en esta lectura, y que nosotros compartimos, es que la sucesión natural de un pensador a otro descuidaba precisamente la originalidad de la propuesta hegeliana. Por eso, con la recuperación de los escritos de juventud entraba en escena una dimensión de la filosofía de Hegel que podría contribuir a mostrar esa originalidad. Ahora bien, ¿cuál es la originalidad que Hyppolite encuentra en Hegel y que él transmite a su discípulo Foucault? (una transmisión, ésta, difícil de negar, pues, si bien no disponemos de datos biográficos que nos permitan aseverar que Foucault había leído el libro de Hyppolite, sabemos no obstante que al momento de publicarse la *Introduction a la Philosophie de Hegel*, el joven *normalien* estaba preparando su tesis de licenciatura sobre Hegel, bajo la tutela de Hyppolite).⁷⁰

Los primeros manuscritos de Hegel dejan entrever la gran preocupación de orden práctico que atraviesa su filosofía. Allí, los problemas estrictamente escolásticos quedan subordinados a las cuestiones prácticas: “(...) él emplea a los filósofos, particularmente a Kant y a los filósofos de la antigüedad, para abordar más directamente su objeto: la vida de los hombres tal y como ella se presenta en la historia.”⁷¹ La vida de los hombres en la historia se convierte en la principal inquietud del joven Hegel, lo cual pone en evidencia su menor preocupación por los tecnicismos filosóficos. En vez de comprender a Hegel como el sucesor de Fichte y de Schelling y de definir dialécticamente su posición filosófica, Hyppolite prefiere resaltar una inquietud que es propia del pensamiento hegeliano y que marcará una manera de practicar la filosofía, a saber: *pensar la vida en la historia*. Como expresa Duque, en el joven Hegel sigue estando presente el problema metafísico (punzante desde Kant y Fichte) de reconciliar lo absoluto con la realidad, pero, en vez de considerarlo en el campo del conocimiento puro, restringido a las relaciones entre sujeto y objeto (tratando a éste último como algo

⁶⁹ Cf. J. Hyppolite, *op. cit.*, pp. 9-17.

⁷⁰ La primera publicación del texto de Hyppolite tuvo lugar en la editorial Marcel Rivère en el año 1948. Tenemos constancia de esto a través de la reseña realizada por De Waelhens Alphonse y publicada en el año 1949 en la *Revue Philosophique de Louvain*, 47/13 (1949), pp.147-150.

⁷¹ J. Hyppolite, *op. cit.*, pp. 12-13.: “(...) il n'utilise les philosophes, particulièrement Kant et les philosophes antiques, que pour mieux aborder directement son objet, la vie humaine tel qu'elle se présente à lui dans l'histoire.”

que ha de ser construido sintéticamente, mientras que, a su vez, de él deben ser extraídas analíticamente sus condiciones de posibilidad), lo que aparecen más bien “son formas de vida, situaciones en las que la existencia humana está ya comprometida”.⁷² El problema del conocimiento se abre al campo de la historia, y la vida de los hombres se convierte en objeto de interrogación constante. Según algunos comentadores, los años de Frankfurt (1797-1800) marcan una ruptura en el pensamiento hegeliano. Suele considerarse, en efecto, que a diferencia del período de Berna, caracterizado como un momento en el que Hegel se esfuerza por profundizar en el racionalismo moral de Kant, en Frankfurt tiene lugar una conversión, en la cual Hegel se habría acercado a un panteísmo místico debido a la influencia de Hölderlin. Esta forma de oponer ambos períodos viene dada por Dilthey. Sin embargo Hyppolite, siguiendo las pistas de Bertrand y Glockner⁷³ propone otra lectura en la que más que una ruptura entre un período y otro hay una constante búsqueda por comprender la razón en la historia. Lejos de considerar la irrupción del problema de la vida como una cuestión transitoria que solamente tiene lugar durante el período de Frankfurt, Hyppolite nos ayuda a pensar cómo, a través del concepto de *Positivität*, la vida se revela como un problema histórico-político fundamental.

⁷² F. Duque, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, op. cit., pp. 336-337.): “(...) Hegel entiende las «necesidades» de los hombres –y la crítica de su «alienación» (diríamos, con un término ulterior)- desde una perspectiva que hace de aquéllas algo efectivamente «subordinado», esto es: subordinado al gran tema filosófico (no exclusivo de esa época) de la reconciliación del Absoluto con la realidad a través del espíritu. Para resolver este problema (punzante desde Kant y Fichte), Hegel amplía con resolución –seguramente bajo la égida de Hölderlin, influyente ya en él desde el *Stift*- el ámbito de la *experiencia posible*, restringido en el criticismo a las relaciones entre sujeto y objeto. Al respecto, el verdadero *fenómeno* no será ya una «cosa» física, de la cual se extraen analíticamente sus condiciones de posibilidad: lo que «aparece» de verdad son formas de *vida*, situaciones en las que la existencia humana está ya de antemano comprometida. La relación fundamental aquí entre la Vida, en general, y un señalado ser viviente, reflexivo, autoconsciente y libre, que ha de restañar la escisión en que al pronto se halla. La religión es un ejemplo –seguramente el más alto- de esa íntima relación entre lo Infinito y lo finito, rota y escindida al inicio por la particularización de las distintas esferas en las que se mueve el individuo. De ahí que «religión» sea para el joven Hegel la oportunidad máxima de *religación*.”

⁷³ P. Bertrand, *Le sens du tragique et du destin dans la dialectique hégelienne*, Revue de métaphysique et de morale, 47/2 (août, 1940), 165-186, citado en : J. Hyppolite, op. cit., pág. 50. : “(...) comment dans tout le système et dès les écrits de jeunesse un certain sens du tragique et du destin se mêle à cette exigence (d’absolu) et en détermine le sens, déterminant par là la forme et le mouvement de la dialectique et ainsi le développement même du système”. (Como en todo el sistema y en los escritos de juventud cierto sentido trágico y del destino se mezcla con la exigencia del absoluto y, en determinado sentido, establece la forma y el movimiento de la dialéctica y del desarrollo mismo del sistema.”

1.3 VIDA, RAZÓN E HISTORIA

En *Raison et Histoire*, Hyppolite señala que, en los trabajos de juventud, Hegel opone y reconcilia los conceptos de razón e historia. A ello podríamos añadir que, poco a poco, Hegel irá enriqueciendo la noción de razón desde el nivel del entendimiento (*Verstand*), en el que los elementos aparecen separados –tal y como tiene lugar con la noción de positividad–, pasando por la razón (*Vernunft*) en términos de razón negativa, donde se busca la unión de esos opuestos por una vía meramente formal y jerarquizada, hasta aproximarse a la noción de razón especulativa mediante la noción de amor en el que la unificación es una verdadera *Aufhebung* de los dos polos de la oposición.⁷⁴ Los términos claves que permiten comprender la evolución de estos conceptos son la positividad y el destino. La principal aportación de Hegel al respecto consistirá en afirmar que: “La razón se enriquece concretamente en la historia, como la historia se esclarece por la razón”⁷⁵. Pero para llegar a afirmar que razón e historia forman parte de un vínculo indisoluble, es preciso efectuar un largo recorrido por la noción de positividad. Según Hyppolite, los resultados de la oposición entre religión positiva y religión verdadera podrían haber influido en el estudio que Hegel, una vez en Jena, llevará a cabo sobre el derecho positivo y el derecho natural. A continuación, apunta Hyppolite que, aparentemente, la condena de una religión positiva sólo podría descansar, en principio, en la admisión de la existencia de una naturaleza humana, a la cual le correspondería tener una religión natural. Sin embargo, las reflexiones de Hegel

⁷⁴ F. Duque, *op. cit.*, pp. 357-358.: “La *positividad* del judaísmo y del cristianismo, denunciada en Berna, no es sino un ejemplo del modo de actuar del «entendimiento» (*Verstand*), que fija las oposiciones, de modo que «sus relaciones siempre toleran que la multiplicidad siga siendo multiplicidad, cuyas uniones son oposiciones.» El caso más típico de la fijación propia del entendimiento es el de la *legalidad* jurídica y el de la religión *estatutaria*. Por otra parte, todavía en esta época entiende Hegel la «razón» (*Vernunft*) en el sentido kantiano, esto es: como «determinación» (*Bestimmung*): término que significa también «destino», *ad limitem* incondicionada, pero que se *aplica* (como «desde fuera») a lo determinado por ella, de modo que la relación es aquí vertical: de opresión y dominio. El ejemplo evidente es el de la *moralidad*: «según Kant, la subyugación del individuo bajo lo universal, la victoria de lo universal sobre lo individual opuesta a él». Estos modos de consideración de las relaciones (cosificación atomística, «hobbesiana», y absorción determinista: lógica de subsunción) corresponden ya *mutatis mutandis* a lo que el sistema maduro denominará, respectivamente: «entendimiento» y «razón negativa, dialéctica». En segundo caso hay ya ciertamente unificación, pero por anulación del individuo, absorbido por la Ley. Pues bien, frente a ambos eleva Hegel la idea del «amor» (cuyos rasgos corresponden a lo que ulteriormente quedará definido como «razón especulativa, positiva».) En el amor –que constituiría la verdadera moralidad– se da: «la elevación de lo individual a lo universal, unificación, asunción (*Aufhebung*) de las dos partes opuestas por la unificación.»

⁷⁵ J. Hyppolite, *op. cit.*, pp. 41-42.: “une raison son qui s’est enrichie concrètement dans l’histoire, come l’histoire s’est éclairée par la raison”.

son más complejas. Si bien esta idea está presente en el período de Berna, en Frankfurt sus argumentaciones tomarán otra dirección.

En el período de Berna, la religión positiva es considerada como una religión histórica regida por instituciones, ceremonias y creencias de tipo fundamental, y no por una razón intrínseca a la naturaleza humana. Lo positivo, no es más que lo dado, algo que parece imponerse a la razón desde el exterior, en tanto que se da históricamente. Pero si consideramos el problema no ya desde un aspecto teórico, sino práctico, la positividad se transforma en una oposición entre coacción y libertad. Este último aspecto es el que, según Hyppolite, absorbe las reflexiones de Hegel, hasta el punto de poder ser considerado como una primera versión del problema de la relación entre el amo y el esclavo. En efecto, en la religión positiva, el hombre obedece una orden externa a él: es esclavo de Dios, de modo que la razón práctica aparece allí como una exterioridad. El hombre no es libre, sino que sigue una ley dada por él mismo, del mismo modo que, en el conocimiento, lo positivo sería aquello que se impone exteriormente al pensamiento y que éste debe recibir pasivamente. Según Hyppolite, lo que aquí está haciendo Hegel es seguir fielmente a Kant o, más específicamente, al principal hallazgo de este último, a saber: que “La razón es práctica a partir de sí misma”.⁷⁶ La más alta exigencia del hombre es ser libre, es decir, darse a sí mismo la regla de su acción. La idea de libertad y autonomía son los conceptos claves de la *Crítica de la razón práctica*. La ley que admite Kant es una ley moral; y, en tanto que tal, ni aparece en la historia ni ha habido de ella una revelación particular. Kant escribe la *Religión en los límites de la mera razón*: un título que deja ya ver que la importancia de la religión cristiana no se mide en términos históricos. Cristo es solamente un modelo de moralidad, un esquema que nos ayuda a comprender mejor el ideal moral que nos propone la razón: otra forma de considerar el cristianismo haría desaparecer la libertad y transformaría la moralidad en legalidad. Estos aspectos en los que Kant ha insistido, nos dice Hyppolite, nos son útiles para comprender la significación que Hegel otorga al problema de la positividad en su período de Berna. La legalidad es la heteronomía, la obediencia por coacción a una ley que no viene otorgada por nosotros. En cambio, nosotros no deberíamos seguir más ley que la que encontrásemos en nosotros mismos. Para Hegel, el ejemplo más claro de legalidad es el judaísmo, la obediencia a las leyes que la divinidad impone a los

⁷⁶ *Op. cit.*, pág. 44. : “la raison est pratique par elle-même”.

hombres. Una religión positiva es pues, desde el punto de vista de la razón práctica, una religión que se funda en la autoridad y que deja al hombre en una constante minoría de edad. Y puesto que esta autoridad no se funda en la razón práctica, no puede estar ligada por tanto más que a un evento temporal, a una relación histórica. A ello se habría debido el que Hegel condensara las diversas significaciones dadas a la positividad en la siguiente expresión: “El elemento histórico se convierte en general en autoridad”.⁷⁷ Así, Hegel habría tratado de oponer, en una especie de dialéctica prematura, la razón pura (teórica y, sobre todo, práctica) y la positividad, es decir, el elemento histórico. En cierto sentido, la positividad sería considerada por Hegel como un obstáculo a la libertad del hombre, y como tal condenada. Investigar los elementos positivos de una religión, lo cual puede ser extensivo a la sociedad, es descubrir lo que en ellos se impone por coacción a los hombres.

Hasta aquí, Hegel sigue los estudios de Kant sobre *La Religión en los límites de la mera razón*. Por un lado, condena la religión judía como el ejemplo de un pueblo que no ha conocido otra cosa que la legalidad y la separación. Y, por otro, trata de interpretar la vida de Jesús a la luz de la moral kantiana, tomando así muy en serio la idea de Jesús como esquema sensible del ideal de la moralidad. Pareciera ser, de este modo, que es la oposición de autonomía y heteronomía y el puro racionalismo kantiano lo que está inspirando los textos de Hegel. Sin embargo, Hyppolite deja constancia de que las diferencias con el maestro de Königsberg empiezan a sentirse ya hacia el final del período de Berna: Jesús es un individuo, así que es una historia auténtica lo que se esfuerza por volver a trazar el joven Hegel. En otras palabras, se trata de un relato histórico. Jesús es un ideal moral, sí, pero viviente.⁷⁸

Por otra parte, cuando Hyppolite se acerca a los pasajes en los que la vida cobra una dimensión filosófica, descubre que Hegel está abriendo una orientación propia. La razón pierde su carácter abstracto y deviene adecuada a la riqueza concreta de la vida. Y la positividad pasa a tener una doble acepción: una peyorativa y otra afirmativa. La positividad es como la memoria: viva y orgánica, ella es el pasado siempre presente;

⁷⁷ H. Nohl (ed.), *Hegels theologische JugendSchriften* (Tübingen, 1907) (= *Nohl*), Frankfurt/Main, Minerva GmbH, 1966, pág. 145, citado en: J. Hyppolite, *op. cit.*, pág. 45.: “Cet élément historique se nomme en général autorité”.

⁷⁸ Cf., *op. cit.*, pp. 46-47.

inorgánica y separada, ella es el pasado que no tiene presencia auténtica.⁷⁹ Esta doble acepción de la positividad será clave para Hyppolite, porque a través de ella explicará cómo es posible el giro entre el período de Berna y el período de Frankfurt. Giro en el que la razón, tal y como era concebida en Berna, se convierte en un elemento positivo, y la historia se vuelve una herramienta fundamental para la filosofía. Dicho de otra manera, Hegel está dando el paso para concebir la razón *en* la historia. Así, la oposición esencial no se da ya entre la razón pura y el elemento histórico, sino más bien entre lo viviente y lo estático, entre lo vivo y lo muerto.

Hasta aquí, Hyppolite sigue grosso modo la interpretación clásica, en la que se considera a Tubinga y Berna como los períodos en los que Hegel ensaya desesperadamente dos estrategias distintas –ambas, estériles- para explicar la degradación ético-política de su presente. En un caso, idealizando el mundo antiguo: sirviendo la *kalokagathía* griega de refugio desde el que juzgar el actual estado de cosas. En el otro, a través de la moral kantiana, señalando en qué medida los primeros años de Jesús coincidían con los principios morales propuestos por Kant. El callejón sin salida al que arriba Hegel se debe a que está operado con la misma lógica de aquello que critica. ¿Por qué? Bien es cierto que su principal crítica a la religión cristiana iba dirigida a una renuncia de este mundo y la imposición de otro mundo como fundamento de la obediencia de los hombres.

Sin embargo, solamente un pueblo en estado avanzado de corrupción, de profunda debilidad moral, era capaz de convertir la obediencia ciega a los caprichos malvados de hombres abyectos en máxima moral para sí (...) Un pueblo así, abandonado por sí mismo y por todos los dioses, que lleva una vida privada, necesita señales y milagros, necesita garantías de la divinidad de que tendrá una vida futura, puesto que no puede tener esta fe en sí mismo.⁸⁰

⁷⁹ *Op. cit.*, pág. 46. : “En d’autres termes, comme c’est souvent le cas avec les concepts hégéliens, il y a une double acception de la positivité: l’une péjorative, l’autre laudative. La positivité est comme la mémoire: vivante et organique elle est le passé toujours présent, inorganique et séparée, elle est le passé qui n’a plus de présence authentique.” (En otros términos, como suele suceder con los conceptos hegelianos, hay una doble acepción de la positividad: una peyorativa, otra afirmativa. La positividad es como la memoria, en tanto viviente y orgánica, el pasado está siempre presente, en cuanto inorgánica y separada, el pasado no es más que un presente inauténtico).

⁸⁰ *Nohl.*, pág. 70. (*EJ.*, pág. 39.)

¿Cómo es posible, entonces, que la solución consista en la aplicación de un ideal moral que no se encuentra en la existencia?⁸¹ Tratar de imponer a la existencia una religión desde fuera se traduciría meramente en “ataques directos (que) derriban una religión positiva y conducen ‘*eo ipso*’ de nuevo a una religión positiva”⁸². En el período de Frankfurt, el problema es atacado desde otro lugar. El estado actual de cosas no es experimentado ya como algo a rechazar de raíz, sea mediante un retorno al mundo antiguo o por la mera aplicación de la moral kantiana, sino el punto de partida irrenunciable desde el cual comenzar el examen de los problemas.

Según Hyppolite, los conceptos abstractos de la razón humana empleados por los *Aufklärer* serán desde ahora el objetivo a combatir por parte del joven filósofo. Y es que, para poder oponer una religión positiva a una religión natural, haría falta definir de una vez por todas la naturaleza humana y las exigencias que la razón humana se pone desde ella misma. Pero Hegel se da cuenta de que esto no es posible, por la sencilla razón de que una cosa es la actualidad en la que él vive y otra bien distinta las necesidades de los antiguos. Las ideas abstractas de naturaleza humana son conceptos de una razón pura racionante, y por ende incapaces de proporcionar un patrón de medida que permita establecer lo que en una religión o en un Estado es o no es positivo. “Los conceptos generales de la naturaleza humana son demasiado vacíos para poder dar una medida a las necesidades particulares y diversas de la religiosidad”.⁸³

La moralidad sólo supera la dominación sobre el yo, y con ello la dominación de éste sobre los vivientes. De esta manera, sin embargo, lo viviente sigue siendo aún una masa de seres absolutamente separados, desconectados y persiste una materia infinita, muerta. Estos seres aislados

⁸¹ F. Duque, *op. cit.*, pág. 346.: “Ahora, con *Leben Jesu*, se acaba de comprobar que la «reforma» interna del cristianismo a base de rigorismo kantiano deja las cosas aún peor que antes. Así que, si tampoco el kantismo se adecúa a esa anhelada fusión de razón y corazón, ¿a dónde nos volveremos? Bien. Hegel está a punto de descubrir su operación básica, su *Grund-operation*. En lugar de denostar lo existente, ¿por qué no preguntarse por el *proceso* que ha llevado al actual estado de cosas? En lugar de contraponer rígidamente y «desde fuera» una «religión verdadera» (sea griega o cristokantiana) a las confesiones existentes, ¿por qué no ahondar en las razones internas de esa degradación? Pues si notamos una degeneración, ello sólo puede deberse al desarrollo mismo de la religión, no a su inadecuación con un «modelo» ficticio y aplicado externamente. Es obvio que, si procedemos así, la condena de lo existente es tan segura como estéril: a lo existente le da igual ese «juicio», porque no se reconoce en absoluto en él. Y así, *refutación interna* de las doctrinas y presentimiento del *método dialéctico* van surgiendo de consuno –flores del fango- del fracaso de los intentos del joven Hegel por aunar subjetividad, pueblo y espíritu.”

⁸² *Nohl.*, pág. 363. (*EJ.*, pág. 44.)

⁸³ J. Hyppolite, *op. cit.*, pág. 47: “Les concepts généraux de la nature humaine sont trop vides pour pouvoir donner une mesure pour les besoins particuliers et nécessairement divers de la religiosité.”

necesitan aún un ser dominador, un Dios y el ser moral mismo necesita un ser dominador, en la medida en que es no-moral (pero no: inmoral). Es un ser en reposo que ni emplea ni sufre violencia de un *tercero*. Esta universalidad es una universalidad muerta, porque se opone al individuo, en tanto que la vida es la unificación de ambos. Moralidad es dependencia de mí mismo; es desgarramiento en uno mismo.⁸⁴

Lo positivo, entonces, no es algo opuesto al ideal de la razón formal, que ahora Hegel considera también positivo, sino lo opuesto a la vida.⁸⁵ Lo positivo, en sentido peyorativo, no es el elemento concreto, como aquello que se impone desde el exterior, sino el elemento muerto que ha perdido el sentido viviente y no es más que un residuo de la historia.

La razón práctica de Kant es la facultad de lo universal; es decir, la facultad de excluir. El móvil, el respeto. Este elemento excluido encuentra subyugado en el miedo, [se trata de] una desorganización de algo que aún se encuentra unificado. Lo excluido no es algo cancelado, sino algo separado que se conserva como tal. Es verdad que el mandamiento es subjetivo, que es una ley del hombre; sin embargo, es una ley que contradice a otros elementos que están presentes en el hombre; es una ley que domina. *Manda* solamente; el respeto es el que empuja a la acción. El respeto, sin embargo, es lo contrario de aquel principio con el que la acción está de acuerdo. El principio es la universalidad; el respeto no es eso. Los mandamientos son siempre algo dado para el respeto.⁸⁶

Mientras en el período de Berna lo positivo era el elemento histórico que se oponía al ideal de la moral kantiana, en el período de Frankfurt la razón se funde en la historia y el elemento histórico comprenderá dos aspectos. Uno, el positivo y muerto.

⁸⁴ Nohl., pág. 390. (*EJ.*, pág. 273.)

⁸⁵ J. Hyppolite, *op. cit.*, pág. 48. : “Le positif, dans le sens péjoratif du terme, ce ne sera pas l’élément concret, historique, qui est lié étroitement au développement d’une religion ou d’une société, qui fait corps avec elles et ainsi ne s’impose pas de l’extérieur à elles, ce sera seulement l’élément mort, qui a perdu son sens vivant et n’est plus qu’un résidu de l’histoire.” (Lo positivo, en sentido peyorativo del término, no será más el elemento concreto, histórico, que está ligado estrechamente al desarrollo de una religión o de una sociedad que al hacer cuerpo con ella se impone externamente, sino que será solamente el elemento muerto que ha perdido su sentido viviente y no es más que un residuo de la historia.) .

⁸⁶ Nohl., pág. 388. (*EJ.*, pp. 270-21.)

Otro, el vivo y presente. La historia se liga a la vida de los hombres; y la razón y la historia configuran una noción de libertad desligada de la libertad negativa, presente en Kant. Se trata de una libertad viviente, de una *reconciliación del hombre con la historia*. Ya no habrá ruptura entre el hombre y la historia, sino que más bien será el hombre el que se constituya en la historia. Solamente una razón abstracta, exterior, puede hablar sin razón de la historia como si ésta fuera un elemento muerto.

1.4 VIDA, TRAGEDIA E HISTORIA

Una vez concluidas las indagaciones sobre la positividad en Hegel, Hyppolite aclara que, para comprender mejor la importancia de la vida, la razón y la historia, es necesario atender a otra noción clave, propia de la etapa de Frankfurt: el destino. Con este concepto nos introducimos en la visión trágica del mundo. Suele considerarse que esta visión trágica está en la base de la dialéctica hegeliana y que, antes de consagrarse en la lógica mediante una teoría de la negatividad y de la contradicción, inspira las primeras meditaciones sobre la historia. Mientras el término de destino, y en particular el examen del destino del pueblo judío, se encuentra ya en los trabajos de Berna, es sobre todo en el mencionado período de Frankfurt donde esta noción, inspirada en el helenismo y las tragedias griegas, juega un rol central en su filosofía. Sin embargo, al estar Hyppolite más preocupado por desentrañar la importancia de la noción de destino que la de tragedia, descuida esta última noción, a pesar de que ella constituye en este período, la estructura de la realidad, ya que en ella ha lugar la relación del hombre con el mundo, con los otros y con la historia. Como afirma Otto Pöggeler, la meta de Hegel no es simplemente analizar la tragedia griega, sino comprender lo trágico en su estructura y preguntarse hasta qué punto ello nos permite interpretar el mundo.⁸⁷

Hegel se acerca a la tragedia por influencia de sus compañeros de Tubinga, Schelling y Hölderlin.⁸⁸ Como sugiere Taminiaux, la tragedia reunía dos elementos esenciales. Por un lado, pone en escena la nostalgia por el espíritu de la Grecia antigua. La nostalgia (de *nóstos*: regreso, y *álgos*: sufrimiento) jugó un papel fundamental en las reflexiones tempranas de estos tres pensadores, como un anhelo pero también como conciencia dolorosa de una pérdida, que busca recuperar para la modernidad, frente a las dualidades características de la Ilustración, una unidad *de* o *en* medio de las diferencias. Ahora bien, mientras Schelling buscaba una unidad anterior a toda

⁸⁷ Véase O. Pöggeler, *Hegel und die griechische Tragödie. Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg, Karl Albert, 1973, pág. 109.

⁸⁸ Según María del Rosario Acosta, Schelling es realmente el primero de los tres en hablar de tragedia griega en un sentido especulativo (como imagen y puesta en escena del problema de la libertad humana y de la realización del absoluto), en sus *Cartas sobre el dogmatismo y cristicismo*, escritas en 1795. En Hegel, sus reflexiones sobre la tragedia aparecen en “El espíritu del cristianismo y su destino”. En Hölderlin, en sus proyectos para el *Empédocles* (1797-1799.) Cf. M. R. Acosta, “Tragedia, política e historia: una lectura de la filosofía hegeliana de juventud”, en: M.R. Acosta y J.A. Díaz (eds.), *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2008, pág. 171.

diferencia (inmediata, como le criticará Hegel en la introducción de la *Fenomenología del espíritu*), Hegel se concentrará en buscar una unidad *en* la diferencia a través de la reflexión de la esencia, dejando resonar la unidad heracliteana, *hén diápheron eautôi*, mencionado por Platón en el *Simposio* (diálogo leído y estudiado cuidadosamente por Hölderlin y Hegel).⁸⁹

Por otro lado, la tragedia funciona como una imagen de la escisión moderna, en la que el individuo se siente desconectado de su comunidad. Contra un racionalismo optimista de la Ilustración, tal y como lo conciben Schelling, Hölderlin y el joven Hegel en sus primeros escritos, la imagen de lo trágico griego parece abrir una alternativa de apreciación y resolución de la situación moderna, frente a la cual Kant y Fichte no consiguieron dar respuesta. Como más adelante explicará Hegel en sus *Lecciones sobre la estética*:

Ahora bien, lo originariamente trágico consiste en el hecho de que en el seno de tal colisión [la colisión entre potencias desatadas por la acción humana L.C] ambos aspectos de la oposición, tomados para sí, tienen *legitimidad*, mientras que, por otra parte, pueden llevar sin embargo a cumplimiento el verdadero contenido positivo de su fin y de su carácter solo como negación y *violación* de la otra potencia, igualmente legítima.⁹⁰

Como cabe apreciar, Hegel está abriendo un camino propio al considerar la estructura de lo trágico como algo más cercano a *Las Euménides* que a las tragedias de Sófocles, diferenciándose así de Schelling y Hölderlin. *Las Euménides*, a diferencia de la *Antígona*, sobre la que volverá en Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, culmina con un proceso de *reconciliación* de las dos fuerzas puestas en juego que reclamaban para sí igual derecho. Hegel pasa por así decir de una reflexión erudita sobre lo trágico a

⁸⁹ Hölderlin había leído este pasaje en *Sympósion* 187a (trad. esp.: *Diálogos III*, Madrid, Gredos, 1986, pág. 217), el cual corresponde al fragmento de Heráclito: Diels 22b51 que es citado en *Hyperion*: “La gran sentencia de Heráclito: ἐν διαφέρον ἑαυτῶι (lo Uno en sí mismo diferenciado), sólo pudo hallarla un griego, puesto que es la esencia de la belleza, y antes de ser hallada no hubo filosofía alguna.” (*Sämtliche Werke und Briefe*, Frankfurt/M., DKV, 1994; I, 92.) Hegel, por su parte, traduce “la famosa sentencia a su terminología: “die Vermittlung ist nichts anders als die sich bewegende Sichselbstgleichheit” (“la mediación no es otra cosa que la ipseigualdad que se mueve a sí misma”) [G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (= *Phä*), en: W. Bonsiepen und R. Heede (eds.), *Gesammelte Werke*, Band 9, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980: 19. (Trad. esp.: A. Roces, México, FCE, 2007, pág. 17.) Cf. D. Bremer, *Hegel und Aischylos*, en *Hegel Studien*, 27 (1986), 228.]

⁹⁰ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la estética*, Madrid, Akal, 1985, pág. 857.

una doctrina filosófica sobre la imagen trágica del mundo. En la tercera parte de la *Orestia*, Apolo, el joven dios protector de los hombres y la ciudad, se reconcilia con las *Erinnias*, antiguas diosas subterráneas protectoras de la familia, porque en definitiva Atenea decide con su voto a favor de Orestes, en vez de condenarlo a muerte, como habría sido lo “justo” en el derecho arcaico.

La reconciliación es más bien un enfrentamiento con el destino que culmina en su reconocimiento, en su integración con la vida que se había puesto en juego con el conflicto. Si prestamos atención, existe una clara analogía entre *Las Euménides* y la figura del crimen en *El espíritu del cristianismo y su destino*. El movimiento entre los dos poderes en cuestión (dioses nuevos y dioses antiguos) y la figura del criminal y su destino guardan una significativa correspondencia. La operación capital de Hegel consiste en mostrar que aquello que se presenta como castigo es en realidad un destino, o sea que no es ni la imposición externa de una ley (como el legalismo en Hobbes) ni la imposición interna de un imperativo (como en la moralidad kantiana).

El destino tiene una ventaja frente a la ley y a su castigo en cuanto a la posibilidad de reconciliación, porque actúa dentro del ámbito de la vida, mientras que un crimen que cae dentro del dominio de la ley y de su castigo está en el ámbito de las oposiciones insuperables (...) En el momento en que el criminal siente la destrucción de su propia vida (al sufrir el castigo) o se reconoce (en la mala conciencia) como destruido, comienza el efecto de su destino, y este sentimiento de la vida destruida tiene que transformarse en un anhelo por lo perdido. Lo que se siente como carencia se reconoce como una parte de sí mismo, como aquello que debiera haber estado en él y no está; este hueco no es un no-ser, sino la vida reconocida y sentida como lo que no está.⁹¹

El movimiento que se produce cuando el otro, lo opuesto, es entendido como destino y no como algo completamente externo (que es lo que ocurre en el caso de la ley), constituye lo trágico. El criminal comprende que la transgresión contra el otro en realidad era una transgresión contra sí mismo, frente a la unidad de la vida. “La destrucción de la vida no conduce a un no-ser de ésta, sino a una separación; la

⁹¹ Nohl., pág. 281. (EJ., pág. 323.)

destrucción consiste en que se la transformó en enemiga”.⁹² Por eso, la única ley que se pone en juego con la noción de destino es la ley de la unificación. Aquí es donde, bajo la imagen del destino, se comienza a ver el papel de la futura dialéctica negativa. La negación de la vida no es un mero no ser, sino una negación determinada, el resultado de aquello que se niega. Hegel emplea esta visión trágica del mundo porque todavía no dispone de la precisión conceptual del sistema maduro, como empezará a perfilarse ya en Jena. En todo caso, esa concepción trágica servirá de cañamazo sobre el que se irá tramando el complejo organismo hegeliano. Tanto es así que muchos intérpretes, como Bertrand, consideran que: “En los escritos de juventud un cierto sentido de lo trágico y de destino determina el sentido, la forma y el movimiento de la dialéctica, y, con ello, el desarrollo completo del sistema”⁹³.

Ahora bien, en la sección anterior pudimos ver cómo Hegel pasa de una razón abstracta y una libertad negativa a una razón concreta viviente. Sin embargo, el futuro autor de la *Lógica* no se abandona al misticismo, en una suerte de panteísmo irracional, sino que amplía la noción de razón y la vuelve apta para aprehender la vida. Así, cuando Hegel estudia la religión judía, cree ver que en ella se da una ruptura con la vida por no ser inmanente a los seres vivientes, puesto que la religión se vuelve un objeto externo a los hombres. La vida ha sido destrozada, de modo que ya no hay más que relaciones de amo y esclavo entre los seres. Es verdad que Jesús intentará reconciliar a su pueblo con la vida mediante el amor. Pero Hegel no opondrá ya, como hiciera en Berna, la moralidad kantiana a la legalidad del Antiguo Testamento. La escisión es más radical, puesto que la moralidad no deja de ser obediencia a una ley (o sea a un amo que, en este caso, es uno mismo). La oposición de la moralidad y la legalidad ha servido a Hegel durante su estancia en Berna para oponer el cristianismo al judaísmo. Pero ahora es la misma moralidad kantiana la que reproduce el espíritu del judaísmo. Esto es así porque esta moralidad reposa en la oposición irreductible de lo universal y lo particular, entre la ley y el hombre: es una oposición extraña a la vida. Esta manera de abordar los

⁹² *Ibidem*.

⁹³ P. Bertrand, *Le Sens du tragique et du destin dans la dialectique hégélienne*, Revue de Méthaphysique et de Morale, (1940) 166, citado en: M. R. Acosta, *op. cit.*, pág. 175. Véase también Bremer: “El concepto hegeliano de la tragedia en el sentido de una reconciliación del conflicto, es decir, como superación de la diferencia, deja ver ya el método de su dialéctica.” D. Bremer, *op. cit.*, pág. 241. También Hyppolite sostiene “que es precisamente una cierta concepción de lo trágico lo que se encuentra a la base de la dialéctica hegeliana”. J. Hyppolite, *op. cit.*, pág. 49.

problemas va cobrando una forma lógica en la que toda elección es una exclusión y toda afirmación porta en ella una negación. La positividad del judaísmo y el cristianismo también está presente en la moral de Kant, porque en todos estos casos se fijan oposiciones. La razón aquí funciona como *Verstand*, esto es, como una determinación (*Betimmung*) entre otras, que se aplica desde fuera a lo determinado por ella. La negación del propio destino no deja de ser un destino, la más radical escisión entre la realidad del mundo y de la libertad. Este es el destino de Jesús, quien se aparta de este mundo (de la vida) sin hacer nada para cambiarlo y busca la libertad en otro mundo. En la *Fenomenología del espíritu*, ésta será la caracterización del alma bella.

En *El Espíritu del cristianismo y su destino*, la tragedia pertenece a cada pueblo particular, por lo que el conflicto se presenta como un conflicto que se repite una y otra vez. La historia se presenta como el conjunto de diferentes desarrollos de la tragedia de lo ético, que se resuelve y encuentra su reconciliación una y otra vez a lo largo del tiempo en diferentes pueblos particulares. Al igual que en *Las Euménides*, la reconciliación final es la armonía absoluta en la que la unidad de los dos poderes contrapuestos se da de manera completa y definitiva, a través del reconocimiento de los poderes en contradicción, y del sacrificio del héroe, del individuo (una idea ésta: la del poco valor del individuo -salvo por su sacrificio-, que de alguna manera, conservará Hegel en su trayectoria intelectual).

Todavía aquí Hegel considera que la eticidad, la vida política, es el ámbito en el que se resuelven las contradicciones de manera definitiva, y la tragedia de Esquilo exalta precisamente esta realización de la vida absoluta en la eticidad de un pueblo. Si bien no entraremos en detalle sobre este punto, al menos es preciso mencionar que en *Sobre la manera de tratar científicamente el derecho natural* esta concepción de la tragedia se combina con otro tipo de tragedia. Hegel parece descubrir que, más allá de los conflictos internos de la vida política, aún quedan contradicciones que trascienden lo ético. Estas contradicciones tendrán que trasladarse a otro espacio, más allá de las historicidades particulares: al espacio de la totalidad de la historia. El movimiento de la historia, por su parte, se traslada del interior de lo ético al proceso histórico universal. El movimiento es ahora el del espíritu del mundo. El mundo, la historia en su totalidad, es el escenario donde las contradicciones a las que la filosofía hegeliana se enfrenta deben buscar su reconciliación. Esto determina en Hegel esta comprensión tan particular y

sistemática de toda la realidad humana bajo un solo y mismo sentido: la realización de la filosofía, del pensamiento, en la historia.

Por otra parte, Hyppolite nos dirá que el destino de un pueblo, el destino de los individuos es la revelación de un *pathos* en la historia. El destino es lo que el hombre es, es decir, su propia vida, su propio *pathos*; sólo que ése se le aparece como algo extraño.⁹⁴ Como dice Hegel: el destino es la conciencia de sí mismo pero como de un enemigo.⁹⁵ Por la acción, yo me separo de mí mismo y me encuentro como opuesto a mí mismo. Por eso, en Hegel, la idea de humanidad propia de los ilustrados no tiene lugar en el hombre concreto. La historia es la dialéctica de los pueblos, porque un pueblo es la encarnación concreta, la realización de una singularización del espíritu. Sólo mediante una cierta forma, a través de una cierta finitud, puede el espíritu realizarse en un pueblo particular. Del mismo modo que había para Hegel una positividad que era un residuo muerto, hay otra que es viviente: el elemento finito concreto como el *pathos* de una singularidad histórica, como una totalidad donde el espíritu adopta una figura particular.

El destino no es una fuerza brutal, sino la interioridad que se manifiesta en la exterioridad. Como señala Duque, aquí está prefigurada la célebre máxima hegeliana: la identidad de la identidad y de la diferencia, puesto que la vida del espíritu no puede ser simplemente ni la unión de lo desunido (meta de la razón negativa, dominadora y abstracta) ni una unión consigo misma, desatendiendo a las diferencias, dejándolas a un lado como algo muerto (tal la función de la intuición del alma bella, que pretende fusionarse con la vida sin pasar por el dolor y el desgarramiento de las diferencias). Por el contrario, la vida es la vinculación (*Verbindung*) de la vinculación y de la

⁹⁴ Nohl., pág. 282. (EJ., pág. 324.): “En el destino, sin embargo, el hombre reconoce su propia vida, y su súplica al destino no es la súplica a un Señor, sino una vuelta y un acercamiento a sí mismo.”

⁹⁵ Nohl., pp. 280-281. (EJ., pp. 322-323): “El criminal pensaba habérselas con una vida ajena, pero la que destruyó fue la propia, pues la vida no se diferencia de la vida, ya que la vida descansa en la divinidad unida en sí. Lo que ha destruido ha sido solamente lo que la vida tenía de amistoso: ahora lo ha transformado en enemigo. Así, pues, solamente se ha creado una ley, cuya dominación comienza ahora; esta ley es la unificación –por intermedio del concepto de igualdad- de la vida dañada, aparentemente ajena, y de la vida propia, cuya autonomía se ha perdido ahora. Ahora la vida dañada se alza como un poder enemigo contra el criminal y lo maltrata de la misma manera como él la maltrató. Así, el castigo en cuanto destino es la idéntica reacción al acto del criminal, reacción de un poder que él mismo ha pertrechado, de un enemigo que él ha transformado en tal.”

desvinculación. En este período, Hegel llama todavía religión a esa captación íntima de tragicidad de lo absoluto.⁹⁶

⁹⁶ Cf. F. Duque, *op. cit.*, pág. 361.: “(...) a saber: que sólo puede tornar a sí a través de la identidad de sí mismo en sus *propias* diferencias, si realmente quiere ser Espíritu, y no el intuido Caos-Naturaleza sagrado de los griegos ni el Yavé hebreo de una cosificada reflexión, ni tampoco el Dios-Deber, abismado en sus solitarias profundidades, de la coyunda luterano-kantiana, con su idea de dominio propia de una razón negativa y negadora.”

1.5 VIDA, PODER Y POLÍTICA

Hasta el momento hemos trabajado en la lectura realizada por Hyppolite sobre los escritos de juventud de Hegel. Y para llegar a una mejor comprensión del vínculo entre historia y vida aportamos algunas claves interpretativas sobre la importancia de la tragedia en este período. Como habíamos anunciado al inicio del capítulo, este recorrido tenía por finalidad acercar la noción de positividad en Hegel al concepto de dispositivo en Foucault. Hemos constatado que el concepto de positividad encierra una cuestión filosófica fundamental: el problema de la vida en la historia. Junto a Hyppolite hemos advertido que, lejos de ser un problema pasajero de los escritos del joven filósofo, dicho concepto funciona como el punto de partida que definirá una manera de practicar la filosofía en la que razón e historia tienen lugar como aspectos inseparables.

Si bien Hyppolite pone en evidencia la importancia que tienen la vida y la historia en la propuesta filosófica de Hegel, deja sin atender un aspecto que nos parece capital para conectar la positividad con el dispositivo, a saber: el surgimiento de un poder que se hace cargo de la vida y la neutraliza. La crítica a la religión judía y cristiana tiene por finalidad el establecimiento de una *Volksreligion* que fomente los lazos comunitarios y reconcilie las formas de vida del pueblo con la vida de la comunidad, o sea con sus propios miembros, pero también plantea un interrogante sobre la posibilidad de que ciertas formas de vida paralicen la vida y conviertan la comunidad en un elemento muerto. Aquello que neutraliza la vida de los hombres y el tejido social es el elemento positivo, pero ahora se trata de saber tanto su origen como el modo de su funcionamiento.

En su intento de averiguar de dónde viene lo positivo, Hegel escribe dos largos ensayos en los que investiga el surgimiento y degradación de la religión judía y cristiana. Con estos escritos se introduce directamente en cuestiones religiosas, a pesar de lo cual ello no nos ayuda a comprender cabalmente cuáles son las razones por las que el joven filósofo ha decidido adentrarse en esa problemática. En cambio, otros fragmentos más breves y las cartas a sus amigos, escritas durante la confección de ambos textos, ayudan a comprender mejor la génesis del problema que Hegel está tratando de plantear. En una carta a Schelling el 16 de abril de 1795, el mismo año en que redacta *La positividad de la religión cristiana*, dice lo siguiente:

Religión y política han obrado de *común* acuerdo; aquélla ha enseñado lo que el despotismo quería: el desprecio (*Verachtung*) del género humano y su incapacidad para nada bueno, de ser algo por sí mismo. Con la difusión de las ideas sobre cómo *deben* ser las cosas desaparecerá la indolencia con que la ente pasiva lo toma siempre todo como es. Esta fuerza vivificadora de las ideas, como patria, su constitución, etc., es por ahora limitada, pero levantará los ánimos y éstos llegarán sacrificarse por ellas, mientras que actualmente el espíritu de las Constituciones ha contraído una alianza con el egoísmo individual y en él basa su imperio.⁹⁷

Aquí Hegel explicita un problema ético-político fundamental, puesto que deja entrever cómo la complicidad entre la política y la religión ha dado lugar a una política de opresión de los pueblos y ha promovido el desinterés por la vida pública. Es este retiro de los hombres hacia la vida privada lo que preocupa a Hegel y es asimismo lo que lo conduce a reflexionar sobre el papel de la religión cristiana en la configuración de esa forma de vida desdeñable. En un texto escrito por la misma época, y convencionalmente colocados bajo el rubro de *Fragmentos Republicanos*, expresa su malestar ante la constatación de que: “La multitud ha perdido la virtud pública, yace tirada bajo la opresión, y necesita ahora de otros sostenes, de otros consuelos para resarcirse de una miseria que no puede osar disminuir.”⁹⁸ Su principal interrogante es:

Si hubiera existido un interés activo por el Estado y la patria es difícil que hubiesen podido existir las disputas míseras, insulsas y furiosas entre los obispos de los siglos IV y V, puesto que todo el mundo hubiese preferido un gran interés viviente a las palabras místicas, a las sofisterías y a las fórmulas vacías.⁹⁹

En 1800 Hegel lleva a cabo una nueva introducción de *La positividad de la religión cristiana* que merece nuestra atención por varios motivos. A diferencia de la introducción del período de Berna, caracterizada por una gran ambigüedad, en la de

⁹⁷ J. Hoffmeister (ed.), *Briefe von und an Hegel*, Felix Meiner, Hamburg, 1969, Vol I, 24. (*EJ.*, [modif.] pág. 61.)

⁹⁸ *Nohl.*, pág. 70. (*EJ.*, pág. 39.)

⁹⁹ *Nohl.*, pág. 365. (*EJ.*, pág. 45.) [De todas formas, estos fragmentos corresponden a apuntes de lectura del *Theologisches Journal* II/42. (ed. Hännlein/ Ammon y sobre todo H.E.G. Paulus, con el cual colaborará pocos años después en la edición de las obras de Spinoza).]

Frankfurt establece con mayor precisión el estado del problema y la finalidad de su búsqueda. En primer término, desestima el tipo de acercamiento llevado a cabo por los filósofos ilustrados, lo cual podría leerse también como una autocrítica a la primera versión de *La positividad*. Lo primero que desdeña es el intento de abordar el problema de la religión en un solo bloque:

Bajo el signo de la cruz, los españoles asesinaron generaciones enteras en América, y los ingleses celebraron con cantos de acción de gracias la devastación de la India. En su seno llegaron a florecer los productos más bellos de las artes plásticas y de él surgió el alto edificio de las ciencias. Sin embargo, en su honor, también se condenaron todas las bellas artes y se descartó el desarrollo de la ciencia como una impiedad. El árbol de la cruz creció, echó raíces y trajo frutos bajo todos los climas. Los pueblos vincularon con él todas las alegrías de la vida, y fue él también el que alimentó y justificó las postraciones más miserables.¹⁰⁰

La razón de esto, según el joven filósofo, es que la religión cristiana ha dado lugar a las convicciones éticas y a las costumbres más ricas, pero también más miserables, como para juzgarla de un modo unívoco. En segundo lugar, es importante señalar que el principal inconveniente es que, según Hegel, los *Aufklärer* practicarían aquello mismo que en teoría desdeñaban, esto es: por un lado dicían rechazar la religión positiva por ser algo que impuesto desde fuera a la naturaleza humana, pero por otro concebían a la naturaleza humana como marco neutral desde el que enjuiciar todas las épocas. Hegel desestima este modo de proceder porque “no muestra las modificaciones que ha sufrido la naturaleza [humana] a lo largo de los siglos”¹⁰¹. El problema surge cuando se estudia el problema de la religión “sin establecer sus vínculos con las actitudes éticas y con los caracteres de los pueblos”¹⁰². Así, el supuesto suelo firme de “la existencia de una naturaleza humana en estado puro”¹⁰³, no es sino otro dogma en el que se apoyan los ataques de los ilustrados. Para Hegel, esa naturaleza se modifica a sí

¹⁰⁰ Nohl., pág. 140. (*EJ.*, pág. 420.)

¹⁰¹ Nohl., pág. 144. (*EJ.*, pág. 424.)

¹⁰² Nohl., pág. 140. (*EJ.*, pág. 420.): “El concepto de naturaleza humana admite modificaciones infinitas. No es necesario recurrir (en calidad de expediente provisorio) a la experiencia para poder afirmar que son necesarias las modificaciones, que la naturaleza humana no existió nunca en estado puro.”

¹⁰³ *Ibidem.*

misma: “Los conceptos generales sobre la naturaleza humana son demasiado vacíos para poder servir a las necesidades particulares y necesariamente múltiples de la religiosidad.”¹⁰⁴ Lo que se vislumbra a través de la crítica de Hegel hacia la concepción formal de la naturaleza humana es, por un lado, la arrogancia del discurso de la Ilustración que, al considerar que el “dogmatismo es un remanente de siglos oscuros”, algo “insostenible en épocas ilustradas”¹⁰⁵, el pasado, la historia misma, queda reducida a una sucesión de errores, propia de épocas sombrías; y por otro, la constatación de que existe una *diferencia* entre las necesidades antiguas y las actuales. La naturaleza humana se constituye en la historia y de lo que se trata es de comprender cuál es la forma actual que ha adoptado, puesto que “sola y primeramente al despertarse un ánimo distinto,¹⁰⁶ sólo cuando aquella [naturaleza] adquiere un sentimiento de sí misma y, con ello, exige libertad para sí (...) sólo entonces puede mostrarse la religión habida hasta ahora como una religión positiva.”¹⁰⁷ En tercer lugar, es un problema *actual* el que anima a Hegel a llevar a cabo sus investigaciones. Y ello hasta el punto de que este fragmentario “nuevo comienzo” de *La Positividad de la religión cristiana* empieza con estas palabras: “El concepto de positividad de una religión ha surgido y tomado importancia sola y primeramente en estos nuevos tiempos”¹⁰⁸

De modo que aquello que la época necesitaría escuchar sería más bien el que se probara lo contrario de esa aplicación (*Anwendung*) ilustrada (*Aufklärenden*) de conceptos generales. Se sobreentiende que el modo de probar lo contrario no podría ser llevado a cabo con los principios y con los métodos que la cultura de su época ofrecía al dogmatismo de viejo cuño, sino a partir de lo que *ahora* reconocemos como aquello que la naturaleza humana necesita.¹⁰⁹

Al cuestionar el modo de proceder ilustrado, Hegel está abriendo un camino propio. La actualidad en la que él vive exige una interrogación constante, que desdeña

¹⁰⁴ Nohl., pág. 141. (*EJ.*, pág. 421.)

¹⁰⁵ Nohl., pág. 143. (*EJ.*, pág. 423.)

¹⁰⁶ Aquí, el término empleado es *Mut*, entendido como el “valor y coraje” para hacer cosas nuevas en el sentido del *thymós* girego, lo cual, por cierto, conecta directamente con la filosofía nietzscheana.

¹⁰⁷ Nohl., pág. 141. (*EJ.*, [Trad. Modif.] pág. 421.)

¹⁰⁸ Nohl., pág. 139. (*EJ.*, [Trad. Modif.] pág. 419.)

¹⁰⁹ Nohl., pág. 143. (*EJ.*, [Trad. Modif.]pág. 423)

ese proceder que pretende juzgar a todos los tiempos desde la “razón” de su propia época, disfrazando el pasado mediante un manto de oscuridad. Por cierto, esta nueva actitud no supone sin embargo un mero historicismo. Es perfectamente compatible el que una nueva cosmovisión exija considerar las viejas creencias como “positivas” (y en este sentido, sí cabe considerar esa posición como una cierta “condena” del pasado) con el hecho de que sin arrogarse la razón absoluta (como harían los ilustrados), se entienda que la nueva época haya surgido de la antigua, y como reacción a ella. Un proceder en el que cabe vislumbrar ya, aunque oscuramente, el método hegeliano de retroducción (a saber: el desarrollo dialéctico de algo engendra su propia contradicción, y su negación determinada, de modo que ese origen queda lógicamente fundamentado por el resultado surgido de él). Y es que una época que vive de la negación abstracta de su pasado no hace más que reproducir el dogma que cree combatir. Y lo que la época ilustrada parece no estar dispuesta a reconocer es que ese manto de oscuridad vive dentro de ella. Como nos dirá muchos años después el Hegel maduro: “Luz pura y tinieblas puras son dos vacuidades, que son lo mismo.” Una época que se encuentra a gusto consigo misma por creer en la autosuficiencia de su existencia no es más que una vía muerta para el pensamiento. “Sola y primeramente en la luz determinada –y la luz viene a ser determinada por las tinieblas-, o sea en la luz enturbiada, así como sola y primeramente en las tinieblas determinadas- y las tinieblas vienen a ser determinadas por la luz-, o sea en las tinieblas aclaradas, puede diferenciarse algo, porque sola y primeramente la luz enturbiada y las tinieblas aclaradas tienen la diferencia en ellas mismas”.¹¹⁰ La Ilustración sería una luz enturbiada que, sin embargo, se tiene a sí misma por limpia y pura, cuando en verdad guarda dentro de sí el pasado del que presume estar liberada. Y parte de la tarea de Hegel consistirá en dilucidar cómo esas tinieblas habitan dentro de ella y permiten por contraste su luminosidad: “luz que oscurece, oscuridad que ilumina, sin que luz y oscuridad dejen de desbordarse incesantemente la una sobre la otra”.

No se trata, por tanto, de desdeñar el pasado, sino de pensar cómo la historia ha dado lugar a eso que somos. La presencia de la positividad no se refiere al contenido de nuestras acciones sino más bien a la manera en que nos relacionamos con nuestra

¹¹⁰ G. W. Hegel, *Wissenschaft der Logik (= WdL). Erster Band. Die objektive Logik*, en: F. Hogemann und W. Jaeschke (eds.), *Gesammelte Werke*, Band 11, Felix Meiner, Hamburg, 1978, 50 (Trad. esp.: F. Duque, Madrid, Abada, 2011, pág. 232.)

historia. Para Hegel, lo positivo surge cuando algo contingente se presenta como necesario y orienta violentamente un modo de sentir, pensar y actuar.¹¹¹ Los sentimientos se inducen por medios mecánicos y violentos y propician acciones que se cumplen por obediencia, porque son ordenadas por otro.

Ahora bien, uno de los aspectos más originales del planteamiento de Hegel es que esta violencia no se produce sobre el cuerpo, sino sobre las acciones de los hombres. Al renunciarse a “los actos de uno mismo- a la voluntad propia, se somete por completo a las reglas dadas igual que una máquina, se priva de la reflexión en la acción y en la omisión, en el hablar y el callarse, amodorrándose en cambio en el letargo – temporal o vitalicio- de algún sentimiento”.¹¹² El término que emplea Hegel para definir el tipo de mecanismo a través del cual se ejerce la violencia es *Anstalt*. Esta palabra apunta a una dimensión estática y a otra dinámica. En el primer caso hace alusión a una *forma de organización* y suele emplearse para referirse a una institución. En el segundo caso, alude a una *forma de actuación* de carácter procedimental. La importancia de resaltar ambos aspectos de la palabra es que apela tanto a un estado de cosas como a una manera de actuar. Cuando Hegel dice que la positividad se caracteriza por la implementación de *gewaltsame Anstalten*, podríamos entender esto como la aplicación de *disposiciones violentas*, resaltando así la dimensión dinámica, pero también como *dispositivos violentos* (en el sentido de “instituciones”), con lo cual se resaltaría la dimensión estática.

Asimismo, habría que precisar otro matiz que añade Hegel cuando estudia las particularidades de la positividad en la religión judía y la cristiana, puesto que descubre que hay entre ellas una diferencia fundamental. La primera “creía haber cumplido con la divinidad al ejecutar sus ceremonias”, esto es, sometiendo sus acciones a los dictámenes de la ley. La segunda, en cambio, no solo está interesada en que la acción se cumpla, sino que también se preocupa por la disposición moral de aquel que lleva a cabo la acción, puesto que “en la regla de salvación está determinada de antemano no sólo la secuencia de los conocimientos, que necesariamente deberá adquirir, y que son posibles en sí, sino también la secuencia de los diferentes estados de ánimo que se deberán

¹¹¹ Nohl., pág. 145. (EJ., pág. 425.): “La contingencia de la que nacería una necesidad; aquello efímero que se supone fue el fundamento tanto de su conciencia de lo eterno como de su relación con ello en el sentir, pensar y actuar, se llama comúnmente *autoridad*.”

¹¹² Nohl., pág. 141. (EJ., pág. 421.)

desarrollar”.¹¹³ Para Hegel, el cristianismo lleva a su culminación el poder de lo positivo que había comenzado con la religión judía, debido a que no se limita a la legalidad de las acciones, sino que intenta producir el sentimiento que da lugar a la acción al haber fijado “también las leyes según las cuales debemos pensar, sentir y querer.”¹¹⁴ En este sentido, la positividad no es solamente un poder *sobre* la vida, esto es, un poder de carácter meramente jurídico, sino también un poder *dentro de* la vida de los hombres, un poder que produce y normaliza aquello que los hombres deben sentir y pensar. “Si la vida común de los hombres no brinda a éstos los sentimientos que tendrían que venir a darse en la naturaleza, surge entonces la necesidad de dispositivos violentos (*gewaltsame Anstalten*) para producirlos (que, por supuesto, siempre llevan en sí alguna marca de esta violencia)”.¹¹⁵

La positividad es una forma de organización cuyo poder radica en ejercer una fuerza que determina lo que pensamos, sentimos y hacemos. Si la positividad no es el contenido, sino la forma de conducirse y ser conducidos, el elemento positivo no se reduce entonces a las prácticas religiosas. Por el contrario, puede ser extendido a diferentes formas de organización y prácticas políticas. Hegel ha abierto una vía de denuncia, al ver a la positividad como un dispositivo violento que incide *en* las acciones de los hombres y configura una forma de vida en la que la “vida lucha contra la vida”¹¹⁶ y pareciese que “la muerte vence sobre la vida”.¹¹⁷ El filósofo pone así de relieve un problema en el que el pensamiento político contemporáneo sigue encontrándose inmerso. De pronto, el immaculado manto del optimismo ilustrado se convirtió en un sudario lleno de agujeros que deja traslucir la lucha prolongada de las sombras latentes, cuyas tensiones determinaban el drapeado superficial del manto y, con ello, el auténtico meollo de la modernidad: el conflicto irresuelto entre la vida y la muerte. Los herederos directos de la Ilustración habían asumido sin reparos el triunfo irrevocable de la vida sobre la muerte, sin percibir que en la enunciación de ese mismo triunfo estaban haciendo entrar a la vida misma en la historia y la política. La vida se convertía en

¹¹³ Nohl., pp. 208-209. (*EJ.*, pp. 131-132.)

¹¹⁴ Nohl., pág.208. (*EJ.*, pág. 131.)

¹¹⁵ Nohl., pág. 141. (*EJ.*, pág. 421.)

¹¹⁶ Se trata de una recensión (1801) de la trilogía sobre *Wallenstein*, de Schiller, situada incorrectamente por H. Glockner en el período berlinés: *Schriften aus der Berliner Zeit*. en: H. Glockner (ed.), *Sämtliche Werke* (1927-1930). Reimpr.: *Jubiläumsausgabe*, Stuttgart, F. Frommann, 1955, XX, 458.

¹¹⁷ *Ibidem*.

objeto de poder a través de su politización. Y las *Anstalten* de las que hablara Hegel en sus escritos sobre la religión fueron abriéndose camino bajo la forma de un poder laico, con el derecho público en materia de sanidad y seguridad como sus principales instrumentos. La vida de los hombres se convirtió, pues, en un problema de gestión. La vida como objeto diseñado desde un paradigma cuyo objetivo era inmunizar a la sociedad contra sí misma, con la coartada de evitar el peligro biológico de la autodestrucción. El resultado: el surgimiento de un poder que, para conservar la vida y prevenir la muerte, debe neutralizar lo impredecible y regular biológicamente los términos en que la vida debe ser vivida. La amenaza del peligro biológico triunfa sobre otras formas de vida y fomenta el sacrificio de anular la vida para conservarla. Una *bio-política* parece vencer sobre la política y la muerte parece triunfar sobre la vida. Como diría Hegel, al diferenciar el *Trauerspiel* moderno y la tragedia griega: ¡Esto no es trágico, sino espantoso!

2. DERIVAS DE LA BIOPOLÍTICA

2.1 EL DISPOSITIVO EN LA HISTORIA

En la Universidad de la Plata (Argentina) Giorgio Agamben ofreció una conferencia titulada: *¿Qué es un dispositivo?* Comienza afirmando que, por constituir las cuestiones terminológicas el momento poético del pensamiento, su objetivo será elaborar una noción adecuada a la expresión “dispositivo”. A ese respecto, reconoce su deuda con Foucault, subrayando el carácter decisivo del dispositivo en el filósofo francés. A continuación se pregunta dónde ha encontrado Foucault este término, y a modo de respuesta aventura la hipótesis de que probablemente se deba a influencia de Hyppolite. Hipótesis que –como se vio anteriormente- nosotros también sostenemos, aunque con algunas matizaciones. Con objeto de establecer este nexo, Agamben lleva a cabo una indagación terminológica en los escritos foucaultianos, descubriendo así que el término *dispositiv* viene a reemplazar al término *positivité*. A través de este hallazgo elabora la ya citada conjetura sobre la influencia de Hyppolite y, más precisamente, por la lectura que éste lleva a cabo de la noción de positividad en el joven Hegel. Sin embargo, a nuestro juicio, Agamben comete el error de creer que existe cierta familiaridad entre la noción de positividad en Hegel y la noción de positividad en Foucault.

Foucault utiliza por primera vez el término “positividad” en *La arqueología del saber*. Pero el uso que allí da a ese concepto está muy alejado del problema político al que aludía Hegel. La positividad es aquí un concepto técnico que Foucault usa para referirse al ámbito de la historia de los saberes. Es una cuestión epistemológica y no ético-política la que pivota alrededor de los saberes positivos. El término es empleado para referirse al análisis discursivo de los saberes desde un punto de vista arqueológico y tiene por finalidad distanciarse del modo tradicional en que la historia de la ciencia ha configurado los relatos del saber. Así, determinar la positividad de un saber no consiste en referir los discursos a la totalidad de la significación ni a la interioridad de un sujeto, sino a la dispersión y la exterioridad. Tampoco consiste en determinar un origen o una finalidad, sino en la exposición de las formas específicas de acumulación discursiva. La positividad de un saber es el régimen discursivo al que éste pertenece, las

condiciones de ejercicio de la función enunciativa.¹¹⁸ Esta consideración general del término positividad permite hacernos una idea de la distancia que hay con el término positividad presente en los escritos de Hegel. Por eso, y a pesar de los esfuerzos de Agamben, creemos que el vínculo tiene que darse de otra manera. Lo que haremos será más bien ofrecer la hipótesis inversa a la del filósofo italiano, a saber: no sería tanto el concepto de positividad presente en los textos de Foucault el que funciona como nexo entre su noción de dispositivo y el elemento positivo en Hegel, sino que es el término de positividad en Hegel el que implica una idea de dispositivo. El término de dispositivo en Foucault puede ser pensado en conexión directa con la positividad de Hegel, sin tener que pasar por el problema de la positividad del saber.

El aspecto original de la noción de positividad explorada por Hegel hacía ver, en primera instancia, cómo el elemento histórico, con toda su carga de reglas, rituales e instituciones, era impuesto a los individuos por un poder externo, que luego se interiorizaba en los sistemas de creencias y sentimientos. Agamben dice: “Foucault toma prestado este término, que se convertirá más tarde en ‘dispositivo’”.¹¹⁹ En realidad, ni Foucault toma prestado el término, ni luego será convertido éste en la noción de dispositivo. Por el contrario, no es el término sino el problema planteado por Hegel el que heredará Foucault, a través de Hyppolite. El problema decisivo es la relación entre los individuos como seres vivientes y el elemento histórico, entendiendo con este término el conjunto de las instituciones, de los procesos de subjetivación y de las reglas en que se concretan las relaciones de poder. El objetivo último de Foucault, sin embargo, no es, como en Hegel, el de reconciliar los dos elementos, ni tampoco el de enfatizar el conflicto entre ellos. Se trata más bien de investigar los modos concretos en que los dispositivos actúan en las relaciones, en los mecanismos y en los “juegos” del poder. Volviendo a Agamben, lo que éste se pregunta es: “¿En qué estrategia de praxis o pensamiento, en qué contexto histórico se originó el término moderno (dispositivo)?”.¹²⁰

¹¹⁸ Cf. G. Agamben, *op. cit.*, pp. 5-7.

¹¹⁹ *Op. cit.*, pág. 11.: “Foucault, prendendo in prestito questo termine (che diventerà piú tardi ‘dispositivo’)”.

¹²⁰ *Op. cit.*, pág. 15.: “in quale strategia di prassi o di pensiero, in quale contesto storico il termine moderno ha avuto origin?”

Para tratar de responder a esta pregunta, Agamben retoma la investigación llevada a cabo en su libro *El reino y la gloria*, donde se propone establecer una genealogía de la teología económica, en los términos de una *oikonomía* trinitaria. A grandes rasgos, Agamben considera que la clave para encontrar el origen del término “dispositivo” estaría en los primeros dos siglos de la historia de la iglesia cristiana. A partir de la función decisiva de la *oikonomía* en la teología cristiana, ese término se habría ido luego especializando –según Agamben– para significar, en particular, dentro de la temática de la encarnación del Hijo, la economía de la redención y la salvación. De este modo, los teólogos se habrían ido acostumbrando poco a poco a distinguir entre un “discurso –o lógos– de la teología” y un “lógos” de la economía. Y así, la *oikonomía* se habría convertido¹²¹ en uno de los dispositivos centrales del dogma trinitario de la fe cristiana. Por cierto, fueron los Padres de la Iglesia latina quienes tradujeron el término como *dispositio*. Por ello, Agamben propone la hipótesis de que el término latino *dispositio*, del cual derivaría según él nuestro “dispositivo”, viene a asumir en sí toda la compleja esfera semántica de la *oikonomía* teológica.¹²² Hasta aquí, uno podría preguntarse por la plausibilidad de su interpretación, pero lo que nos resulta más problemático es que, para Agamben: “los dispositivos de los que habla Foucault están conectados, de algún modo, con esta herencia teológica”.¹²³ Agamben no explicita los detalles de esta conexión, ni tampoco hace ver el modo en que está presente en los textos de Foucault esta supuesta herencia teológica. Es verdad que Foucault empleará en el Curso del *Collège de France* de 1977-78 el término *oikonomía*, pero lo hará en un sentido algo distinto al empleado por Agamben. Foucault evoca allí el término griego *oikonomia psychón* para indicar el doble papel, pasivo y activo, de la conducta de los hombres en sus relaciones ético-políticas.¹²⁴

¹²¹ El término pasó después al ámbito jurídico, como muestra la obra de Johannes Ramus: *Oikonomia sev Dispositio regularum vtrivsqve Iuris in locos comunes*. Colonia 1576.

¹²² Cf., *op. cit.*, pp. 15-20. Como se aprecia por el ejemplo de la nota anterior, parece más probable que, en todo caso, Foucault conociese esa *traslación de significado* a partir de textos jurídicos del comienzo de la época moderna, cuya *epistème* investigara con tanto cuidado.

¹²³ *Op. cit.*, pág. 18.: “i dispositivi di cui parla Foucault sono in qualche modo connessi con questa eredità teologica”.

¹²⁴ Cf. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, París Gallimard, 2004, pp. 196-197. (Trad. esp. : Buenos Aires, FCE, 2006, pp. 223-224.) Bien es verdad que Foucault remite el término a la actividad pastoral, según consta en San Gregorio Nacianceno, Padre de la Iglesia Griega.

Al igual que en Hegel, el dispositivo foucaultiano es un concepto empleado para dar cuenta de un problema histórico-político fundamental. Agamben es receptivo a la familiaridad existente entre la noción de positividad en los escritos del joven Hegel y el concepto de dispositivo.¹²⁵ Pero se detiene allí y prefiere introducir el concepto de dispositivo en un registro totalmente diferente, vinculado con la pervivencia de un resto teológico medieval ínsito en la idea misma de dispositivo. Ahora bien, la dilucidación de este punto nos obligaría a indagar la distancia existente entre Foucault y Agamben, que pasa muchas veces desapercibida por la afinidad y continuidad de los problemas filosóficos, alejándonos así del objetivo de esta investigación. Por ello me limito a dejar constancia aquí de esa disparidad (p.e.: habría que matizar en dónde radican estas diferencias, y si se trata simplemente del reflejo de inquietudes históricas distintas, o de una cuestión de método).

En una entrevista concedida en 1977, Foucault ofrece una descripción detallada del concepto de dispositivo, distinguiendo al efecto tres niveles de problematización. En primer lugar, el dispositivo es la *red* que puede establecerse entre diferentes elementos. Bajo ese nombre se establece una vinculación de elementos decididamente heterogéneos, esto es, elementos del dispositivo que pertenecen tanto a lo dicho como a lo no-dicho, entre lo discursivo y lo no discursivo. En segundo lugar, el dispositivo es la *naturaleza* del vínculo que puede existir entre esos elementos. Así pues, ese discurso puede aparecer bien como programa de una institución, bien como un elemento que permite justificar u ocultar una práctica, darle acceso a un campo nuevo de racionalidad. Resumiendo, entre esos elementos, discursivos o no, existe un juego de cambios de posición, de modificaciones de funciones que pueden ser muy diferentes. En tercer lugar, por dispositivo entiende una *disposición* a actuar de determinada manera: aquella que, en un momento histórico dado, tuvo como función capital la de dar la respuesta adecuada a una situación de emergencia.

La explicitación de estos tres niveles de problematización es importante, porque nos permite observar el doble empleo del término dispositivo, el cual denota tanto un instrumento como una disposición a actuar de determinada manera, en referencia a instituciones, disposiciones, discursos, procedimientos, reglamentos, artefactos o formas de subjetividad. Lo que queda claro es que un dispositivo no se reduce exclusivamente a

¹²⁵ Cf. G. Agamben, *op. cit.*, pp. 10-13.

prácticas discursivas (esto sería quedarnos en el nivel de la *episteme* foucaultiana) sino que se extiende también a prácticas no-discursivas, y que la relación, asociación, interrelación o articulación entre éstas resulta un requisito imprescindible. Los discursos se vuelven prácticas cuando se los apropian los individuos a lo largo de su vida, a través de los dispositivos, lo cual da lugar a la producción de formas de subjetividad; los dispositivos constituirían a los sujetos, inscribiendo en ellos un modo y una forma de vivir. Lo que inscriben en el cuerpo es un conjunto de praxis, saberes, instituciones, cuyo objetivo consiste en administrar, gobernar, controlar, orientar, dar un sentido que se supone útil a los comportamientos, gestos y pensamientos de los individuos. Uno de los equívocos más generalizados que existen con relación al uso que Foucault le asigna al término “dispositivo” es el de creer que opera como sinónimo del término “institución”. Si bien es cierto que el término dispositivo significa institución, tal y como lo desarrollamos en la sección dedicada a Hegel, también es cierto que Foucault amplía el uso de la expresión hacia ámbitos no institucionales. A partir de una lectura atenta de los textos se deduce claramente que aquello que define a los dispositivos es la relación o red de saber/poder en la que éstos se inscriben. Pero esa red se “objetiva” en instituciones. No es algo meramente subjetivo o interior.

Un dispositivo es una relación entre distintos componentes o elementos institucionales, pero también incluye los discursos, instalaciones, decisiones, leyes, medidas administrativas, así como los enunciados científicos, filosóficos y morales que circulan dentro de dicha relación; Foucault aclara que el dispositivo es una red que se establece entre estos elementos. Un dispositivo no es algo abstracto, sino que en tanto red de relaciones existe situado históricamente y su emergencia siempre responde a un acontecimiento que lo hace aparecer, de modo que para hacer inteligible un dispositivo resulta necesario establecer sus condiciones de aparición, en tanto que modifica un campo previo de relaciones de poder.

En *La verdad y las formas jurídicas*¹²⁶, Foucault ejemplifica lo que quiere significar con el término dispositivo al plantear el problema de deducir a qué institución puede hacer referencia un reglamento fechado a principios del siglo XIX: algo bien difícil de interpretar, ya que a veces parece que se refiere a una fábrica (donde se

¹²⁶ Cf. M. Foucault, “La vérité et les formes juridiques”, en: M. Foucault, *Dits et écrits. Vol II*, 538-623. (Trad. Esp.: Barcelona, Gedisa, 1980.)

producen cosas), un convento (en el que hay que rezar, si se quiere estar allí), un asilo de mujeres (en el cual solamente son admitidas las mujeres), una prisión (en donde hay que permanecer encerrado), un cuartel (donde hay un orden jerárquico), etc. La respuesta es desconcertante para la mentalidad actual: se trataba de una institución efectivamente existente y muy habitual en Francia e Inglaterra: una fábrica en la que trabajaban exclusivamente mujeres. Este caso, centrado en el análisis de una institución, nos permite comprender que el dispositivo analizado está situado históricamente y viene establecido a partir de una serie de prácticas que tienen lugar en un espacio determinado.

De igual modo, en *La Historia de la locura en la época clásica*¹²⁷, Foucault analiza el “Gran Encierro” del siglo XVIII con la creación del Hospital General de París y la proliferación de las *workhouses*, en las que se encerraba en un mismo espacio a locos, indigentes, desocupados, libertinos, enfermos y delincuentes, para luego mostrar cómo en el siglo XVIII, al determinarse que cada categoría de anormalidad debía ser aislada de las demás, se produce una proliferación de instituciones de encierro, a través de las cuales se van configurando –de forma especializada– los diferentes dispositivos que se corresponden con cada caso. Por otra parte, en el curso del *Collège de France: Los anormales*¹²⁸, dictado por Foucault en 1975, se nos presenta otra forma de describir y analizar el dispositivo. Tenemos por un lado la institución “médico-psiquiátrica”, y por el otro la judicial. Lo que las convierte en dispositivos es el vínculo que las une a través de la práctica de la “pericia médico-legal”, que emplea argumentos jurídicos para justificar prácticas médicas y aduce razones médicas para legitimar prácticas jurídicas. La pericia médico-legal hace que exista una red de saber/poder que afecta a instituciones que, en últimas, las liga a dispositivo. A la vez, dado que esa red dispone de acciones específicas para lograr un objetivo político, se deduce que lo que está en juego en esta relación es un poder que dispone y necesita de un orden determinado para funcionar, así como de un conjunto de saberes que describen, explican, legitiman, aseguran o respaldan la autoridad de ese poder, a fin de que éste funcione de una manera concreta. Se trata, entonces, de una red de relaciones en la que

¹²⁷ Cf. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 1972. (Trad. esp.: Madrid, FCE, 1985.)

¹²⁸ Cf. M. Foucault, *Les anormaux*, París, Gallimard, 1999. (Trad. esp. : Madrid, Akal, 2001.)

está implicada una forma determinada de ejercicio del poder y de configuración del saber, todo lo cual ocasiona efectos de verdad y realidad.¹²⁹

De este modo, el dispositivo no es simplemente una red entre instituciones ni tampoco meramente las formas en que internamente se organizan los distintos componentes (discursivos y no discursivos) de una institución cualquiera. Para funcionar como dispositivo, la institución ha de dejar de ser algo autónomo, viene integrada en cambio en una red cuyos hilos son prácticas discursivas y no-discursivas que, por su parte, reconfiguran la naturaleza de las instituciones a ellas asociadas. Analizar un dispositivo consistiría entonces en descubrir esas prácticas, siempre singulares, que siempre son singulares, porque su emergencia siempre responde a un acontecimiento históricamente dado. Un dispositivo sería entonces un complejo haz de relaciones entre instituciones, sistemas de normas, formas de comportamiento, procesos económicos, sociales, técnicos y tipos de clasificación de sujetos, objetos y relaciones entre éstos, un juego de relaciones discursivas y no-discursivas, de regularidades que rigen una dispersión cuyo soporte son prácticas. Por eso, no es exacto decir que los dispositivos “capturan” individuos en su red. Más bien producen sujetos, que, como tales, quedan sujetos a determinados efectos de saber/poder. Así entendido, el concepto de dispositivo viene a resolver uno de los principales cuestionamientos que se le hicieron a Foucault luego de la publicación de su *Arqueología del saber*, y que Habermas resumió en los siguientes interrogantes: “¿Cómo se relacionan los discursos con las prácticas? ¿Es el discurso el que rige las prácticas o es a la inversa? ¿Cómo debería pensarse la relación discurso-práctica? ¿Cómo una causalidad circular? ¿Base-superestructura? ¿Interacción entre estructura y acontecimiento?”

El dispositivo es el espacio de saber/poder donde se procesan tanto las prácticas discursivas como no-discursivas. No hay circularidad, ni interacción, ni mucho menos

¹²⁹ J.M Navarro Cordón, *op. cit.*, pág. 53-54.: “¿acaso no plantea Foucault, en los esfuerzos por «pensar de nuevo» y en aquello que a esta tarea encamina, a saber, «la historia de las relaciones (*des rapports*) que el pensamiento mantiene con la verdad», una verdad, que ni se entiende como, ni tiene que ver con, «lo que puede haber de verdadero en los conocimientos», y menos aún, la referida a la esencia del hombre: «hay que desconfiar de esta voluntad de esencialidad», ¿acaso no plantea como exigencia previa «desembarazarnos de estos grandes temas del sujeto de conocimiento, al mismo tiempo originario y absoluto», como lugar donde «podía hacer eclosión la verdad»? ¿Y acaso no plantea igualmente, sólo que en una mayor radicalidad, frente a «la verdad» (por ejemplo, «una verdad ideal como ley del discurso y una racionalidad inmanente como principio de su desarrollo, acompañando también una ética del conocimiento que no promete la verdad más que al deseo de la verdad misma y al solo poder de pensarla»), la exigencia de «poner en duda nuestra voluntad de verdad?»”

una relación “base-superestructura”, ya que las formaciones discursivas producen los objetos de los que hablan (dominio de la arqueología del saber), en tanto que los regímenes de enunciación organizan las posibilidades de la experiencia (genealogía del poder) de acuerdo a unas condiciones de posibilidad que se define en la historicidad (*a priori histórico*) del acontecimiento. No es que saber y poder sean la misma cosa o dos cosas distintas, exteriores la una a la otra, sino que ambos son elementos *constituyentes* de prácticas sociales cuya relación debe ser explicada en su especificidad. El dispositivo asigna un sujeto a un discurso determinado para garantizar la veracidad, prestigio y autoridad de aquél, invistiéndolo de unos derechos adquiridos por competencia, saber, trayectoria, etc. Se trata del análisis que Foucault realiza en el *Nacimiento de la clínica*¹³⁰ del caso médico respecto del discurso clínico, cuya validez es avalada por los ámbitos institucionales que lo constituyen como tal, y en los que sus prácticas son validadas como verdaderas, funcionando como producción de efectos de saber-poder que constituyen, al mismo tiempo, al sujeto enfermo al que se atiende. De igual modo habría que analizar el funcionamiento de la relación maestro-alumno en la escuela, patrón-obrero en la fábrica, etc. Y siguiendo el ejemplo de la “pericia médico-legal”, habría que examinar también las múltiples formas en que se constituye la red entre escuela, fábrica, hospital, etc.

Ahora bien, Foucault, tras haberse dedicado a estudiar el problema del poder fundado en un modelo jurídico, pasará a ocuparse del análisis de los dispositivos concretos a través de los cuales el poder penetra en los cuerpos mismos de los súbditos y gobierna sus formas de vida. Foucault cuestiona así el primado tradicional del empleo de modelos jurídicos en la teoría del poder, poniendo en primer plano las múltiples disciplinas y las técnicas políticas a través de las cuales el Estado integra en su interior el cuidado de la vida de los individuos. Es el análisis de las prácticas discursivas y no discursivas lo que permite a Foucault hacer inteligible la noción de dispositivo como poder sobre la vida de los hombres. En cambio Agamben, aunque se reconozca deudor de Foucault, procede de un modo muy distinto.

Es verdad que Agamben se inscribe en la línea genealógica propiciada por Foucault, pero toma distancia de ella. A partir del problema de los dispositivos,

¹³⁰ Véase M. Foucault, *Naissance de la clinique*, París, P.U.F, 2000. (Trad. esp.: Madrid, Siglo XXI, 1977.)

construye una gradación etimológica que lo conduce hasta el pensamiento medieval, donde sitúa el *origen* histórico de la noción de dispositivo. A mi juicio, este procedimiento, habitual en Agamben, deposita una confianza excesiva en las deducciones etimológicas, de las cuales extrae un esquema causal en el que las singularidades históricas se esfuman. Como dice Laclau: “Al leerlo, uno a menudo siente que muy rápidamente pasa de establecer la *genealogía* de un término, concepto o institución, a determinar su funcionamiento real en un contexto contemporáneo, que, en cierto sentido, el *origen* posee una prioridad secreta determinante sobre lo que se desprende del mismo”.¹³¹

Es así como el problema de la economía divina se convierte para Agamben en la figura lógica privilegiada para comprender hoy el funcionamiento del dispositivo. Pues, en vez de indagar arqueológicamente en las prácticas no discursivas que dieron lugar a distintas formas de existencias, se centra en una filología histórica en la que su mayor preocupación es la posibilidad de traducir unos términos a otros y llegar así al *origen* mismo del concepto de dispositivo. Establece un hilo interno entre la *oikonomía* de Aristóteles, el problema de la economía divina en los primeros dos siglos del cristianismo y la existencia actual de dispositivos coercitivos en las sociedades actuales. Es la suposición semántica de que términos diferentes remiten a “lo mismo” lo que le permite a Agamben moverse a lo largo de la historia, sin concretar períodos ni – justamente- “dispositivos”. Véase sino el siguiente texto.

Por cierto, mis investigaciones, como las de Foucault, tienen un carácter arqueológico, y los fenómenos de los que se ocupan se desarrollan en el tiempo e implican por lo tanto una atención a los documentos y a la diacronía que no puede dejar de seguir leyes de la filología histórica. Pero la *arché* que éstas alcanzan –y esto vale, quizá, para toda investigación histórica- no es un origen presupuesto en el tiempo, sino que, al situarse en el cruce de diacronía y sincronía, vuelve inteligible no menos el presente del investigador que el pasado de su objeto. En este sentido, la arqueología es siempre una paradigmología (...) una ontología paradigmática.¹³²

¹³¹ E. Laclau, “¿Vida nuda o indeterminación social?”, en: E. Laclau, *Debates y combates*, Buenos Aires, FCE, 2008, pág. 107.

¹³² G. Agamben, *Signatura rerum. Sobre el método*, Barcelona, Anagrama, 2010, pp. 41-42.

Si el proceder de Agamben tuviese el carácter genealógico-arqueológico que dice compartir con Foucault, debería llevar a cabo un microanálisis sobre las prácticas discursivas y no discursivas que dieron existencia a los dispositivos. Por el contrario, al transformar el procedimiento foucaultiano en una paradigmología, Agamben convierte la arqueología en una filología histórica y la ontología del presente en el problema fundamental del ser. Mientras Foucault exhuma la procedencia histórica de determinados modos de existencia,¹³³ Agamben parece congelar la historia y hablar de arquetipos que determinan la vida de los hombres. Tal y como afirma en *Signatura rerum. Sobre el método*:

En mis investigaciones he debido analizar figuras – el *homo sacer* y el musulmán, el estado de excepción y el campo de concentración- que son, ciertamente, aunque en diversa medida, fenómenos históricos positivos, pero que eran tratados en dichas investigaciones como paradigmas, cuya función era la de constituir y hacer inteligible la totalidad de un contexto histórico-problemático más vasto. Puesto que esto dio lugar a equívocos, en particular, entre aquellos que –con mayor o menos buena fe- creyeron que yo intentaba ofrecer tesis y reconstrucciones de carácter meramente historiográfico, será oportuno detenerse aquí en el sentido y en la función del uso de paradigmas en la filosofía y en las ciencias humanas.¹³⁴

La distancia existente entre el proyecto filosófico de Foucault y Agamben no se reduce a una serie de disquisiciones sobre el lugar de determinados problemas en la historia, sino que existe una diferencia fundamental respecto al vínculo entre historia y filosofía. Consideramos que Agamben se distancia del modo de trabajar el dispositivo en Foucault, no tanto porque tenga sus propias ideas sobre el *lugar* del dispositivo en la historia, sino porque la metodología empleada para entender el problema es diferente.

Cuando Agamben analiza los primeros años del cristianismo, no se centra en las prácticas llevadas a cabo para organizar y moldear las formas de vida, sino en las

¹³³ M. Foucault, “Qu’est-ce que le lumières? (1984)”, *op. cit.*, pág. 574. (Trad., pág. 348.): “Como se ve, esto trae como consecuencias que la crítica ejercerá no ya en la búsqueda de estructuras formales que tengan un valor universal, sino como investigación histórica a través de los acontecimientos que nos han conducido a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos. En este sentido, esta crítica no es trascendental y no tiene como fin hacer posible una metafísica: es genealógica en su finalidad y arqueológica en su método.”

¹³⁴ G. Agamben, *op. cit.*, pág.11.

disquisiciones teológicas de los Padres de la iglesia. El trabajo de archivo que lleva a cabo el estudioso italiano es muy distinto al del filósofo francés. Agamben otorga mayor preeminencia a las distinciones etimológicas que al resto material; y las prácticas no discursivas (en términos de Foucault) se reducen a meras encarnaciones del arquetipo formal. Cierta dualismo platónico parece haberse instalado en la filosofía de Agamben, donde la historia aparece como una sombra de los arquetipos que lo determinan todo a la manera de figuras inconscientes. No es la historia misma la que otorga las claves de inteligibilidad de los problemas y la emergencia de los discursos, sino que son los arquetipos etimológicos los que revelan la forma de la historia.

Tanto es así, que Agamben recurrirá a una figura teológica para desentrañar las claves del funcionamiento de los dispositivos contemporáneos. A la luz de esta genealogía teológica, los dispositivos foucaultianos adquieren una dimensión totalmente diferente, en un contexto en el que ellos no se cruzan ya con la “positividad” del joven Hegel, sino, como afirma el mismo Agamben, con la *Gestell* del último Heidegger, cuya etimología es afín a la de *dis-positio*, *dis-ponere* (el alemán *stellen* corresponde –dice, *pro domo-* al latino *ponere*, aunque ello sea discutible. “Ponere” corresponde más bien a “Setzen”, mientras que “emplazar” traduciría más correctamente el término “Stellen”).¹³⁵ Según el filósofo italiano, común a todos estos términos es la referencia a una *oikonomía*, es decir, a un conjunto de praxis, de saberes, de medidas, de instituciones, cuyo objetivo es administrar, gobernar, controlar y orientar, en un sentido que se supone útil, los comportamientos, los gestos y los pensamientos de los hombres. En el discurso de los Padres de la Iglesia encuentra la división entre la ontología de las criaturas y la *oikonomía* de los dispositivos que tratan de gobernarlas y conducir las hacia el bien: “lo que existe en general se divide en dos grandes grupos o clases: de una parte los seres vivientes o las sustancias y, de la otra, los dispositivos en los que ellos están continuamente capturados.” Y aquí es donde descubrimos el giro heideggeriano que lo separa de Foucault. Por eso, en un momento del texto *¿Qué es un dispositivo?* afirma que:

Los dispositivos no son un accidente en el que los hombres hayan caído por casualidad, sino que tienen su raíz en el mismo proceso de “hominización” que ha hecho “humanos” a los animales que clasificamos

¹³⁵ Cf. G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, *op. cit.*, pág. 19.

con la etiqueta de *homo sapiens*. El acontecimiento que produjo lo humano constituye, en efecto, para el viviente, algo así como una escisión que lo separa de él mismo y de la relación inmediata con su entorno, es decir, con lo que Uexkühl y, después de él, Heidegger llaman el círculo receptor-desinhibidor.¹³⁶

Agamben acude a Heidegger y traslada el problema del dispositivo a una cuestión más general de la distinción entre lo humano y el animal. El dispositivo funciona como un instrumento que convierte al ser viviente en humano, mediante una escisión que lo separa de él mismo y de su relación con el entorno. Y Agamben añade que partiendo o interrumpiendo esta relación, se ocasionan para el viviente el tedio —es decir, la capacidad de suspender la relación inmediata con los desinhibidores— y lo Abierto, esto es, la posibilidad de conocer el ente en cuanto ente, de construir un mundo. Los dispositivos vendrían a ser para Agamben, entonces, aquello que puebla lo Abierto con instrumentos, objetos, *gadgets*, baratijas y tecnologías de todo tipo. Mediante los dispositivos, el hombre trata de hacer girar en el vacío los comportamientos animales que se han separado de él y de gozar así de lo Abierto como tal, del ente en cuanto ente. Agamben localiza el dispositivo en este ámbito como una estrategia que, en última instancia, permita liberar lo que ha sido capturado y separado por los dispositivos para devolverlo a un posible uso común, mediante un ejercicio de profanación.¹³⁷

Así, Agamben abandona el método histórico-crítico y se sumerge en una serie de disquisiciones etimológicas con el objeto de indicar en qué medida el término dispositivo estaba oculto en los orígenes de la civilización occidental. En lo que respecta a nuestra investigación, nos parece más apropiado continuar la línea histórico-crítica abierta por Hegel y Foucault. Y para ello, vamos a ver cómo Foucault trabajó la cuestión. De esta lectura que hemos realizado de Agamben parece deducirse un sentido peyorativo del término dispositivo, algo de lo que habría que liberarse para liberar al

¹³⁶ *Op. cit.*, pág. 25.: “Il fatto è che secondo ogni evidenza i dispositivi non sono un incidente in cui gli uomini sono caduti per caso, ma essi hanno la loro radice nello stesso processo di “ominizzazioni” che ha reso “umani” gli animali che classifichiamo sotto la rubrica *homo sapiens*. L’evento che ha prodotto l’umano costituisce (...) l’ scissione, separa il vivente da sé stesso e dal rapporto immediato con il suo ambiente, cioè con quello che Uexkühl e, dopo di lui, Heidegger chiamano il circolo ricettore-disinibitore.”

¹³⁷ Cf., *op. cit.*, pp. 32-35.

hombre. Pero en Foucault, ¿esto es así? El dispositivo, ¿cumple solamente una función negativa?

2.2. EL BÍOS EN LA POLÍTICA

Foucault lleva a cabo dos estrategias muy distintas para acercarse a la noción de *bíos*, comprendida dentro del término biopolítica. Habitualmente suele ser tomado en consideración solamente el recorrido del biopoder, en el que *bíos* hace alusión a la dimensión biológica de la vida sujeta a dispositivos de poder. En gran medida, esta es la vía que continúan pensadores como Agamben y Esposito. Pero también existe otro camino, en el que Foucault ya no reduce la noción de *bíos* a vida biológica, sino que la hace extensiva al término “formas de vida”, con lo que la vida biológica pasa a formar parte de una problemática más general sobre el vínculo entre política y vida en tanto formas de existencia. La posibilidad de plantear estas dos nociones de *bíos* descansa en un hecho fundamental: la cuestión de la biopolítica encuentra en Foucault cuatro desarrollos no completamente integrados entre los años 1976-1979. En primer lugar, la cuestión de la biopolítica aparece planteada como consecuencia del surgimiento de una medicina social. En segundo lugar, en *Hay que defender la sociedad* se presenta la biopolítica como una transformación de la “guerra de razas”. En tercer lugar, en un texto completamente paralelo al anterior, *La voluntad de saber*, la cuestión de la biopolítica es introducida, a diferencia de cuanto ocurre en el texto anterior, no en oposición, sino a partir de la noción de soberanía, como una de las transformaciones y complementaciones posibles del derecho soberano de hacer morir o dejar vivir. En esta obra, Foucault no recurre ni a la “hipótesis Nietzsche” ni a las nociones de guerra o lucha. Por último, en cuarto lugar, la formación de la biopolítica no aparece fundamentalmente relacionada con el racismo moderno, como en *Hay que defender la sociedad* y en *La voluntad de saber*, sino con lo que él llamará la gubernamentalidad liberal.

Ahora bien, a la luz de las recientes publicaciones de los textos de Foucault y del desarrollo contemporáneo de la problemática de la biopolítica, al menos tres precisiones resultan necesarias.¹³⁸ La primera, a la que ya hemos hecho mención, es que hay que

¹³⁸ De acuerdo con Roberto Esposito, antes de Foucault es preciso distinguir cinco etapas de la biopolítica: 1) Etapa organicista, caracterizada por el esfuerzo de pensar el Estado como un organismo viviente. En ella se ubican al sueco Rudolf Kjellen –inventor de la noción de geopolítica– y al barón Jacob von Uexküll –creador del concepto de *Umwelt*. 2) Etapa humanista, la cual gira alrededor de los años sesenta y mayormente en lengua francesa. Se ubica a Aaron Starobinski y Edgar Morin, quienes buscan explicar la historia de la humanidad partiendo de la vida (*bíos*) sin reducir por ello la historia a la naturaleza. 3) Etapa naturalista, surgida a mediados de los sesenta y en lengua inglesa con autores como Lynton Caldwell y James Davies, para quienes la naturaleza aparece como el único referente regulativo

tener en cuenta que no existe en los trabajos de Michel Foucault una única concepción de la biopolítica. La segunda precisión es que hace falta observar que no sólo no nos encontramos con una concepción única, sino que tampoco hallamos una teoría general al respecto. A diferencia de cuanto pueden sugerir algunos desarrollos actuales sobre la biopolítica, para Foucault no se trata de una categoría general, sino, más bien, de un concepto que debe mostrar su potencialidad analítica en la minuciosidad del examen de los procesos históricos. Por último, y también contrariamente a algunos desarrollos contemporáneos sobre el tema, resulta necesario señalar que, para Foucault, la aparición de la biopolítica no puede ser leída en términos históricos como la superación de una época dominada por la soberanía o por las disciplinas.¹³⁹ A nuestro modo de ver, más allá de su justificación o de su legitimidad, las tendencias actuales a reducir la biopolítica a una concepción única, a pensarla como una categoría historiográfica general y a concebirla como la última etapa del desarrollo histórico-político de la modernidad han dejado de lado lo que en el vocabulario de Foucault puede denominarse la *positividad* del discurso sobre la biopolítica (en el sentido afirmativo que Hyppolite atribuía a Hegel) o, con otras palabras, el carácter metodológico y, al mismo tiempo, político que Foucault atribuye a sus trabajos sobre el tema. La primera estrategia con la que Foucault se acerca a la noción de *bíos*, entonces, se abre en 1974, a partir de una conferencia ofrecida en el Instituto de Medicina Social de la Universidad de Río de Janeiro: *El nacimiento de la medicina social*. Y lo hace para explicar el problema del control capitalista de los cuerpos:

El control de la sociedad sobre los individuos no se efectúa solamente a nivel de la conciencia o de la ideología, sino también en los cuerpos y con los cuerpos. Para la sociedad capitalista, la biopolítica es lo

de la política. 4) La obra de Foucault, junto con la de Hannah Arendt, representa una cuarta etapa y es la que ha dado a esta noción un valor interpretativo y una potencia especulativa que modifica notablemente el cuadro de la filosofía política contemporánea. 5) Es posible encontrar una última etapa, caracterizada por el recorrido de la filosofía italiana. Véase R. Esposito, *op. cit.*, pp. 27-41.

¹³⁹ Esta interpretación la encontramos, por ejemplo, en Michel Hardt y Antonio Negri. Véase su libro: *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002, pp. 37-38. Si bien algunos textos pueden dar pie a esta posición, a pesar de ello, Foucault es enfático al respecto. En efecto, en *Seguridad, territorio, población* sostiene explícitamente que no puede afirmarse que exista la época de la soberanía, luego la de las disciplinas y, finalmente, la de la biopolítica. Los mecanismos de la soberanía, es decir, los legales, los disciplinarios y los biopolíticos constituyen un triángulo. Cf. M. Foucault, *Sécurité, Territoire, population*, *op. cit.*, pp. 3-29. (Trad., pp. 15-44.)

que importa ante todo, lo biológico, lo somático y lo corporal. El cuerpo es una realidad biopolítica, la medicina es una estrategia bio-política.¹⁴⁰

La conferencia gira alrededor de la cuestión de la medicina como un saber/poder que hace del cuerpo el centro de los procesos de producción. Sin embargo, es en el curso del Collège de France *Hay que defender la sociedad*, y en el último capítulo del primer tomo de la *Historia de la sexualidad*, donde desarrollará con mayor precisión esta primera vía dedicada al concepto de biopolítica. La segunda estrategia, en cambio, surge a partir del curso del *Collège de France: Hermenéutica del sujeto*. Podríamos sugerir que, al igual que sucede con los escritos del joven Hegel, la primera estrategia pareciera imprimir un desdén hacia lo existente, caracterizada por una radicalidad determinista, mientras que en la otra habría un trabajo de reconsideración del presente desde la historia misma. Prestemos atención a cada una de ellas.¹⁴¹

En el apartado 1.5 vimos cómo el término acuñado por Hegel: *dispositivos violentos*, permitía tratar filosóficamente el surgimiento de un poder sobre la vida y poner en evidencia la presencia de positivities operando tanto en la religión como en el campo Ilustrado. El análisis que vertebraba estas reflexiones estaba dedicado al modo en que ese poder establecía una relación entre la vida y la muerte de los hombres. Un siglo y medio después, Foucault vuelve a pensar el modo en que el vínculo entre la vida y la muerte se ha convertido en objeto de la política. En este caso se trata de un poder laico, centrado en los cuerpos de los individuos y la regulación de la población. Y la originalidad de Foucault estará en mostrar que este poder no aprisiona a la vida desde fuera, sino que la produce desde dentro, la pone en funcionamiento y determina la manera en que esta vida puede y debe ser vivida. Cabe señalar que Foucault divide los análisis sobre la biopolítica en dos ejes complementarios: por un lado, la serie cuerpo-organismo-disciplina-instituciones y, por otro, la serie población-procesos biológicos-mecanismos reguladores.

¹⁴⁰ M. Foucault, “La naissance de la médecine sociale”, en : M. Foucault, *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, Vol III, 210. : “Le contrôle de la société sur les individus ne s’effectue pas seulement para la conscience ou par l’idéologie, mais aussi dans le corps et avec le corps. Pour la société capitaliste, c’est la bio-politique qui importait avant tout, le biologique, le somatique, le corporel. Le corps est une réalité bio-politique; la médecine est une stratégie bio-politique.”

¹⁴¹ A continuación vamos a mostrar la primera vía en la que Foucault desarrolla la noción de *bíos*, vía de la que parten las respectivas derivas biopolíticas propiciada por la filosofía italiana. La otra vía la dejaremos para el punto 3 del presente capítulo.

La primera serie de análisis atiende a una microfísica del poder sobre la vida de los hombres, más precisamente sobre el cuerpo de los individuos. El cuerpo se vuelve objeto de poder en un sentido técnico-político, a través de toda una serie de dispositivos disciplinarios encargados de apropiarse de sus fuerzas, de orientarlas y disponerlas de una determinada manera. Mediante este control de las fuerzas del cuerpo se fabrica al sujeto, sus disposiciones anímicas, su estructura deseante y pensante. El dispositivo orienta las fuerzas, los deseos y los pensamientos hacia una representación que el sujeto hace de sí mismo. Los dispositivos actúan directamente en los cuerpos de los individuos y los sujetan a determinadas formas de existencia. El cuerpo no es un hecho, un objeto del que simplemente se extraen sus fuerzas, sino que es el resultado de los mismos procesos de producción. Así, los análisis economicistas de Marx muestran sus propios límites a la luz de los trabajos de Foucault, puesto que éste amplía el campo de la crítica mucho más allá de las nociones de clase o plusvalía. Podría afirmarse que *Vigilar y castigar* es un libro de economía política de los cuerpos, en el que no son solamente las relaciones económicas las que determinan la producción social de lo existente, sino múltiples dispositivos disciplinarios que, al ser examinados desde un nivel micrológico de análisis, se revelan como manipulación de la disposición fisiológica del cuerpo, al que someten a un proceso de individuación productiva. Los dispositivos alcanzan a individualizar los cuerpos por medio de una localización espacial, pero no los ubican en un punto fijo, sino que los distribuyen y los hacen circular en un sistema de relaciones. Pero además de esta caracterización espacial, los dispositivos disciplinarios tienen la característica de ejercer un dominio sobre el movimiento de los cuerpos, a través de una regulación del tiempo. El instante, nos dice Foucault, pasará a ocupar un lugar protagónico en esta mecánica del poder. Asimismo, será preciso extraer del tiempo instantes cada vez más disponibles y útiles, intensificando su uso. El tiempo penetrará en los cuerpos, los cuales se verán sometidos a todo un dispositivo de regulación de sus movimientos. Por lo tanto, será preciso ordenarlos de tal manera que hasta el más pequeño movimiento contribuya a una optimización del “empleo del tiempo”.

Así las cosas, las técnicas disciplinarias hacen emerger un dominio inexistente hasta el momento: una multiplicidad de individualidades ordenadas y clasificadas. “La distribución del espacio” y “el empleo del tiempo” propiciarán la aparición de una nueva concepción sobre el cuerpo que, acompañada de un conjunto de saberes, posibilita un nuevo objeto-cuerpo. El juego de la micropolítica disciplinaria fabricará, a

partir del cuerpo, una individualidad con cuatro características: celular (por el juego de la distribución espacial), orgánica (por el cifrado de las actividades), genética (por la acumulación del tiempo) y combinatoria (por la composición de fuerzas).

Foucault nos dice que el éxito del ejercicio de la disciplina se debe al uso de instrumentos simples: la inspección jerárquica, la sanción normalizadora y su combinación en un procedimiento que les es específico: el examen. Con la inspección jerárquica se produce un juego entre miradas coercionantes y cuerpos coercionados, un verdadero observatorio de la multiplicidad humana cuyo poder actuará por el efecto de una visibilidad general. Desde aquí pretenderán constituirse miradas perfectas que, a través de la vigilancia, controlen el correcto funcionamiento de los cuerpos. De este modo, el dominio sobre el cuerpo no se ejerce a partir de la amenaza de un castigo corporal, sino, más bien, por el control constante de una mirada atenta sobre ellos:

Gracias a las técnicas de vigilancia, la “física” del poder, el dominio sobre el cuerpo se efectúa de acuerdo con las leyes de la óptica y de la mecánica, de acuerdo con todo un juego de espacios, de líneas, de pantallas, de haces, de grados, y sin recurrir, en principio al menos, al exceso, a la fuerza, a la violencia. Poder que es en apariencia tanto menos “corporal” cuanto que es más sabiamente “físico”.¹⁴²

Los dispositivos disciplinarios configuran una práctica singular del castigo. No se trata de la huella del soberano sobre el cuerpo mutilado, sino que determina los parámetros en que una vida debe ser vivida. La sutileza de la técnica reside en que logra despertar en los individuos un deseo del cumplimiento de la norma. Mediante una serie de ejercicios de recompensas y castigos, el individuo experimentará no ya el peso del castigo, sino el goce de la obediencia y la tranquilidad de ajustarse a una medida común.

Diferenciar a los individuos unos respecto de otros y en función de esta regla de conjunto -ya se la haga funcionar como umbral mínimo, como término medio que respetar o como grado óptimo al que hay que acercarse. Medir en términos cuantitativos y jerarquizar en términos de valor las capacidades, el nivel, la “naturaleza” de los individuos. Hacer que juegue a través de esta medida “valorizante”, la coacción de una

¹⁴² M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975, pág. 179. (Trad. esp. : Buenos Aires, Siglo XXI, 2005, pág. 182.)

conformidad que realizar. En fin, trazar el límite que habrá de definir la diferencia respecto de todas las diferencias, la frontera exterior de lo anormal (...) La penalidad perfecta que atraviesa todos los puntos, y controla todos los instantes de las instituciones disciplinarias, compara, diferencia, jerarquiza, homogeniza, excluye. En una palabra: *normaliza*.¹⁴³

La norma cumple la función de ser una medida, un principio de comparación que se instituye en la pura referencia de un grupo sobre sí mismo. La disciplina, en tanto que apunta a los cuerpos, tiene por función su adiestramiento. El juego se produce cuando las disciplinas tienen por cometido normalizar, cuando se convierten en la norma, es decir, cuando lo normal es un cuerpo disciplinado, cuando la norma es ser dócil y obediente. La norma se distancia del poder jurídico. Mientras que este último tenía la pretensión de erigirse como formal y universal, puesto que la ley es la misma para todo individuo, el poder disciplinario tiene por el contrario la característica de individualizar, de atender a cada rasgo singular.

Ahora bien, en *Hay que defender la sociedad* y en el primer tomo de *Historia de la sexualidad*, Foucault explicita el segundo eje de análisis, entendido como un tipo de poder que no tiene por cometido individualizar y disciplinar, sino regular la vida de la especie en su conjunto. A diferencia de la disciplina que se dirige al cuerpo, esta nueva técnica de poder no disciplinario se aplica a la vida de los hombres se destina, por así decirlo, no al hombre-cuerpo sino al hombre vivo, al hombre ser viviente; en el límite, si se quiere, al hombre-especie. No se trata de un adiestramiento individual, ni de tomar al individuo en el nivel del detalle, sino de actuar mediante mecanismos globales de tal manera que se obtengan tasas globales de equilibrio y regularidad; en síntesis, se trata de tomar en cuenta la vida, los procesos biológicos del hombre-especie y asegurar en ellos no una disciplina sino una regularización. Parece que la vieja potencia de la muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida. Se inicia así la era del biopoder. La biopolítica se refiere a un fenómeno por el cual la

¹⁴³ *Op. cit.*, pág. 185. (Trad., pp. 187-188.)

entidad biológica de los hombres -o los hombres en tanto entidad biológica- comienza a ser tenida en cuenta por los mecanismos de poder. Como destaca Foucault, en uno de los pasajes más citados sobre el tema: “durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente”.¹⁴⁴

La economía política de los cuerpos de la que hablaba Foucault, entonces, se extiende a la categoría de población, ampliando la distancia con la economía del capital y del trabajo de los economistas clásicos y la crítica de la economía marxiana del *trabajo vivo*. Se trata de una economía política de las fuerzas, a la vez muy próxima y muy lejana de estos dos puntos de vista: muy próxima al punto de vista de Marx, ya que el problema de la coordinación de las relaciones de los hombres, en tanto que vivientes, y de los hombres con las cosas, con el objeto de extraer *más fuerza* de ambos, no es un simple problema económico, sino ontológico; pero esta economía política se aleja también de la de Marx, porque Foucault reprocha a Marx y a su concepción de la economía política el haber reducido de ese modo las relaciones entre fuerzas a relaciones entre capital y trabajo, haciendo de esas relaciones simétricas y binarias el origen de toda dinámica social y de todas las relaciones de poder. La economía política de la que habla Foucault gobierna, en cambio: “todo un campo material complejo en el que entran en juego los recursos naturales, los productos del trabajo, su circulación, la amplitud del comercio, pero también la disposición de las ciudades y carreteras, las condiciones de vida (hábitat, alimentación, etc.), el número de habitantes, su longevidad, su vigor y su actitud para con el trabajo.”¹⁴⁵ La economía biopolítica, como sintagma de lo biopolítico, comprende así los dispositivos de poder que permiten maximizar la multiplicidad de las relaciones entre fuerzas que son coextensivas al *cuerpo social*, y no sólo, como en la economía política clásica y su crítica, la relación entre *capital* y *trabajo*. En la economía política de las fuerzas se expresan nuevas relaciones de poder, y para describirlas Foucault necesita una nueva teoría política y una nueva ontología. En efecto, la biopolítica toma cuerpo y se “afianza” sobre una

¹⁴⁴ M. Foucault, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*. Vol. I, 188. (Trad., pág. 152.)

¹⁴⁵ M. Foucault, *La politique de la santé au XVIII siècle*, en: M. Foucault, *Dits et écrits*. Vol. III, 729.

multiplicidad de relaciones de mando y de obediencia entre fuerzas que el poder “coordina, institucionaliza, estratifica, concluye”, pero que no son su proyección pura y simple sobre los individuos.¹⁴⁶ El problema político fundamental de la modernidad no es el de una relación causal propia de un poder único y soberano, sino el de una multitud de fuerzas que actúan y reaccionan entre ellas según relaciones de obediencia y mando. Las relaciones entre hombre y mujer, entre maestro y alumno, entre médico y enfermo, entre patrón y obrero, con las que Foucault ejemplifica la dinámica del cuerpo social, *son relaciones entre fuerzas que implican en cada momento una relación de poder*. La biopolítica es entonces la coordinación estratégica de estas relaciones de poder, dirigidas a que los seres vivientes generen aún más fuerza. La biopolítica es una relación estratégica, y no un poder para dictar la ley o fundar la soberanía. “Coordinar y dar una finalidad” son, según las palabras de Foucault, las funciones de la biopolítica. En el momento mismo en el que alguien obra de este modo, reconoce que ella no es él o ella la causa del poder, sino que no hace con su acción otra cosa que coordinar y dar finalidad a una potencia que, en propiedad, no le pertenece, que viene de “afuera”. *El biopoder nace siempre de algo externo al sujeto*.

Ahora bien, en una especie de tensión dialéctica, tener el poder de producir la vida es al mismo tiempo disponer de los instrumentos para ponerle fin, por lo que con ello arribamos a una de las paradojas cruciales del pensamiento político actual: ¿cómo es posible que este poder sobre la vida, cuyo objetivo fundamental consiste en “hacer vivir”, haya forjado los instrumentos más eficaces para generar acciones de muerte? Este exceso del biopoder aparece porque el hombre tiene técnica y políticamente la posibilidad no sólo de disponer de la vida sino de hacerla proliferar, de fabricar lo vivo, lo monstruoso y, en el límite, virus incontrolables y universalmente destructores. Extensión formidable del biopoder que consigue desbordar cualquier soberanía humana. ¿Cómo puede hacer morir ese poder que tiene el objetivo esencial de hacer vivir? Respuesta: a través del establecimiento de un corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir. Por una parte, se configura una serie de dispositivos sanitarios y de seguridad que permitirá establecer, entre mi vida y la muerte del otro, una relación que ya no es militar ni guerrera, sino de tipo biológico.

¹⁴⁶ Véase M. Lazzarato, *Du biopouvoir à la biopolitique*. Multitudes. Revue politique, Artistique, philosophique, 1 (mars 2000) digital.

La muerte del otro no es simplemente la preservación de mi vida, considerada como mi seguridad personal –tal y como tiene lugar en los textos de filosofía política del siglo XVIII–, la muerte del otro, la muerte de lo anómalo es lo que va a hacer que la vida en general sea más sana. Y si ese mecanismo puede actuar es porque los enemigos no son adversarios en el sentido schmittiano del término, sino que son peligros letales para la población. En otras palabras, la muerte es admisible en el sistema del biopoder si no tiende a la victoria sobre los adversarios políticos, sino a la eliminación del peligro biológico y al fortalecimiento de la población. La normalización se convierte en una forma de trabajar con la muerte. Y el discurso del peligro biológico en una forma de ejercicio del poder. De ahí que las guerras actuales asuman la lógica de guerras preventivas. La lógica de la prevención exige moldear las circunstancias antes de que las crisis emerjan, y frenar las amenazas antes de que lleguen a ser extremas. El ataque preventivo no es tanto una manera de sacrificar la propia vida para prevenir la muerte de los demás cuanto una forma de ejercicio del poder. En la guerra preventiva no se parte de un enfrentamiento entre las partes: el otro no es un enemigo declarado, sino una amenaza latente. Esta figura ambigua de la amenaza latente permite establecer la escisión entre aquello que amenaza y aquello que debe ser protegido, entre lo ajeno y lo propio. Aquí, la relación entre *bíos* y política está mediada por el poder. La vida solamente se perpetúa como sujeción violenta de la vida al poder. El biopoder viene a constatar una aporía letal para la vida contemporánea. Por su parte, las propuestas de Agamben y Esposito intentan encontrar un punto de fuga a esta aporía, encontrar la manera de deshacer este vínculo inmunitario entre la vida y el poder. Cada uno ensayará diferentes caminos, aunque probablemente el inconveniente esté en los términos en que plantean los problemas.

2.3 LA SACRALIZACIÓN DE LA BIOPOLÍTICA EN AGAMBEN

En *Homo sacer I y II*, Agamben retoma el concepto de biopolítica desarrollado por Foucault, aunque añade algunos aspectos que no estaban presentes en los análisis del filósofo francés. En primer lugar, vuelve a incorporar el modelo jurídico-institucional que Foucault había rechazado.¹⁴⁷ Asume que para enriquecer el modelo biopolítico, esto es, para comprender mejor cómo el poder se inscribe en los cuerpos de los sujetos y sus formas de vida, se vuelve imprescindible introducir otra vez la clásica teoría del Estado y el poder soberano. Según Agamben, el modelo jurídico-institucional de funcionamiento del poder (ligado a la soberanía) y el modelo biopolítico (ligado a la gobernabilidad) no pueden analizarse separadamente. El poder soberano es partícipe de la constitución del cuerpo biopolítico de la población, estableciendo una escisión entre *bíos* (forma de vida) y *zoé* (nuda vida).¹⁴⁸ En otras palabras, la forma estatal de la soberanía se funda en la exclusión-inclusión de la vida en el campo de la política. De esta forma, el paradigma del estado de excepción, sobre el que el poder soberano decide, se afirma como fundamento de la política occidental contemporánea. Esto significa que la vida humana queda inscrita en el orden jurídico sólo bajo la condición de poder ser a la vez excluida del mismo. Lo que caracteriza a la política moderna,

¹⁴⁷ G. Agamben, *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 2003, pp. 14-16.: “El punto de convergencia entre estos dos aspectos del poder [procesos de normalización y estatalización] ha permanecido, sin embargo, singularmente adumbrado en la investigación de Foucault, tanto que se ha podido afirmar que el autor rechazó en todo momento la elaboración de una teoría unitaria de poder. Si Foucault se opone al enfoque tradicional del problema del poder, basado exclusivamente en modelos jurídicos (...) la presente investigación se refiere precisamente a este punto oculto en que confluyen modelo jurídico-institucional y modelo biopolítico del poder. Uno de los posibles resultados que arroja es, precisamente, que esos dos análisis no pueden separarse y que las implicaciones de la nuda vida en la esfera política constituyen el núcleo originario –aunque oculto– del poder soberano. *Se puede decir, incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano.* La biopolítica es, en este sentido, tan antigua al menos como la excepción soberana. Al situar la vida biológica en el centro de sus cálculos, el Estado moderno no hace, en consecuencia, otra cosa que volver a sacar a la luz el vínculo secreto que une el poder con la nuda vida, reanudando así (según una correspondencia tenaz entre moderno y arcaico que se puede encontrar en los ámbitos más diversos) el más inmemorial de los *arcana imperii*.”

¹⁴⁸ *Op. cit.*, pág 9.: “Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra *vida*. Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un término común: *zoé*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo. Cuando Platón, en el *Filebo*, menciona tres géneros de vida, y Aristóteles, en la *Ética Nicomáquea*, distingue la vida contemplativa del filósofo (*bíos theoretikós*) de la vida de placer (*bíos apolautikós*) y de la vida política (*bíos politikós*), ninguno de los dos habría podido utilizar nunca el término *zoé* (que significativamente carece de plural en griego) por el simple hecho de que para ellos no se trataba en modo alguno de la simple vida natural, sino de una vida cualificada, un modo de vida particular.”

según Agamben, no es sólo que la vida se convierte en objetivo de las técnicas políticas estatales sino que, en paralelo a este proceso, el estado de excepción (sobre el que decide el soberano y que funda el nexo entre violencia y derecho) se convierte en la regla del funcionamiento de la política. Si la excepción es la regla, las formas contemporáneas de soberanía existen en relación inversa al Estado de derecho, y surgen precisamente en el momento en que éste queda suspendido. Cuando el estado de excepción se convierte en paradigma de gobierno, se abre el espacio del “campo”, que se sitúa por fuera del orden jurídico normal, pero sin ser un espacio exterior a él. Agamben trabaja esta noción tanto en “¿Qué es un campo?”, texto incluido en *Medios sin fin*¹⁴⁹, como en la tercera parte de *Homo sacer I*¹⁵⁰, donde se refiere al campo de concentración como paradigma del funcionamiento de la política.¹⁵¹ En el campo, la ley es suspendida de forma legal, y por lo tanto allí “todo es posible”. Incluso llegará a decir que el campo es el paradigma del espacio político en el que vivimos hoy en día.

A medida que Agamben avanza en sus investigaciones, procura mostrar en qué medida todas las categorías políticas de la modernidad están atravesados por la escisión entre *bíos* y *zoé*. Tanto es así que llegará a postular la existencia de una “íntima solidaridad” histórico-filosófica entre democracia y totalitarismo.¹⁵² Por ejemplo,

¹⁴⁹ Cf. G. Agamben, *Medios sin fin: notas sobre la política*, Valencia, Pre-Textos, 2001.

¹⁵⁰ G. Agamben, *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, op. cit., pp. 211-212. : “Lo que tuvo lugar en los campos de concentración supera de tal forma el concepto jurídico de crimen que con frecuencia se ha omitido sin más la consideración de la estructura jurídico-política en que tales acontecimientos se produjeron. El campo es así tan sólo el lugar en que se realizó la más absoluta *conditio inhumana* que se haya dado nunca en la tierra, esto es, en último término, lo que cuenta tanto para las víctimas como para la posteridad. Aquí vamos a seguir de manera deliberada una orientación inversa. En lugar de deducir la definición del campo de los acontecimientos que allí tuvieron lugar, nos vamos a preguntar más bien: ¿Qué es un campo de concentración? ¿Cuál es su estructura jurídico-política, esa estructura que permitió que pudieran llegar a suceder acontecimientos de tal índole? Todo esto nos conducirá a considerar el campo de concentración no como un simple hecho histórico o una aberración perteneciente al pasado (aunque todavía encontremos, eventualmente, situaciones comparables), sino, en algún modo, como la matriz oculta, el *nómos* del espacio político en que vivimos todavía.”

¹⁵¹ *Op. cit.*, pág. 20.: “Nuestra política no conoce hoy ningún otro valor (y, en consecuencia, ningún otro disvalor) que la vida, y hasta que las contradicciones que ello implica no se resuelvan, nazismo y fascismo, que habían hecho de la decisión sobre la nuda vida el criterio político supremo, seguirán siendo desgraciadamente actuales.”

¹⁵² *Op. cit.*, pp. 19-20.: “Así pues, si hay algo que caracterice a la democracia moderna con respecto a la clásica, es que se presenta desde el principio como una reivindicación y una liberación de la *zoé*, es que trata constantemente de transformar la nuda vida misma en una forma de vida y de encontrar, por así decirlo, el *bíos* de la *zoé*. De aquí también su aporía específica, que consiste en aventurar la libertad y la felicidad de los hombres en el lugar mismo –la nuda vida– que sellaba su servidumbre (...) La decadencia de la democracia moderna y su progresiva convergencia con los Estados totalitarios en las sociedades posdemocráticas y “espectaculares” (que empiezan a hacerse evidentes ya con Tocqueville y que han

encuentra que a pesar de que la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 reconocía derechos y libertades formales a los hombres, en su base se encontraba la nuda vida. Pero habría sido tras la Primera Guerra Mundial cuando esta cuestión se hizo visible, puesto que muchos Estados de Europa comenzaron entonces a dictar leyes que posibilitaban la desnacionalización de sus ciudadanos, dejándolos sin derechos. De esta forma, los Estados comenzaron a ejercer su capacidad soberana de decisión sobre lo que está fuera y dentro de la ley: no sólo hacia el exterior de sus fronteras, sino también hacia el interior. A partir de ese momento, la suspensión del funcionamiento normal de la ley en el interior del Estado (estado de excepción) se expande hasta convertirse en la norma. Estas leyes, entre las que Agamben destaca las de Nuremberg de 1935, evidencian dos problemas importantes: 1) marcan un viraje en el funcionamiento del Estado-nación; 2) muestran la caducidad de la noción clásica de ciudadano como poseedor de derechos.

A partir del pronunciamiento de esas leyes, la figura del refugiado, que debería haber sido protegida por los derechos del hombre, quedó, más bien, al margen del orden jurídico por efecto de la propia norma, o sea de leyes que dictan la suspensión del funcionamiento normal de la ley. Así, sostiene Agamben, la Declaración de 1789 habría cumplido en la modernidad la función de inscribir la nuda vida natural en el orden jurídico del Estado nación. La vida humana se constituye, a partir de ese momento, en el fundamento de la soberanía estatal. La figura del refugiado, entonces, pone en duda la función democrática de los derechos universales, mostrando su carácter ficcional. A la vez que evidencia que en la modernidad se dan tanto un anudamiento entre vida y política como una ruptura de la identidad entre hombre y ciudadano.

Ahora bien, podría decirse que la originalidad del enfoque de Agamben trae consigo el germen de su propia inconsistencia. Al analizar el fenómeno de la biopolítica en clave filosófico-jurídica, sitúa el problema del biopoder en el terreno de la teología política. Y esto significa un cambio cualitativo al momento de abordar este fenómeno. Habíamos visto que la originalidad de Foucault descansaba en la capacidad de pensar de forma inmanente cómo el problema de la vida había ingresado en la historia y de qué

encontrado en los análisis de Debord su sanción final) tienen, quizá, su raíz en la aporía que marca su inicio y la ciñe en secreta complicidad con su enemigo más empedernido.”

manera la emergencia de diferentes dispositivos históricos había convertido la vida en objeto de poder. Agamben, por el contrario, abandona los análisis histórico-críticos y emprende una vía completamente diferente. La biopolítica ya no será tratada desde la historia, sino desde las categorías teológicas de la teoría de la soberanía.¹⁵³ Y por una especie de contagio, todos los conceptos políticos de la modernidad se vuelven cómplices de este poder soberano que convierte nuestro presente en un gran “campo de concentración”. Ese rechazo radical de los conceptos modernos viene dado en parte porque Agamben instauro como momento fundacional de la política moderna algo que en realidad equivale a una eliminación radical de lo político: un poder soberano que reduce el lazo social a la nuda vida. A su vez, constreñido por esa lectura nihilista de la política moderna, se ve obligado a elaborar una propuesta mesiánica como única vía de escape para el pensamiento político contemporáneo. Cuando Agamben trata de pensar en qué puede consistir una acción política ya no puede apelar ni a los conceptos de la filosofía política moderna, ni a la historia, y mucho menos a las prácticas concretas de los hombres. Su propia lucidez filosófica lo ha conducido a un impasse en el que solamente un retorno al origen -estrategia que el propio Foucault criticaba en *Las palabras y las cosas*- podría salvarnos. Es por eso por lo que en *Homo Sacer II* el problema de la acción política no está inscrito en el terreno de la praxis histórica, sino en un movimiento mesiánico de ruptura radical con la lógica jurídico-política de occidente. Asimismo, Agamben normativiza la práctica política al decir que una acción sólo puede ser calificada como política si produce un corte en el nexo entre violencia y derecho, esto es, que el derecho en su no-relación con la vida y la vida en su no-relación con el derecho, es lo que abre el espacio para la acción política.¹⁵⁴ Para Agamben, entonces, solamente conseguiremos pensar políticamente cuando logremos levantar el velo que cubre la zona incierta entre lo político, lo jurídico y la vida. En lugar de deconstruir la lógica de las instituciones políticas, mostrando áreas donde se articulen las formas de lucha y resistencia, cierra de antemano esa vía a través de una unificación esencialista. Su mensaje final es el nihilismo político. Su concepción de la política

¹⁵³ Aquí me refiero al texto de Agamben en el que expresa lo siguiente: “no significa tratar de explicar [la economía trinitaria] por medio de una jerarquía de las causas, como si a la teología le correspondiera necesariamente un rango genético más originario; significa, en cambio, mostrar que el dispositivo de la *oikonomia* trinitaria puede constituir un laboratorio privilegiado para observar el funcionamiento y la articulación –interna y externa a la vez- de la máquina gubernamental.” G. Agamben, *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, op. cit., pág. 13.

¹⁵⁴ Cf. G. Agamben, *Estado de excepción. Homo Sacer II*, Valencia, Pre-Textos, 2004, pp. 127-128.

oscila entre la experiencia del nihilismo y la promesa de salvación, perdiendo de vista que la construcción del Estado en la modernidad implicó una dialéctica mucho más compleja entre homogeneidad y heterogeneidad que la reflejada por el paradigma basado en el campo de concentración. Y, por esta razón, su proyecto filosófico obstruye toda exploración posible de las vías emancipadoras abiertas por la herencia moderna. El Estado se convierte, en el relato de Agamben, en un gran sistema de exclusión (dentro de una lógica de exclusión-inclusión).

Agamben afirma que la filosofía occidental ha fundado una relación de excepción entre dos elementos que artificialmente aíslan al ser humano, por un lado, como una vida política y, por otro, como un cuerpo o vida pretendidamente natural. Esta escisión configura la creencia de que habría algo así como un poder que se ejerce sobre esa vida natural y le da una forma específica. Sin embargo, lo que el filósofo italiano viene a mostrar es que no existe algo así como un cuerpo natural sobre el que se ejercería un poder. La nuda vida es el resultado de ese ejercicio de poder, no su fundamento. Por eso, su apuesta es romper con la idea de que habría una separación esencial entre vida nuda (*zoé*) y forma de vida, denunciando así la ilusión de que exista algo así como la vida despojada de toda forma. La separación, por tanto, no sería más que una escisión artificial. Hasta aquí estamos de acuerdo con Agamben; sin embargo, nos resulta problemático que convierta la noción de *zoé* en una categoría política para estudiar el funcionamiento del Estado moderno, cuando en realidad se trata de una categoría abstracta, un constructo teórico en el que se apoya para llevar a cabo una relectura schmittiana del estado de excepción. Si la *zoé* es el presupuesto de la teoría del Estado moderno, Agamben debería demostrar que en algunas circunstancias la nuda vida deja de ser una abstracción y se convierte en un referente concreto, lo cual entraría en contradicción con su propia apuesta política, esto es, demostrar que la vida natural es un constructo político para producir una escisión que no viene dada en la naturaleza del hombre. La lógica soberanía/nuda vida se hace extensiva a una teoría general de la modernidad, de modo que, como sugiere Ernesto Laclau: “Sería más plausible proponer lo opuesto, a saber, que en la modernidad no hay primacía de la vida natural sobre la acción política, sino más bien la politización de un terreno ocupado por aquello que Agamben llama vida ‘natural’”.¹⁵⁵ En última instancia, si el campo de concentración y

¹⁵⁵ E. Laclau, *op. cit.*, pág. 117.

la nuda vida constituyen la lógica perversa que configura el horizonte que nos determina como sujetos, ¿de dónde nace la voz de Agamben, cuál es el lugar material de enunciación que, liberado de esta lógica biopolítica, nos permitiese pensar y ser de otra manera? Pareciera que Agamben no tiene respuesta a esta pregunta, a no ser que considere a la filosofía como el refugio de un alma bella que en su denostación radical de lo existente se ampara en un más allá, en este caso, aún por venir.

La diferencia radical, entonces, entre los procedimientos de Agamben y Foucault, sería que, mientras en el primero la oposición política rígida entre soberanía y nuda vida constituye el presupuesto de que dicha soberanía necesariamente implica un control creciente por parte de un Estado omnipresente, en el segundo la concepción de una politización de la vida “natural” sólo implica que cada vez más áreas de la vida social están sometidas a procesos de control y regulación humanos. Ahora bien, para Foucault es un *non sequitur* suponer que dicho control tenga que cristalizarse en torno a una instancia tendencialmente totalitaria. Así, la insistencia de Agamben en considerar el biopoder como ejercicio de la soberanía, debilita la cuestión política del poder y la vida y traslada la cuestión del biopoder a un terreno onto-teológico-político. Si bien es cierto que Foucault, por momentos parece acercarse a este modo de tratar los problemas, sobre todo cuando se aproxima a Bataille, no es menos cierto que Foucault no identifica el concepto de soberanía con el poder sobre la vida. Al contrario, para ponerlo en un término concreto, Foucault piensa el racismo moderno en los términos de un proceso histórico que se regula la vida, y no a través de una “sacralización” de la biopolítica.

2.4 LA ONTOLOGIZACIÓN VITALISTA DE LA BIOPOLÍTICA EN ESPOSITO

Además de la estrategia sugerida por Agamben, en la que vincula el fenómeno de la biopolítica con el poder soberano, existe otra vía, propuesta por Roberto Esposito. En este caso, su estrategia consiste en deconstruir la relación misma que implica la biopolítica, esto es, el vínculo entre la vida y la política. Para ello considera oportuno pensar cuál es la relación entre la vida y las categorías políticas de la modernidad. En su texto *Bíos: biopolítica y filosofía*, asume la hipótesis de que las reflexiones de Foucault en torno a la biopolítica presentan una serie de problemas hermenéuticos debida a su ambigüedad al especificar el vínculo entre biopolítica y modernidad.¹⁵⁶ Esto es, no queda claro si una precede a la otra o si coinciden. En gran medida, esta ambigüedad se debe, según el filósofo italiano, a dos motivos. Por un lado, a la oscilación por parte de Foucault entre un proceder continuista y otro más proclive a marcar umbrales diferenciales. Por otro lado se debería, según Esposito, a la falta de respuesta definitiva ante la pregunta de por qué una política de la vida se habría vuelto acción de muerte. Más aún, Esposito llegará a considerar que las opuestas interpretaciones de la biopolítica que hoy se enfrentan –una radicalmente negativa y la otra afirmativa– encuentran su origen en los mismos textos de Foucault.

Esposito se propone resolver esta incertidumbre epistemológica mediante la incorporación de un paradigma inmunitario desde el cual poner en relación la biopolítica y la modernidad. Este paradigma inmunitario vendría a constituir el eslabón que faltaba en la argumentación foucaultiana. Pues sólo si se la vinculase conceptualmente con la dinámica inmunitaria de protección negativa de la vida, la biopolítica revelaría su génesis específicamente moderna.¹⁵⁷ Y ello, no porque la

¹⁵⁶ R., Esposito, *op. cit.*, pág. 16.: “Creo que puede afirmarse, sin desconocer la extraordinaria fuerza analítica de su trabajo, que Foucault nunca dio una respuesta definitiva a esta interrogante [¿por qué una política de la vida amenaza siempre con volverse acción de muerte? L.C]. O, por mejor decir, siempre osciló entre distintas respuestas, tributarias a su vez de modos diferentes de formular la problemática que él mismo planteó. Las opuestas interpretaciones de la biopolítica que hoy se enfrentan –una radicalmente negativa y la otra incluso eufórica– no hacen sino absolutizar, ampliando la brecha entre ellas, las dos opciones hermenéuticas entre las que Foucault nunca hizo una elección de fondo.”

¹⁵⁷ *Op. cit.*, pp. 73-74.: “Personalmente, considero que la clave interpretativa que parece escapar a Foucault se puede rastrear en el paradigma de «inmunización». ¿Por qué? ¿En qué sentido puede éste llenar el vacío semántico, la brecha de significado, que en la obra de Foucault persiste entre los dos polos constitutivos del concepto biopolítica? Señalemos, para comenzar, que la categoría de «inmunidad», incluso en su significado corriente, se inscribe precisamente en el cruce de ambos polos, en la línea de tangencia que conecta la esfera de la vida con la del derecho (...) Antes que superpuestos –o

biopolítica no haya existido también en épocas anteriores, sino porque sólo la modernidad habría hecho de la autoconservación del individuo el presupuesto de las restantes categorías políticas, desde la de soberanía hasta la de libertad.

Por otro lado, Esposito considera imprescindible responder a la pregunta acerca de los presupuestos de la biopolítica, esto es, averiguar qué significa el concepto de biopolítica y cuándo nació. Por tal motivo, lleva a cabo una genealogía con el resultado de que, aún siendo decisivas, las teorizaciones de Foucault no habrían constituido sino el segmento final, y sin duda el más acabado, de una línea argumentativa cuyo origen se remontaría a comienzos del siglo pasado.¹⁵⁸ Ante todo porque -según cree Esposito- sólo una profundización de esta clase podría poner de manifiesto, por contraste, la fuerza y la originalidad de las tesis foucaultianas. Pero también porque dicha profundización permitiría penetrar desde varios ángulos y con mayor amplitud de miras en la caja negra de la biopolítica, haciendo posible también una perspectiva crítica del recorrido interpretativo que realizó el propio Foucault.

Así, la estrategia de Esposito se divide en dos frentes: evaluar la relación entre modernidad y biopolítica, y estudiar cómo ha evolucionado el léxico de la biopolítica desde fines del siglo XIX hasta la actualidad. Según Esposito, del resultado de ambos exámenes dependerá la transformación completa del sentido del problema de la biopolítica que le había otorgado Foucault, a la vez que definirá la alternativa que él propone al problema. Ya no se tratará de pensar el vínculo entre vida y política, sino el paradigma inmunitario que opera como unidad previa, en forma de un “poder de conservación de la vida”.¹⁵⁹

En lo que se refiere al primer frente, Esposito rechaza toda propuesta que implique una defensa de las categorías políticas modernas, porque considera que la biopolítica tuvo su origen precisamente en ellas. A su vez, lleva el problema del

yuxtapuestos- de una manera exterior que somete a uno al dominio del otro, en el paradigma inmunitario, *bíos* y *nómos*, vida y política, resultan los dos constituyentes de una unidad inescindible que sólo adquiere sentido sobre la base de su relación. La inmunidad no es únicamente la relación que vincula la vida con el poder, sino el poder de conservación de la vida. Desde este punto de vista, contrariamente a lo presupuesto en el concepto de biopolítica -entendido como resultado del encuentro que *en cierto momento* se produce entre ambos componentes-, no existe un poder exterior a la vida, así como la vida nunca se produce fuera de su relación con el poder. De acuerdo con esta perspectiva, la política no es sino la posibilidad, o el instrumento, para mantener con vida la vida.”

¹⁵⁸ Cf., *op. cit.*, pp. 23-53.

¹⁵⁹ *Op. cit.*, pág. 74.

vínculo entre la vida y la política al terreno de un vitalismo nietzscheano. Así, afirma que en Nietzsche se encuentran las claves del agotamiento de las categorías políticas modernas como mediadoras entre política y vida. Al mismo tiempo, muestra cómo la vida tiene una dimensión constitutivamente política, subrayando que la política tiene como único fin conservar y expandir la vida. Justamente en la relación entre estas dos últimas modalidades de referirse al *bíos* se juega el carácter innovador o conservador, activo o reactivo, de las fuerzas enfrentadas. Nietzsche sería, según Esposito, quien anticipa el plan teórico del deslizamiento destructivo y autodestructivo de la biocracia del siglo XX, y quien prefigura además las líneas de una biopolítica afirmativa aún por venir. Y es en este aspecto en el que incidirá Esposito, en un intento de reemplazar las categorías de cuerpo, ley y nación por las figuras de la carne, la norma y el nacimiento.¹⁶⁰

En lo que se refiere al segundo aspecto, Esposito sitúa la experiencia del nacional socialismo alemán en el corazón mismo del fenómeno biopolítico. En las reflexiones de Foucault, ciertamente, la experiencia del nazismo tiene también un lugar importante, pero para él no constituye el paradigma que otorga al fenómeno de la biopolítica su inteligibilidad última, como sí ocurre con Esposito. En *Bíos*, el ensayo antes citado, Esposito llegará a afirmar que para que la vida sea inmediatamente traducible a la política, o para que la política adquiera una caracterización intrínsecamente biológica, habrá que esperar al viraje totalitario de la década de 1930, especialmente en su versión nacionalsocialista. Entonces, lo negativo, esto es, la amenaza de la muerte, no sólo será algo necesario para el establecimiento del orden, como ya sucedía durante la etapa moderna, sino que ese elemento negativo será utilizado cada vez con mayor intensidad, conforme a una dialéctica tanatopolítica destinada a condicionar la potenciación de la vida a la difusión cada vez más extendida de la muerte.

Sin embargo, Esposito no aclara por qué la lectura de Foucault nos conduce a un callejón sin salida. Más aún, en ningún momento explica por qué la noción de resistencia, empleada por el filósofo francés, es inviable. Esposito deduce las limitaciones de la propuesta foucaultiana a partir únicamente de los textos escritos entre 1970 y 1978, por lo que pierde de vista textos posteriores, en los que se aprecia una

¹⁶⁰ Cf., *op. cit.*, pp. 235-311.

serie de mutaciones sobre la noción de poder. Según esas mutaciones, la resistencia ya no funcionará como lo “otro del poder”, sino que se abrirá una doble vía en la que poder y libertad se constituyen recíprocamente.¹⁶¹ Probablemente, en la intención de Esposito no se trata tanto de que él considere inviable la propuesta foucaultiana, cuanto de cierto interés por su parte por otorgar una prioridad ontológica inusitada al paradigma de inmunización y a una salida de tipo vitalista. Mientras que en Foucault se da una tensión constante entre libertad y poder, una tensión irreductible que funciona como punto de partida para pensar los problemas políticos, Esposito, por el contrario, trata de encontrar una salida que ponga fin a esa tensión. Por eso, al afirmar que la vida (como resistencia) en Foucault se opone al poder, el filósofo italiano se pregunta luego por qué el poder ha triunfado sobre la vida: “¿Por qué el resultado al cual lleva la modernidad es la producción masiva de muerte? ¿Cómo se explica que en el punto culminante de la política de la vida se haya generado una potencia mortífera tendiente a contradecir su empuje productivo?”¹⁶² Ahora bien, afirmar que el resultado de la modernidad es la producción masiva de muerte, ¿no significa simplificar la experiencia de la modernidad y considerarla en una sola dirección? No parecería sino que el paradigma interpretativo de Esposito le hubiese obligado a concebir la modernidad en una dirección nihilista, razón por la cual no habría podido asumir la doble dimensión propuesta por Foucault. Por ello, con su introducción del concepto de inmunización como paradigma para hacer su propia genealogía del surgimiento de la biopolítica, lo que hace Esposito es plantear una ontología vitalista que supondría cortar con esa prevención negativa de la vida. Esta alternativa consta de varios pasos.

En primer lugar, Esposito reemplazará la noción de cuerpo por el término “carne”¹⁶³, aduciendo que el cuerpo que experimenta de manera cada vez más intensa

¹⁶¹ Este punto será trabajado con mayor precisión en el último capítulo de la tesis.

¹⁶² *Op. cit.*, pág. 64.

¹⁶³ *Op. cit.*, pp. 267-268.: “Ciertamente, la circunstancia de que por primera vez la politización de la vida no entrañe necesariamente una semántica del cuerpo, pues se refiere a una materia mundial previa, o posterior, a la constitución del sujeto de derecho, abre un abanico de posibilidades hasta ahora desconocidas. ¿Qué forma política puede adoptar esa carne que siempre perteneció a la modalidad de lo impolítico? ¿Qué nombre podrá asignarse a algo que surge de un fondo de anomia? ¿Será posible obtener, de las grietas de la *inmunidad*, el perfil de una *communitas* diferente? Tal vez convenga volver a pensar, en términos no teológicos, ese acontecimiento siempre citado, pero nunca mejor definido, que se manifestó hace dos mil años con el enigmático título de «resurrección de la carne». Lo que «resurja», hoy, podría ser no el cuerpo habitado por el espíritu, sino la carne en cuanto tal: un ser a la vez singular y común, genérico y específico, indiferenciado y diferente, que no sólo esté desprovisto de espíritu, sino que ya no tenga siquiera cuerpo.

la indistinción entre política y vida ya no es el del individuo ni tampoco el cuerpo soberano de las naciones, sino el cuerpo, a la vez desgarrado y unificado, del mundo. Los conflictos actuales parecen poner en juego la vida misma, en una singular inversión entre el motivo filosófico clásico del mundo de la vida, y el otro, sumamente actual – según el parecer del estudioso italiano-, de la vida del mundo. Y ello, además, porque el núcleo del problema -la modificación del *bíos* por obra de una política identificada con la técnica- habría sido planteado por primera vez precisamente por la “filosofía” antifilosófica y biológica del hitlerismo, un movimiento, éste, para el cual incluso el calificativo de “apocalíptico” resultaría insuficiente.

Esposito explica el fenómeno de la biopolítica dentro de la experiencia del nazismo con la finalidad de afirmar que sólo invirtiendo la lógica del nazismo podrá invertirse la lógica de una biopolítica inmunitaria. Esto implicaría que la política nazi de la muerte se invirtiera en una política que no versara ya *sobre* la vida, sino que ella misma fuera *de* la vida. En la inversión del concepto de cuerpo por el de *carne*, Esposito tomará en consideración los procesos de individuación en Simondon, para proponer el concepto de *nacimiento*¹⁶⁴. Se trata no tanto de pensar la vida en función de la política, cuanto de pensar la política en la forma misma de la vida. Y para ello considera fundamental no referirse a la biopolítica desde fuera, sino desde su interior, como *norma de vida*¹⁶⁵; se trata de abrirla hasta hacer que surja algo que hasta hoy permaneció vedado a la mirada porque lo atenazaba su contrario. Esposito propone, así, una biopolítica fundada sobre una ontología de la vida, identificada con cierta

¹⁶⁴ *Op. cit.*, pp. 289-290: “Simondon define la superación de este umbral- que no se debe interpretar como un paso continuo, ni como un salto de naturaleza- en términos de «nacimiento». Así, cuando escribe que, «hablando estrictamente, no hay una individuación psíquica, sino una individuación del ser viviente que hace *nacer* lo somático y lo psíquico», hay que tomar esta expresión en un sentido más bien literal. Todo paso de una fase a otra –es decir, toda individuación- es un nacimiento en un plano distinto, pues abre una nueva «forma de vida». Tanto es así, que podría decirse que el nacimiento no es un fenómeno de la vida, sino la vida un fenómeno del nacimiento. O bien que vida y nacimiento se superponen en una maraña inextricable, de modo que cada uno es el margen de apertura del otro”.

¹⁶⁵ Este es el tercer concepto (junto con el concepto de carne y nacimiento) con el que Esposito pretende invertir la lógica del nazismo inherente en la biopolítica. En este caso sigue la filosofía de Deleuze: “Cuando Deleuze habla de una «suerte de beatitud» como de una condición más allá de la distinción entre el bien y el mal, porque antecede, o quizá sigue, al sujeto normativo que la realiza, alude él también a una «norma de vida» que, en vez de someter la vida a la trascendencia de la norma, haga de la norma el impulso inmanente de la vida. La referencia de lo impersonal, como única modalidad vital de lo singular, no es ajena a la superación de una semántica de la persona, representada, desde el origen de nuestra cultura, en su estatuto jurídico, al menos en la medida en que el derecho fue y sigue siendo funcional para la individualidad intangible de la persona. Deleuze invita a deshacer este nudo biojurídico entre vida y norma de una manera que, en vez de separarlas, reconozca la una en la otra, encuentre en la vida su norma inmanente y restituya a la norma el poder en devenir de la vida”. *Op. cit.*, pág. 312.

radicalidad de autoafirmación, inscribiéndola de este modo en una tradición cercana al vitalismo deleuziano, a través de la cual intenta equiparar la cuestión de la subjetivación política con el problema de las formas de individuación, personal y colectiva. Sin embargo, queda sin explicar el modo en que una ontología de la individuación pueda relacionarse con la cuestión de la subjetividad política. Probablemente, la descripción de la experiencia del nazismo encaje perfectamente con el paradigma inmunitario que Esposito se propone elaborar, pero reducir la experiencia de la relación entre vida y política explorada por Foucault al paradigma inmunitario implica obturar una de las vías que dejó abiertas el filósofo francés.

Esposito conduce su filosofía hacia una ontología vitalista porque invierte el problema del biopoder planteado por Foucault. Así, mientras el filósofo francés concibe la biopolítica como una politización de lo biológico, Esposito invierte la cuestión hacia una biologización de lo político, que hace de la conservación productiva de la vida el problema fundamental de nuestra contemporaneidad. Creo, sin embargo, que esta inversión se debe a la excesiva consideración otorgada por él a la experiencia del nazismo como paradigma de los problemas políticos contemporáneos.

Tanto Agamben como Esposito se han hecho cargo de las dificultades a las que conducían los análisis del biopoder iniciados por Foucault. Uno y otro han llevado la discusión a un lenguaje más propio, e intentado elaborar una alternativa a la lógica del poder sobre la vida. Sin embargo, las soluciones ofrecidas en uno y otro caso parecen presentar más dificultades de las que resuelven. Tanto Esposito como Agamben presentan sus investigaciones sobre la biopolítica como un intento de superar el discurso sobre el sujeto en los debates políticos contemporáneos. Quizá la estrategia a seguir en nuestra tesis esté en pensar la relación entre la biopolítica y la constitución de la subjetividad¹⁶⁶.

Probablemente sea a través de los procesos de sujeción y subjetivación, presentes en los textos de Foucault, el camino conveniente a seguir para resituar el

¹⁶⁶ Si bien los trabajos de Negri y de Hardt en *Imperio* plantean la cuestión del poder en conexión con el problema del sujeto, en la sección siguiente se observará que nuestros análisis se alejan de este tipo de consideraciones. Principalmente porque ambos estudiosos están interesados en pensar al sujeto político en los términos unitarios de una multitud que revolucione la actual experiencia inmanente del Imperio capitalista. Así, sus investigaciones constituirían un cruce entre la potencia en Spinoza, la dialéctica de clase en Marx y la ontología deleuziana.

vínculo entre poder y vida. Para llevar a cabo esa tarea enriqueceremos nuestra interpretación a partir del entrecruzamiento de la lógica del amo y el esclavo en Hegel con el viraje de Foucault hacia el problema de la subjetividad. En efecto, en los últimos cursos del *Collège de France*, Foucault hace una reconsideración del camino recorrido, de modo que emplea otro registro conceptual y temático para considerar el problema de la vida. En vez de centrar la relación entre la vida y la política únicamente en la cuestión del poder, abrirá otro eje de análisis en el que la relación entre la vida y la política es considerada a partir del problema de la libertad y de los procesos de subjetivación. Por ello, el acercamiento a la cuestión del eje vida y poder, en el cual se centran las derivas biopolíticas que hemos analizado hasta ahora, dará paso a otro tipo de interrogación, vinculada a la cuestión del sujeto.

2.5 NI SAGRADO, NI PROFANO: EL PROBLEMA DE LA BÍO-SUBJETIVACIÓN EN LA DIALÉCTICA DEL AMO Y EL ESCLAVO

Establecer el problema de la biopolítica a partir de la cuestión del sujeto no implica la desaparición del problema de las relaciones de poder, sino el desplazamiento de la cuestión del poder al sujeto, junto con la premisa de que la biopolítica forma parte de la constitución de los sujetos. Tratar de resistir al biopoder implicaría de algún modo neutralizar los procesos de sujeción que han dado lugar a esa lógica de dominación. En un sugerente libro: *Los mecanismos psíquicos del poder. Teorías de la sujeción*, Judith Butler considera que la descripción que hace Foucault sobre los mecanismos de dominación en la lógica del biopoder tiene muchas similitudes con la lógica de sometimiento presente en la *Fenomenología del espíritu* hegeliana. En la transición del apartado convencionalmente denominado “Señorío y servidumbre” al dedicado a “La conciencia desventurada”, dentro del capítulo IV de esa obra, se puede constatar en efecto la existencia de una serie de razonamientos que se reiteran en los esquemas interpretativos de Foucault. Sin embargo, antes de mostrar cómo una relectura de Hegel podría contribuir a enriquecer los análisis sobre el biopoder, es necesario hacer una serie de consideraciones sobre algunas de las lecturas contemporáneas más importantes del mencionado capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu*.

La interpretación de Kojève sobre la lucha por el reconocimiento y la relación amo-esclavo en la *Fenomenología del espíritu* determinó en gran medida la manera en que por entonces se interpretaba a Hegel. Principalmente en el marxismo y en la filosofía francesa existencialista, el tema del deseo y la lucha, de la dominación y la esclavitud, del trabajo y la conciencia desgraciada como han sido recibidos, discutidos y servido de fundamento para interpretar en clave hegeliana una política de la liberación del hombre en la historia. Sin embargo, Hans-Georg Gadamer y Otto Pöggeler¹⁶⁷ han puesto en cuestión la interpretación de Kojève, y en los últimos años la concepción

¹⁶⁷ Para las críticas a la lectura de Kojève ver H-G. Gadamer, “Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins”, en: H. F. Fulda y D. Henrich (eds.), *Materialien zu Hegels “Phänomenologie des Geistes”*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, pp. 217-242. Ver también, O. Pöggeler, “Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes”, en su: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg-München, Alber, 1973, pág. 189.

hegeliana del movimiento del reconocimiento ha adquirido una actualidad particular¹⁶⁸, en la que se presentan enfoques muy diferentes entre sí, como veremos a continuación.¹⁶⁹ La relectura que lleva a cabo Ludwig Siep del capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu* parte de una reconsideración normativa del término *Anerkennung* (“reconocimiento”).¹⁷⁰ Al respecto, Siep se distancia de la interpretación de Kojève, al considerar que ha habido una sobrevaloración de la lucha por el reconocimiento en la estructura conceptual de ese movimiento, por lo que resultaría conveniente proceder a una lectura en la que este movimiento no se redujera al momento de la lucha.¹⁷¹ Esta lectura toma como punto de partida a Axel Honneth y Charles Taylor. Del primer filósofo retoma la crítica que éste hace a la concepción afirmativa de la lucha por el reconocimiento y su teoría de las distintas formas del reconocimiento, sobre las cuales una teoría crítica de la sociedad contemporánea podría erigirse.¹⁷² Del segundo toma en consideración la concepción del reconocimiento en las comunidades multiculturales.¹⁷³ Sin embargo, Siep señalará una serie de limitaciones en cada una de estas propuestas, lo que le permitirá elaborar una interpretación propia sobre el movimiento del reconocimiento.

¹⁶⁸ L. Siep, “Le mouvement de la reconnaissance dans la Phénoménologie de l’esprit”, en: D. Perinetti y M-A. Ricard (eds.), *La phénoménologie de l’esprit de Hegel: lectures contemporaines*, París, P.U.F, 2009, pp. 181-182.: “El cuarto capítulo de la *Fenomenología del espíritu*, principalmente en la sección sobre la lucha por el reconocimiento y la relación amo-esclavo, aparecen sin ninguna duda en la obra uno de los temas que más repercusión ha tenido. Es sobre todo el marxismo y la filosofía francesa de la existencia [Kojève] que los temas del deseo y del combate, de la dominación y del esclavo, del trabajo y de la conciencia desgraciada han sido recibidos, discutidos, y servido de fundamento a una interpretación global de Hegel. En la época actual, es sobre todo el concepto de reconocimiento recíproco el que ha suscitado el interés principal de los intérpretes. Ahí se ha visto el principio de la filosofía práctica de Hegel y, más allá del propio Hegel, el concepto fundamental de la ‘gramática de los conflictos sociales’, de la democracia, de las economías de mercado, o de la relación adecuada para la pluralidad de las culturas.”

¹⁶⁹ Cf. C. Halbig, M. Quante y L. Siep, “Einleitung”, en :L. Siep (ed.), *Hegels Erbe und die Theoretische Philosophie der Gegenwart*, Frankfurt, Suhrkamp, 2004, pp. 7-17.

¹⁷⁰ Cf. L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg-München, 1979; también véase “Le mouvement de la reconnaissance dans la Phénoménologie de l’esprit”, *op. cit.*, pp.181-182.

¹⁷¹ Cf. L. Siep, “Le mouvement de la reconnaissance dans la Phénoménologie de l’esprit”, *op. cit.*, pág. 201.

¹⁷² *Ibidem.*: “Contra esta adaptación afirmativa de la doctrina del reconocimiento, Axel Honneth, ha justamente intentado hacer salir los mementos críticos de la versión anterior de Jena y de interpretar el desarrollo de Hegel como un residuo de lo anterior. Planteando ahí el objeto de una investigación, que va más allá de Hegel, sobre la «gramática de los conflictos morales».”

¹⁷³ *Op. cit.*, pág. 204.: “Se debe brevemente abordar otra forma de renovar la teoría del reconocimiento: la concepción del reconocimiento en las comunidades multiculturales de Charles Taylor. Taylor tiene la concepción del derecho y de la eticidad de Hegel como una relación de reconocimiento, pero amplía el concepto del reconocimiento de culturas diferentes al de su concepción del Estado pluralista.”

El proceder de Siep consta de varios pasos. En primer lugar, sugiere la conveniencia de complementar el capítulo IV de la *Fenomenología*: “La verdad de la certeza de sí mismo”, con el desarrollo conceptual del movimiento del reconocimiento a la luz de otros textos de Jena. Con esta maniobra, lo que pretende es señalar que la lucha por el reconocimiento –y más precisamente la historia de la experiencia del amo y del esclavo– es solamente una etapa en el movimiento del reconocimiento en su conjunto. En segundo lugar, amplía la problemática a la filosofía política en general ¹⁷⁴, para indicar que el combate por el reconocimiento, en última instancia, tiene la finalidad de dirigir a la conciencia a la necesidad de un estado de derecho en el que los individuos se reconozcan mutuamente. Desde esta perspectiva, Siep abandona la primacía de la dialéctica de la lucha entre el *Herr* y el *Knecht* con el objeto de resaltar la dimensión consensual del movimiento, es decir: “Los temas prácticos de la «integración» de un individuo consciente de sí, que utiliza su razón como hilo conductor de su acción, en una comunidad justificada con esta razón, la cual ocupa un lugar importante.”¹⁷⁵ Así, el reconocimiento, según este intérprete, deja de ser un movimiento de lucha (*Kampf*) para convertirse en un reconocimiento recíproco (*gegenseitig sich anerkennend*). Siep pretende hacer funcionar a Hegel dentro de una filosofía práctica que aporte un criterio normativo al momento de regular las relaciones entre los individuos. Según Siep, Hegel nos muestra cómo la manera en que los individuos se representan a sí mismos es determinada por la forma en que las comunidades se constituyen históricamente, y de ahí infiere que la posibilidad de un reconocimiento efectivo no depende del reconocimiento abstracto de su humanidad o de su racionalidad, sino del reconocimiento de adhesiones normativas concretas que determinan socialmente e históricamente a los individuos y de las que ellos no pueden escapar en absoluto.¹⁷⁶ Así,

¹⁷⁴ *Ibidem.*: “Según mi lectura, Hegel no ha reducido el movimiento del reconocimiento al combate por el reconocimiento. Esto debe ser señalado contra la sobreestimación de la lucha por el reconocimiento de la filosofía de la historia de la que Kojève es culpable. Si uno reemplaza el capítulo de la conciencia de sí de la *Fenomenología* en el que se trata la explicación del “movimiento del reconocimiento” por los textos de la época de Jena, se vuelve evidente que la lucha por el reconocimiento – y con más razón la historia de la experiencia del amo y el esclavo que le sucede– es solamente una forma y una etapa en el “movimiento del reconocimiento”. Las diferentes formas de interacción que aparecen en ese movimiento constituyen en su unión el proceso de la formación de la “vida- liberada de sus particularidades y de sus asimetrías- del espíritu.” Para tratar con mayor profundidad este punto se recomienda: L. Siep, “Selbstverwirklichung, Anerkennung und politische Existenz. Zur Aktualität der politischen Philosophie Hegels”, en: R. Schmücker y U. Steinvoth (eds.), *Gerechtigkeit und Politik. Philosophie Perspektiven*, Berlin, Akademie Verlag, 2002, pp. 41-56.

¹⁷⁵ L. Siep, «Le mouvement... » *op. cit.*, pág. 197.

¹⁷⁶ Cf., *op. cit.*, pp.201-206.

en vez de poner en evidencia la lucha política que está a la base del establecimiento de toda forma de vida, tal y como lo veíamos con Foucault y sus intérpretes italianos, esta interpretación no hace otra cosa que neutralizar el conflicto y colocar un manto de normatividad que parece legitimar y justificar las relaciones asimétricas de poder. Tan grande es el interés de poner a Hegel al servicio de una teoría normativa de las democracias liberales, que Siep llegará a decir que la concepción filosófica que Hegel tiene del Estado limita la aplicación del criterio de un reconocimiento simétrico.¹⁷⁷ Para sortear esta dificultad, esto es, el polo asimétrico otorgado al Estado en relación con los individuos, sigue la lectura de Charles Taylor sobre la teoría del reconocimiento en las comunidades multiculturales, y promueve una lectura en la que los problemas del pluralismo cultural, en vez de ser leídos desde la concepción del Estado, se orienten hacia los individuos y los grupos.

Por otro lado, desde la escuela de Frankfurt, también se ha propuesto una lectura contemporánea de la teoría del reconocimiento que tiene lugar en Hegel, de la que, como indicamos recién, Siep se nutrió para elaborar su propia interpretación del problema del reconocimiento. Nos referimos a los trabajos de Alex Honneth, discípulo de Habermas y una de las voces actuales de la escuela de Frankfurt. Si bien no renuncia a la lógica de la lucha al momento de pensar la teoría del reconocimiento, Honneth sigue la línea de una adaptación afirmativa de la doctrina del reconocimiento en la que, según él, sería posible bosquejar aspectos normativos para la realización de sí. Para tal propósito, sostiene que la realización de sí como persona depende de un reconocimiento mutuo que se distingue en tres esferas de reconocimiento, las cuales corresponden a tres tipos de relaciones de sí: la esfera de la familia, la esfera jurídico política y la esfera de la estima social. Esta división de la teoría del reconocimiento surge de una investigación en la que pone en relación el capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu* con otros textos escritos en Jena durante los años 1802-1803. Según Honneth, estas tres esferas son tres formas del reconocimiento que revela Hegel en el *Sistema de la vida ética*; y,

¹⁷⁷ *Op. cit.*, pág. 206.: “Dudo que el principio de reconocimiento sea suficiente para fundar el valor propio del pluralismo cultural en el interior de un Estado moderno que respeta los derechos y las condiciones del reconocimiento del individuo. Se podría sostener, por el contrario, una idea central de una sociedad «bien ordenada» y de una «naturaleza susceptible de aprobación» según una perspectiva no antropológica, idea que blinde una jerarquía de valores naturales y culturales fundamentales (tales como la diversidad, la prosperidad, la justicia y uno aspectos determinados de la jerarquía natural y cultural). Esta idea directriz estaría siempre a la base del reconocimiento entre individuos y grupos, como entre grupos en el interior y el exterior de un Estado.”

según este intérprete, son claves para pensar en nuestra actualidad una manera de articular las diferencias morales entre los individuos.¹⁷⁸

A pesar de las diferencias entre la lectura de Siep y la lectura de Honneth que hemos analizado aquí, lo cierto es que ambos filósofos emplean el esquema del movimiento del reconocimiento para abordar los conflictos morales entre los individuos desde una perspectiva jurídica.¹⁷⁹ Así, la dimensión histórico-política, presente en la tensión dialéctica entre *Herr* y *Knecht*, cede su lugar a un enfoque normativo preocupado por pensar las reglas de un reconocimiento recíproco que garantice la convivencia intersubjetiva.

Cabe señalar que la actualidad que tiene esta lectura normativa se debe a la recuperación que determinada filosofía pragmatista hace de la filosofía práctica de Hegel.¹⁸⁰ Más precisamente, es la combinación entre la tradición naturalista - encabezada principalmente por McDowell- y la kantiana normativa -cuyas referencias más importantes son Brandom, Pippin y Pinkard-, la que sella una interpretación de los textos de Hegel y su capacidad para dar cuenta de los problemas actuales. Esto tiene por finalidad hacer de la filosofía práctica de Hegel “un pragmatismo racionalista”¹⁸¹ o, en términos de Pinkard, un monismo normativo que:

Nos invite a comprender la historia de la filosofía post-hegeliana como un juego un poco diferente, en la medida donde una pueda establecer una vaga afinidad entre el pensamiento hegeliano y ciertos

¹⁷⁸ Véase A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt, Suhrkamp, 2003.

¹⁷⁹ Estos autores defienden la lectura normativa en el movimiento del reconocimiento porque consideran que el concepto empleado por Hegel deriva del uso jurídico otorgado por Fichte en la *Grundlage des Naturrechts* fichteana. Sin embargo, en *La natura del riconoscimento*, I. Testa lleva a cabo un minucioso estudio en el que muestra influencias de Rousseau y de Schelling en detrimento de la tradicional referencia a Fichte. Véase I. Testa, *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel*, Mimesis, Milano-Udine, 2010, pp. 163 y sigs.

¹⁸⁰ Se recomienda el artículo de Richard Rorty preparado para un compendio italiano, el cual es el resultado de un congreso en Venecia, del 16 al 18 de mayo de 2001. Allí hace una genealogía del vínculo entre pensadores clásicos del pragmatismo estadounidense y la filosofía de Hegel. R. Rorty, “Alcuni usi americani di Hegel”, en: L. Ruggiu e I. Testa (eds.), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Milano, Guerini e Associati, 2003, pp. 197-217.

¹⁸¹ Este término ha sido acuñado por Brandom en: R. Brandom, *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, pág. 34.

temas del último Wittgensten (...) para comprender la radicalidad de la relectura de Hegel sobre Kant.¹⁸²

Es decir, son los problemas planteados por el legado pragmatista de Charles Peirce, John Dewey o William James, y por la ética normativa de cuño kantiano, los que estructuran y dotan de sentido la estrategia neohegeliana de algunos intérpretes actuales.¹⁸³ Así, consideran que la filosofía en general –y la de Hegel en particular-, antes de abordar el problema de la producción cultural y de su transformación, debe posibilitar una dimensión práctica de resolución de conflictos desde la perspectiva del lenguaje, la comunicación¹⁸⁴ y el contexto de una determinada sociedad.¹⁸⁵ Pero, como afirma Tom Rockmore, el principal inconveniente de esta perspectiva es la falta de atención al papel de la historia en Hegel. Sobre todo, cuando muestra que la justificación wittgensteiniana de la que parte Brandom para acercarse a la filosofía práctica de Hegel es ciertamente incompatible con la noción hegeliana de historia.¹⁸⁶

¹⁸² T. Pinkard, “ Normes, faits et formes de vie dans la Phénoménologie de l’esprit”, en: D. Perinetti y M-A. Ricard (eds.), *La phénoménologie de l’esprit de Hegel: lectures contemporaines*, op. cit., pp. 130-131.

¹⁸³ Véase R. J. Bernstein, “Hegel in America. La tradiciones del pragmatismo”, en: L. Ruggiu e I. Testa (eds.), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, op. cit., pp. 19-39.

¹⁸⁴ Rorty expone claramente esta pretensión de la filosofía pragmatista cuando estudia la propuesta de Brandom, afirmación en la que cabría inscribir los trabajos de los diferentes filósofos que hemos nombrado hasta ahora: “Muchos filósofos en los países de habla inglesa han llegado a pensar que la filosofía debería ser una manera de resolver los problemas en lugar de encontrar un contexto en el que situar las producciones culturales y el cambio cultural. Yo creo que el neo-hegelianismo «analítico» de Brandom [y otros] ha reunido la filosofía destinada a resolver un problema con un *grand récit* (...) Mediante la interpretación de la racionalidad creciente como una responsabilidad hacia la comunidad de seres humanos cada vez más amplia y diversa, este neo-hegeliano nos ayuda a dejar de lado la teoría de la Ilustración, según la cual la investigación científica es el paradigma de la racionalidad. El trabajo de Brandom [y otros] sugiere la posibilidad de que la filosofía del lenguaje pueda dejar de ser (como sucede actualmente) una isla remota en el ámbito académico, y consiga fluir en la corriente principal de la vida intelectual. En resumen, Brandom ha demostrado que la filosofía analítica puede trascenderse a sí misma. En este sentido, ha demostrado que las soluciones que a primera vista pueden parecer simples problemas técnicos de la filosofía del lenguaje y filosofía de la lógica, pueden ayudar a superar los dualismos que son inherentes a lo que Heidegger llama «onto-teología» como problemática cartesiana-kantiana-, problemática en el que muchos filósofos analíticos están, desafortunadamente, inmersos. Deshacerse de estas dualidades nos ayuda a cerrar la brecha, si no entre lo ideal y lo que existe hoy en día, al menos entre teoría y práctica, entre conocimiento y la esperanza. Al igual que Hegel, Dewey y Brandom nos han ayudado a poner la libertad en el lugar que la Edad Media reservaba a Dios y que la Ilustración a la naturaleza, y de hacerlo sin denigrar ni los impulsos religiosos, ni nuestros logros científicos.” R. Rorty, op. cit., pp. 216-217.

¹⁸⁵ Cf. R. Bernstein, op. cit., pp.32-35.

¹⁸⁶ Cf. T. Rockmore, “Hegel e i limiti dello hegelismo analitico”, en: L. Ruggiu e I. Testa (eds.), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, op. cit., pág. 343.: “Cabe señalar que la misma tradición analítica reconoce su desatención a la importancia de la historia en Hegel, aunque centrándose en el problema del conocimiento: “Quiero avanzar en la idea de

Y es que, como sostiene Žižek en el prefacio a *Hegel and the Infinite*, lo que define a esta tradición pragmatista, y especialmente por lo que hace a los que él denomina hegelianos de Pittsburgh, es su rechazo a la imagen supuestamente obsoleta de Hegel como idealista absoluto, a fin de poner en su lugar una imagen deflacionaria de Hegel, o sea de un Hegel liberado de todo tipo de compromiso ontológico-metafísico y reducido a una teoría general del discurso y de las posibilidades de la argumentación. De este modo, al promover una estrategia neohegeliana que intencionadamente procura evitar “la gran pregunta ontológica” sobre Dios o la naturaleza, sobre el idealismo o el materialismo, sucumben en una especie de neokantismo ambiguo:

(...) mientras los neo-kantianos consideran el naturalismo como ese obscuro secreto que no se debe exhibir en público (“obviamente el hombre evolucionó de la naturaleza, obviamente Darwin tenía razón”), este obscuro secreto es una mentira; encubre la *forma* idealista del pensamiento, el transcendentalismo *a priori* de la comunicación que no se puede deducir del ser natural. La verdad está aquí en la forma: como ocurre con el viejo ejemplo de Marx sobre los monárquicos bajo forma republicana, los habermasianos creen secretamente que en el fondo son materialistas, cuando la verdad se halla en la forma idealista de su pensamiento.¹⁸⁷

Es decir, al considerar que superan la rigidez de Hegel, no hacen más que reiterar ese prejuicio en su propia apuesta filosófica, en el movimiento de un pensamiento que confía de manera idealista -y aquí pongámosle al término todo su sentido peyorativo- en las posibilidades de un transcendentalismo comunicativo como aproximación inmediata a los problemas de la realidad concreta. Según Žižek, este giro

que por razones intrínsecas a la filosofía analítica los filósofos analíticos hasta ahora han sido muy poco sensibles, por no decir insensibles, a un elemento central de la perspectiva filosófica de Hegel: el concepto de la historicidad del conocimiento. La sugerencia es que la insensibilidad de esta idea tiene un triple significado: significa dejar de lado algo que es central y que se hace hincapié en la economía del pensamiento de Hegel, algo que es importante en relación con los debates contemporáneos en torno al conocimiento, algo que es un límite constitutivo del enfoque analítico de Hegel.”

¹⁸⁷ S. Žižek, “Hegel’s Century”, en: S. Žižek, C. Crockett y C. Davis (eds.), *Hegel and the Infinite. Religion, Politics and Dialectic*, *op. cit.*, pág. XX.: “While the neo-Kantian treat naturalism as the obscene secret not to be publicly admitted (‘of course man developed from nature, of course Darwin was right’), this obscure secret is a lie; it covers up the idealist *form* of thought, the *a priori* transcendentalism of communication that cannot be deduced form natural being. The truth is here in the form: as with Marx’s old example of royalists in the republican form, Habermasians secretly think they are really materialists, while the truth is in the idealist form of their thinking.”

hacia una “realidad concreta irreductible a la ‘mediación conceptual’ debería leerse más bien como la desesperada venganza póstuma de los metafísicos, como un intento de reinstaurar la metafísica, aunque bajo la forma invertida de la primacía de la realidad concreta”.¹⁸⁸ Más allá de las dificultades que podamos señalar¹⁸⁹, y en relación con los problemas de nuestra investigación, al priorizar la configuración de la filosofía como un campo de resolución de conflictos prácticos, los neohegelianos pragmatistas configuran una interpretación moral y normativa de la filosofía de Hegel que oscurece la dimensión histórico-política recogida por la tradición de Kojève. Si bien tomamos distancia del optimismo que subyace a la interpretación de este último, consideramos que la dialéctica del amo y el esclavo en clave histórico-política es de una importancia capital para comprender el vínculo entre la vida, el sujeto y el poder. Por este motivo, nuestra interpretación del capítulo IV toma distancia de esta tendencia normativa y moral y se centra más bien en la dimensión histórico-política; una concepción, ésta, posibilitada por otros intérpretes contemporáneos.¹⁹⁰

Por otra parte, desarrollar exhaustivamente dicha perspectiva implicaría hacer una investigación profunda de las interpretaciones marxistas, psicoanalísticas -en su doble vertiente freudiana y lacanianiana- y deconstructivas que han proporcionado una serie de claves interpretativas para tratar este capítulo. Sobra decir que semejante tarea sería materia de toda una tesis aparte. Por ello, el tratamiento de este capítulo se ceñirá estrictamente al objetivo de nuestra investigación, esto es, ver en qué medida es legítima y fecunda una posible convergencia entre la perspectiva foucaultiana y hegeliana, que nos permita ampliar la perspectiva de la biopolítica a la cuestión más general del sujeto en su triple vertiente: sujeto, vida y poder.

¹⁸⁸ *Op. cit.*, pág. X.: “‘Concrete reality, irreducible to notional mediation’ should rather be read as the desperate posthumous revenge of metaphysics, as an attempt to reinstall metaphysics, although in the inverted form of the primacy of concrete reality.”

¹⁸⁹ Estas dificultades han sido minuciosamente desarrolladas por Tom Rockmore. Véase T. Rockmore, *op. cit.*, 341-360.

¹⁹⁰ En esta línea, encontramos los trabajos de Georges Bataille, Jaques Derrida, Slavoj Žižek, Judith Butler, Edgardo Castro y Germán Cano, entre otros. Cf. G. Bataille, *Escritos sobre Hegel*, Madrid, Arena, 2005. J. Derrida, “De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva”, en su libro *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 344-382. S. Žižek, “Más allá del análisis del discurso”, en: E. Laclau, *Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990, pp. 114 -136. J. Butler, *Los mecanismos psíquicos del poder*, Valencia, Cátedra, 1997. E. Castro, *Foucault y Kojève: filosofía y política*. (aún inédito). AA.VV, *Hacer vivir, dejar morir*, Madrid, CSIC-Arbor, 2010.

En su forma agonal el poder se manifiesta como algo externo al sujeto, algo que lo domina externamente. Pero también es preciso reconocer que el poder forma al sujeto y da sentido a su existencia. En un caso es factible oponerse al poder mediante prácticas que liberen al sujeto de la opresión, pero en el otro reconocemos una dependencia constitutiva en la que liberar al sujeto coincidiría con su supresión. Para explicar este aspecto paradójico del sometimiento suele utilizarse el siguiente esquema: el poder nos es impuesto y, debilitados por su fuerza, acabamos internalizando o aceptando sus condiciones. Esta descripción cuasi sociológica es sumamente insuficiente, porque omite algo fundamental: el *nosotros* que internaliza ese poder no es previo a él, sino que surge como su efecto. El sometimiento consiste precisamente en esta dependencia fundamental que no hemos elegido, pero que paradójicamente da inicio y sustento a nuestra existencia. A este proceso de producción de la subjetividad, Foucault lo denomina sujeción (*assujétissement*). Esto es, un proceso por el cual devenimos *sujetos sujetándonos* al poder. Ahora bien, el problema de la sujeción (de la falta de independencia o *Unselbständigkeit*)¹⁹¹, de cómo el sujeto se forma en la subordinación, es abordado por Hegel en la figura de la *Selbstbewusstsein*. Primero, a través de la tensión dialéctica entre señorío (*Herrschaft*) y servidumbre (*Knechtschaft*) y, en segundo lugar, mediante la descripción del acercamiento a la libertad por parte del esclavo y su culminación –por interiorización de esa confrontación– en la conciencia desventurada (*das unglückliche Bewusstsein*).¹⁹²

Desde Marx el capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu* ha sido interpretado como un esquema de liberación del hombre en la historia a través del trabajo. Como sugiere Butler, la plausibilidad de esta lectura depende de otorgarle prioridad a la primera parte del capítulo sobre la segunda.¹⁹³ A partir de esta afirmación, la autora

¹⁹¹ En las traducciones de Manuel Jiménez Redondo y Antonio Gómez Ramos, la palabra *UnSelbständigkeit* se traduce como autonomía y el término *unselbständigkeit* como no-autonomía. Sin embargo, el término *Selbständigkeit* también significa independencia, lo cual permite traducir el término *UnSelbständigkeit* como sujeción. Esta segunda traducción es la que ha escogido Wenceslao Roces en su traducción de la *Fenomenología*, y la que seguiremos en este apartado.

¹⁹² Véase el apartado dedicado al estoicismo.

¹⁹³ J. Butler, *op. cit.*, pág. 44.: “Quizá porque el capítulo sobre el señorío y la servidumbre ofrece una narración liberadora que ha resultado de gran utilidad para diversas visiones política progresistas, la mayoría de los lectores no han prestado atención al hecho de que la libertad se resuelve en autoesclavización al final del capítulo. Ahora que recientes teorías han puesto en entredicho tanto la premisa de una historia evolutiva como el estatuto del sujeto, el desenlace distópico de «Señorío y servidumbre» parece haber recobrado una oportuna trascendencia.”

considera que en todo el capítulo IV encontramos un esquema argumentativo para elucidar la estructura del sometimiento diferente al propuesto por la tradición marxista. Según la autora, la experiencia de liberación del esclavo que intenta demostrar Kojève no conduciría a la autonomía, sino que se transformaría en una nueva sujeción. Si esta afirmación es correcta, el primer tomo de *Historia de la sexualidad* Foucault pareciera reiterar el esquema hegeliano interpretado por Butler: en la experiencia de liberación el hombre no hace más que sujetarse nuevamente al dispositivo.¹⁹⁴ Antes de continuar hace falta precisar que en varias ocasiones Butler traiciona la pluma del propio Hegel. Aunque afirme partir de Hegel para criticar la interpretación de Kojève, sigue leyendo a aquél bajo la luz de éste. En nuestro caso, trataremos de poner en evidencia cuándo la dialéctica del amo y el esclavo considerada desde una perspectiva foucaultiana expresa una distancia con respecto a los textos de Hegel. Así, Foucault viene a añadir una dimensión nueva a la lógica del amo y el esclavo. La voluntad de servidumbre del esclavo que vive como cuerpo del amo, ya que eso que es considerado como liberación, es otro modo de sujetarse al dispositivo. En la base de esta estructura de sujeción tiene lugar una negación o sacrificio de la vida. La vida se instrumentaliza a través del cuerpo del esclavo, y solamente es preservada en y por el instrumento de opresión. Si tomamos en consideración el capítulo IV observaremos que Hegel ofrece un discurso sobre la paradoja de la estructura del sometimiento.

En el capítulo IV la autoconciencia aparece como un momento del espíritu, cuyas figuras son el yo, el apetito, la autoconciencia duplicada y la conciencia como pensamiento (estoicismo, escepticismo y conciencia desventurada). Allí Hegel hace dos precisiones importantes que están en la raíz de nuestra comprensión del movimiento de la *Anerkennung*. Por un lado, a diferencia de las otras figuras de la conciencia presentes en los capítulos anteriores, en este capítulo la conciencia no se propone como un objeto ajeno, sino que ella misma se pone como objeto de sí misma. Ahora coinciden por primera vez la conciencia y su objeto. Pero eso no ocurre de manera que nos encontremos con una identidad total. Sigue dándose una distinción entre el polo

¹⁹⁴ M. Foucault, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*. Vol. I, 105. (Trad. pág. 84.): “Más allá de sus placeres posibles, ¿qué le pedimos al sexo, para obstinarnos así? ¿Qué es esa paciencia o avidez de constituirlo en el secreto, la causa omnipotente, el sentido oculto, el miedo sin respiro? ¿Y por qué la tarea de descubrir la difícil verdad se mudó finalmente en una invitación a levantar las prohibiciones y desatar las ligaduras? ¿Era pues tan arduo el trabajo, que había que hechizarlo con esa promesa? O ese saber había llegado a tener tal precio –político, económico, ético– que fue necesario, para sujetar a todos a él, asegurarle no sin paradoja que allí se encontraría la liberación?”

objetivo y el polo subjetivo de la conciencia, aunque dentro de una misma autoconciencia. El objeto que es ella misma se le objetiva, se le opone.

Por otro lado, la estructura básica que configura el movimiento de la *Anerkennung* es el doble sentido de la autoconciencia, que, por ese movimiento de reflexión del sujeto y el objeto, Hegel llama infinita. Esta estructura consiste en que cada autoconciencia tiene su identidad en la otra autoconciencia, pero a la vez debe negar este ser otro de ella misma. El doble sentido de lo diferenciado se halla en la esencia de la autoconciencia que consiste en ser infinita, o sea lo contrario de la determinabilidad en la que está puesta. El desdoblamiento del concepto de esta unidad espiritual presenta ante nosotros el movimiento del reconocimiento. Así tiene lugar una duplicación en la autoconciencia misma. Hay otro frente a mí que, por un lado, es otro distinto de mí, pero dado que mi esencia se encuentra en él, resulta que yo estoy en el otro. Es decir, los dos términos de la relación tienen el doble carácter de ser uno y otro. El otro frente a mí es otro, pero también es sí mismo. Buscaré recuperar mi identidad conmigo mismo asumiendo y cancelando al otro; buscaré que el otro restituya mi esencia que se encuentra en él. Pero él es también yo, al cancelarlo quedaré cancelado. Esta acción es llevada a cabo las dos autoconciencias. La conciencia de sí se ha escindido en dos autoconciencias, cada uno de los sujetos es él mismo y su contrario. En este movimiento, el comportamiento de las dos autoconciencias opuestas se halla determinado de tal modo que se *ponen a prueba* mutuamente y a sí mismas mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entablar esta lucha para elevar la certeza de sí misma de *ser para sí* a la verdad en la otra y en ella misma. Esta lucha dará lugar a dos figuras contrapuestas de la conciencia. En un caso nos encontramos con la conciencia que no ha temido arriesgar la vida, no ha temido ir más allá de su vida biológica –ha despreciado su propia vida y la del otro- y que tiene por esencia el *ser para sí*; en el otro nos topamos con la conciencia cuya esencia es la vida que ha temido arriesgar –lo cual significa ser para otro-, la primera se convierte en *Herr*, la segunda en *Knecht*.

Aquí la dialéctica del amo y del esclavo se desdobra en dos fases: en un primer momento el amo, entendido como deseo sin cuerpo, está enfrentado al esclavo, que ha elegido seguir siendo cuerpo viviente, en lugar de reducirse simbólicamente a un “buen nombre”. Ahora bien, el amo no puede reducirse obviamente a un nombre, sino que, como ser viviente que *naturalmente* no ha dejado de ser, tiene necesidad del esclavo –tal

un órgano o instrumento viviente, así como decía Aristóteles –para poder vivir; depende de él.¹⁹⁵ El amo se ha apropiado de la vida del esclavo y determina la forma en que éste debe vivirla. El amo no solo deja vivir al esclavo sino que hace vivir a este como instrumento, cuyo trabajo provee al amo de las condiciones materiales de su existencia, y cuyos productos materiales reflejan tanto su subordinación como la dominación del amo. La vida del amo es mediación de sí a través de la vida instrumentalizada del esclavo, es para sí por medio de otro. El señor se relaciona con el esclavo a través del ser independiente de su vida, pues a esto precisamente es a lo que se halla sujeta la vida del esclavo. El señor es un poder sobre el esclavo, tiene la vida del esclavo bajo él.¹⁹⁶ Pero para el reconocimiento en sentido estricto falta otro momento, aquel en el que aquello que el señor hace contra el otro lo haga contra sí mismo, y en el que lo que el esclavo hace contra sí lo haga también contra el otro. El señor revelará que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser. Así, la verdad de la conciencia independiente es la conciencia servil. La verdad del señor es la vida instrumentalizada (o en términos hegelianos *Die Wahrheit des selbständigen Bewusstseins ist demnach das knechtische Bewusstsein*). La servidumbre deviene lo contrario de lo que es, retornará a sí como conciencia sobre sí y su verdad parece que será la vida independiente, la vida liberada del amo. El esclavo parece liberarse porque transforma las cosas a través del trabajo y se convierte en una conciencia independiente (*das Selbständige für sich seiende Bewusstsein*).¹⁹⁷ “(...) en el servir la lleva [a la conciencia] a efecto *realmente*; al hacerlo, consume [Auflösung] en todos los momentos *singulares* su supeditación a la existencia natural y la elimina por medio del trabajo.”¹⁹⁸ Pero no hay que olvidar que el

¹⁹⁵ Phä. G.W., 9: 112. (Trad., pág. 117.): “El señor es la conciencia que es *para sí*, pero ya no simplemente el concepto de ella, sino una conciencia que es para sí, que es mediación consigo a través de *otra* conciencia (...) El señor se relaciona con estos dos momentos: con una *cosa* como tal, objeto de las apetencias, y con la conciencia para la que la coseidad es lo esencial”.

¹⁹⁶ Phä. G.W., 9: 113. (Trad., pág. 118.): “Y, asimismo, el señor se relaciona *con la cosa de un modo mediato, por medio del esclavo*; el esclavo, como autoconciencia en general, se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera; pero, al mismo tiempo, la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumir su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a *transformarla* (*Bearbeitet*). (...) La apetencia no podía lograr esto a causa de la independencia de la cosa; en cambio, el señor que ha intercalado al esclavo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al esclavo, que la transforma.”

¹⁹⁷ Phä. G.W., 9: 114. (Trad., pág. 119.): “Pero la servidumbre es autoconciencia, y debemos pararnos a considerar ahora lo que es en y para sí misma. Primeramente, para la servidumbre, el señor es la esencia; por tanto, la verdad es, para ella, la *conciencia independiente* [*das selbständige für sich seiende Bewusstsein*], y que es *para sí*, pero esta verdad *para ella* no es todavía *en ella*”.

¹⁹⁸ *Ibidem*.

esclavo ha experimentado el miedo absoluto de ir más allá de su vida biológica¹⁹⁹ –un miedo condicionado por el carácter finito del cuerpo-, de modo que toda relación ético-jurídica podría interpretarse como una internalización de la dominación del amo.

Más allá de la letra y el espíritu de Hegel, y siguiendo más bien las huellas de Kojève, los trabajos de Foucault vendrían a arrojar luz sobre una cierta ficción de liberación, que se instituiría en el triunfo impotente del esclavo, un movimiento de falsa liberación que no logra salir de los límites de una supuesta esencia o subjetividad trabajadora, autoimpuesta en cierta medida por el amo para quien el esclavo transforma el objeto. En términos hegelianos, podríamos afirmar que el sujeto “no se ha sobrepuesto al temor absoluto (...) es *obstinación*, una libertad que sigue manteniéndose dentro de la servidumbre”²⁰⁰. Hegel muestra que para que la conciencia llegue a ser *para sí* a partir de sí misma y no en otro, como en el caso del amo, esto es, para que llegue a tener sentido propio (*ein eigener Sinn*), hacen falta dos momentos: el momento del temor de ir más allá de la vida biológica -y la consecuente sumisión al otro- y el momento de la formación -en la doble acepción de formación y cultivo de sí mismo-. Con la disciplina del servicio y la obediencia (*die Zucht des Dienstes und Gehorsams*), el temor de la conciencia se experimenta en la realidad (*Wirklichkeit*). Y con la formación de la conciencia servil, la cual se cultiva a sí misma, la conciencia toma conciencia de sí y deviene para sí.²⁰¹ Sin la disciplina del servicio y la obediencia, el temor se mantiene en lo formal y no se propaga a la realidad consciente de la existencia. Sin la formación, el temor permanece interior y mudo, y la conciencia no

¹⁹⁹ *Ibidem.*: “(...) esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera [y su esencia era la vida], pues ha sentido miedo de la muerte, del señor absoluto.”

²⁰⁰ *Phä. G.W.*, 9: 115-116. (Trad., pág. 121.)

²⁰¹ *Phä. G.W.*, 9: 115. (Trad., pp. 120-121.): “En el señor, el ser para sí es para ella [la conciencia] un *otro* [*Fürsichsein ein anderes*] o solamente *para ella*; en el temor, el ser para sí es *en ella misma* [*Fürsichsein an ihm selbst*]; en la formación [*Bildung*], el ser para sí deviene como *su propio* ser para la ella [*Fürsichsein als sein eigenes*] y se revela a la conciencia como es ella misma en y para sí. Por el hecho de *colocarse hacia afuera* [*hinaugesetzt*], la forma no se convierte para la ella en algo otro que ella, pues esta forma es precisamente su puro ser para sí, que así se convierte para ella en la verdad. Deviene, por tanto, por medio de este reencontrarse por sí misma *sentido propio*, precisamente en el trabajo, en que sólo parecía ser un *sentido extraño*. Para esta reflexión son necesarios los dos momentos, tanto el del temor y el del servicio en general como el de la formación, y ambos, de un modo universal. Sin la disciplina del servicio y la obediencia, el temor se mantiene en lo formal y no se propaga a la realidad consciente de la existencia. Sin la formación, el temor permanece interior y mudo y la conciencia no deviene para ella misma.”

devine para ella misma. Si trasladamos estos dos momentos al lenguaje foucaultiano, parece establecerse una distinción entre el momento de sujeción (trabajo servil) y el momento de subjetivación (trabajo de sí) en la formación del sujeto. La historia del avance del capitalismo pareciera haberle dado la razón a Hegel, aunque no sin cierta ironía. Como si ese avance del capitalismo hubiese descansado en replegar el momento servil (*das knechtische Bewusstsein*) dentro del momento del cultivo (*Bildung*) de sí. Esto es, la configuración de dispositivos disciplinarios para el cultivo de individuos dóciles, cuya formación de sí coincida con una voluntad de obediencia a la disciplina del servicio. Dicho en términos foucaultianos, podría preguntarse hasta qué punto el capitalismo fabrica sujetos ligeros, obstinadamente resistentes a entenderse como efectos de prácticas corporales y materiales, perpetuando así un temor que nos sujeta a la vida biológica a través de su constante regulación por los dispositivos de poder biopolíticos. Esto es, una especie de bio-liberación, en los términos de la clausura de una vida material al abrigo inmunitario de una ficción -una ideología de la subjetividad que sólo ilusoriamente elimina la opresiva verticalidad del poder alienante (no más amos)-, la cual no hace otra cosa que reproducir de modo sutil el sistema de dominación del propio amo, o sea: donde el propio amo resulta a su vez dominado; como si paradójicamente, cuanto más renegase el sujeto de la gestión activa de su corporalidad, de su condición de objeto, a la luz de una presunta naturalidad o pureza, es decir, cuanto más aspirase a ser sujeto absoluto y soberano de saber, más objeto (del otro) efectivamente fuese. Son objetos y no sujetos del proceso social pero que, a pesar de todo como sujetos, lo mantienen en marcha. El esclavo reniega del hecho de que actúa como cuerpo del amo, y procede como si su trabajo corporal no le hubiera sido impuesto, sino que constituyera su propia actividad autónoma. La dependencia tiene lugar así a través de la ficción de la subjetividad libre, lo que posibilita que el individuo se sienta como si su materialidad le fuera indiferente, como si su situación fáctica no tuviese nada que ver en última instancia con “lo que de verdad es”.

La paradoja es que cuanto más liberado del amo y más autónomo se siente el esclavo, más esclavizado se encuentra en realidad con respecto al cuerpo del amo-. Al ser incapaz de interpretarse o sentirse como cuerpo del Otro y al legitimarse ilusoriamente, por tanto, como sujeto autónomo, libre, se vela esta dependencia material del Otro, insistiendo en cambio en su creencia de que él sería un cuerpo positivo preexistente, dado de antemano, y susceptible de ser tomado como fundamento

ontológico de la resistencia al poder. De ahí la gran perplejidad a la hora de comprender cómo el régimen de poder fabrica subjetividades incapaces de asumirse como “cuerpos del Otro”, paradoja que dicho sea de paso contiene la propia categoría del biopoder, puesto que: desde el punto de vista del sentido común: ¿cómo es posible que la vida no sea lo otro del poder, sino su efecto más inmediato? La situación que queda es un acto ciego de autoafirmación, en virtud de la cual la condición de hecho de la fuerza queda disimulada tras la creencia en una dimensión autosuficiente, anestésica e ideal...sin resto. Esta entronización de la ficción del “yo” es interpretada por Sonia Arribas como una “yocracia” (sic.):

La entrada en vigor del capitalismo como discurso dominante en lo social no destruye por completo el funcionamiento del discurso del amo (...), sino que lo que hace más bien es entrar en una peculiar dialéctica con él, modificándolo. La entrada progresiva en lo social del discurso del capitalismo y los estudios históricos sobre el tema parten de la idea de acumulación originaria (...) se logra mediante la destrucción de las anteriores estructuras de dominación del discurso del amo tradicional, pero sin que esto conlleve, y paradójicamente, el abandono de la ficción (característica del discurso del amo) de que hay un sujeto idéntico a sí mismo, sin resto. De hecho, el discurso del capitalismo entra en vigor y se mantiene precisamente gracias a la generalización (práctica, pero también política, en un plano constitucional, por ejemplo) de que todos los sujetos son estos sujetos idénticos a sí mismos, sin resto. Es decir, la ficción residiría en la ideología del sujeto autónomo creador de su vida y sus valores, productor de sí mismo y de su entorno. Se trata de una ideología en el sentido de una práctica constitutiva y esencial al discurso del capitalismo, sin la cual el capitalismo mismo no funciona.²⁰²

La biopolítica parece conducirnos a una experiencia nihilista en la que, por un lado, el nuevo poder de hacer vivir y dejar morir produce sujetos serviles que dimiten de todo coraje de la verdad. Y por otro, la categoría ilustrada de sujeto activo deja poco a poco paso a la figura impolítica de la víctima, valor que asume en nuestro mundo un protagonismo tanto más fundamental cuanto más oblitera la posible potencialidad del

²⁰² S. Arribas, *Edipo sin complejos: la ley en crisis bajo los efectos del capitalismo*. Arbor 723 (2007), pág. 56.

discurso político.²⁰³ Desplazamiento en el que la identidad deja de apuntar a una forma regulativa para devenir una suerte de arma blindada que sólo se esgrime en medio de un escenario pseudoconflictivo que oculta bajo su inmediata virulencia su inanidad emancipatoria.

De hecho, cuanto más espectacular es la lógica identitaria del conflicto, más se diluyen los contenidos de la lógica política y de la teoría crítica en un nuevo horizonte postpolítico donde los únicos conflictos parecen ser quejas culturales y donde los problemas de explotación económica se blanquean y despolitizan o repolitizan en cuestiones de tolerancia interracial. Ahora bien, si no hay islas naturales de resistencia al biopoder, ¿puede decirse entonces que el límite del biopoder es el propio biopoder? Afirmar que el sujeto mismo que se libera del poder está, en su núcleo más profundo, marcado ya por sus reglas de juego, significa llamar la atención sobre el peligro de explicar la situación de dominación sólo en términos negativos, a modo de una expropiación de la vida, invirtiendo así las causas y los efectos. Foucault advierte de una comparación de su proceder con el de Marx: ambos tratarían de explicar la existencia de la miseria de la vida no negativa, sino positivamente. Es decir, así como Marx se preguntó de qué manera el capitalismo produce la miseria como uno de sus efectos más corrosivos, Foucault habría ampliado esta inquietud al preguntarse de qué manera los mecanismos de poder biopolítico han colaborado en la producción de la miseria.

Lo que efectivamente elude el control del biopoder no es ningún “en sí” externo que ese poder intenta administrar, sino esa suerte de suplemento que, producido en alguna medida por la propia operación del poder, crea formas de vida. Si algo nos han advertido Hegel y Foucault es de la producción inmanente de la subjetividad en la historia, y de lo poco provechoso que es reivindicar una vida sin forma, cerrada ahistóricamente sobre sí misma, como si la exclamación “yo soy” no fuera más que una seductora trampa para evitar examinar la posibilidad de una voluntad colectiva, por más difusa y susceptible de desarrollar en el futuro que ella sea.

Si tenemos presente lo que indicamos sobre el capítulo IV, esto es, la presencia de dos aspectos para el desarrollo del sujeto en Hegel, uno vinculado con la sujeción y el otro vinculado con la subjetivación, probablemente la ironía de la historia haya

²⁰³ Véase G. Cano, “El resentimiento como estrategia de poder”, en: AA.VV., *Hacer vivir, dejar morir*, CSIC-Arbor, 2010, pp. 109-133.

consistido en hacer identificar la sujeción con la subjetivación, a tal punto que la formación y el cultivo de sí coincidiesen con una conciencia servil. No obstante, con el desplazamiento de los problemas del biopoder a la cuestión más general del sujeto, Foucault parece abrir una vía en la cual pensar en toda su radicalidad la tensión entre sujeción y subjetivación, esto es, dicho en términos hegelianos, en qué medida la formación y el cultivo de sí pueden funcionar como una reflexión sobre un vínculo interno entre libertad y poder y una resistencia a la conciencia servil.

3. ¿ESPIRITUALIZACIÓN DE LA ZOÉ Y BIOLOGIZACIÓN DEL ESPÍRITU?

3.1 VIDA, TÉCHNE Y EXISTENCIA

En el inicio de la segunda sección atestigüamos la existencia de dos vías distintas desde las que Foucault trabajó la noción de *bíos*. Y solamente hemos desarrollado la primera de ellas. Allí se hizo explícito el callejón sin salida al que nos arrojaban los análisis del biopoder, en los que la vida humana era considerada en términos biológicos, a la vez que estudiamos las alternativas propuestas por Agamben y Esposito.²⁰⁴ Al mostrar cómo el poder se hacía cargo de la vida de los hombres, tanto en los procesos de individuación como en la gestión de la especie, vimos cómo, de seguir a esos intérpretes, los hombres se convertirían en seres pasivos, constituidos desde su interior por los dispositivos de saber/poder. Si los sujetos fueran el producto pasivo de las técnicas de dominación en occidente, la historia no sería entonces sino el espacio en el que descubrimos cómo se ha entretejido esa trama, en virtud de la cual el sujeto se constituye en la historia. Y ahora se trata de saber en qué medida esto coincide con un poder que objetiva a los hombres y los reduce a objetos de poder y saber. Hasta aquí, la lectura determinista de Foucault parece coincidir con el pesimismo de Hegel en los primeros escritos sobre la positividad. En uno y otro caso, el elemento histórico opera como un poder coercitivo que se apodera de la existencia de los hombres. Sin embargo, aunque el biopoder tome a la vida como objeto de su ejercicio, ¿acaso no habrá algo en la vida que se le resista y que, al hacerlo, cree formas de subjetivación y de vida que escapen a los biopoderes?

A partir de los años 80, Foucault elabora otra vía desde la que trabajar la noción de *bíos*. La política no será tratada en relación exclusiva con el poder, sino dentro de una cuestión más general sobre la subjetividad política. A este respecto, tiene lugar un cambio de registro temático y conceptual. En las notas para una conferencia de 1981, Foucault anuncia el surgimiento de los distintos horizontes filosóficos actuales y aclara por dónde circula su propuesta:

Una teoría del conocimiento objetivo; y había que buscarla, sin duda, por el lado de la filosofía analítica y el positivismo; O bien un

²⁰⁴ Para otras críticas sobre la concepción de la biopolítica que manejan ambos pensadores italianos, se recomienda I. Mendiola Gonzalo, *Rastros y rostros de la biopolítica*, Barcelona, Anthropos, 2009.

nuevo análisis de los sistemas significantes; y en este caso la lingüística, la sociología, el psicoanálisis dieron lugar a lo que se denomina estructuralismo. O bien tratar de resituar al sujeto en el dominio histórico de las prácticas y los procesos en los que no dejó de transformarse. Me interné por este último camino. Digo por lo tanto, con la claridad necesaria, que no soy estructuralista ni, con la vergüenza del caso, un filósofo analítico. *Nobody is perfect*. Traté en consecuencia de explorar lo que podría ser una genealogía del sujeto, a la vez que sé muy bien que los historiadores prefieren la historia de los objetos y los filósofos los sujetos que no tienen historia (...) Lo que me interesaba, entonces, era deshacerme de los equívocos de un humanismo tan fácil en la teoría y tan temible en la realidad; también, sustituir el principio de la trascendencia del ego por la búsqueda de las formas de imanencia del sujeto.²⁰⁵

Foucault vuelve a la cuestión del sujeto. Y aquí cabría preguntarse: ¿vuelve a Hegel? Quizá sería más acertado decir que Foucault resituó a Hegel al tratar nuevamente los problemas filosóficos en función de la relación entre sujeto y objeto en la historia. Y esto se hace evidente si leemos la *Hermenéutica del sujeto* de Foucault a partir de los problemas planteados por Hegel en *Fenomenología del Espíritu*. Como si Foucault hubiese reconsiderado, desde una perspectiva contemporánea, algunos de los temas cruciales elaborados en la *Fenomenología*. Pero antes de desarrollar este punto, es necesario precisar mejor el giro que lleva a cabo Foucault en relación con su proyecto original, puesto que este giro hacia el sujeto ha recibido muchas críticas en el ámbito de la filosofía. En muchos casos se ha considerado un retroceso en relación con las reflexiones destinadas a ponerle fin. En otros ha supuesto la crítica por una supuesta incongruencia entre la muerte del hombre presente en *Las palabras y las cosas*, y el resurgimiento del sujeto a finales de los años 70. Sin embargo, lejos de ser considerado como un retroceso o una incongruencia, creo que lo que tiene lugar en un caso es más bien el intento de poner fin a la primacía del sujeto como *a priori* epistemológico de las ciencias humanas y, en el otro, de llevar a cabo una historia de las prácticas que producen la subjetividad. La vuelta al sujeto es una reconsideración del sujeto en la

²⁰⁵ Citado por F. Gros en: "Situación del curso", en: M. Foucault, *La Hermenéutica del sujeto*, op. cit., pág. 496.

historia, lo cual nos lleva a preguntarnos: ¿cómo es considerada la vida en relación con el sujeto?

Hasta el momento, los análisis sobre el biopoder se habían centrado en el ejercicio del poder sobre el hombre en cuanto ser viviente. Las tecnologías de poder dispuestas a hacer vivir a los hombres como especie se centraban en el carácter biológico de su existencia. Esto es, una biologización de la política, a través de unas técnicas que hacían de la existencia un objeto del poder. Sin embargo, en la segunda clase del curso *Subjectivité et vérité*, Foucault profundiza en la distinción clásica entre *zoé* (la vida como propiedad de los organismos) y *bíos* (la existencia como objeto de técnicas). A partir de aquí, Foucault abrirá un campo de estudio en el que la existencia no solamente se encuentra atravesada por técnicas de dominio, tal y como lo había desarrollado hasta el momento con sus análisis sobre la sexualidad, la locura y el encierro, sino que también se relaciona con técnicas de sí.

En clara alusión a Habermas, Foucault afirma que se pueden distinguir tres tipos principales de técnicas, de las que cada una representa una matriz de la razón práctica: las técnicas que permiten producir, transformar y manipular las cosas; las técnicas que permiten utilizar sistemas de signos; y, finalmente las técnicas que permiten determinar la conducta de los individuos, imponer ciertas finalidades o ciertos objetivos. Tenemos, por tanto, las técnicas de producción, las técnicas de significación o de comunicación y las técnicas de dominación. Pero el filósofo francés añadirá otro tipo de técnicas: las técnicas de producción de la subjetividad, las técnicas de sí. Estas técnicas permiten a los individuos efectuar, por sí mismos, determinado número de operaciones sobre su cuerpo, su alma, sus pensamientos y sus conductas.

Esta distinción entre diferentes tipos de técnicas permite reconsiderar las investigaciones de Foucault en dos niveles complementarios: las técnicas de dominación -entre las que se incluiría la lógica biopolítica- y las técnicas de subjetivación -descubiertas a partir de un estudio de las prácticas de sí del mundo grecorromano-, lo cual significa establecer una distinción entre las técnicas de sujeción y las técnicas de subjetivación. Así como habría una serie de técnicas destinadas a convertir la vida de los hombres en una entidad biológica atravesada por la lógica del biopoder, habría, por otro lado, una serie de técnicas de sí que se resistirían a estas técnicas de sujeción al poder. Estas técnicas de sí se resisten al biopoder porque ponen

en entredicho la identificación de la vida con su dimensión biológica, hacen de la vida de los hombres el lugar de una interrogación ético-política. La vida de los hombres no es una entidad dada que es preciso regular, sino el lugar de un *trabajo de sí*. Foucault instala esta nueva perspectiva desde la que considerar la vida y la política mediante un estudio sobre las prácticas ético-políticas de la antigüedad. Lo que primero aparece como un estudio puntual en un momento determinado, poco a poco irá cobrando una dimensión propia en el proyecto filosófico de Foucault. El estudio de las técnicas de sí en la antigüedad lo conducirá al problema de la distinción entre conocimiento y práctica y a la pregunta por su mutua relación. Esta forma de plantear la cuestión no atañerá únicamente al estudio de las prácticas antiguas, sino que se trasladará a la cuestión del sujeto y los procesos de subjetivación. Es decir, lo que comienza como una investigación sobre las prácticas de los individuos durante el período grecorromano se transformará en una forma de enfocar los problemas de la filosofía en general. Una perspectiva filosófica que posibilita otra forma de concebir los procesos de subjetivación, en los que el poder y la libertad van a funcionar como dos aspectos complementarios e irreductibles; un enfoque donde resurge la tradición filosófica y el espectro de problemas que la filosofía moderna ha dejado como herencia a nuestro presente.

3.2 SUJETO, VIDA Y VERDAD

En *Tecnologías del yo*, Foucault sostiene que su objetivo, durante más de veinticinco años, ha sido el de trazar una historia de las diferentes maneras en que, en nuestra cultura, los hombres han desarrollado un saber acerca de sí mismos: economía, biología, psiquiatría, medicina y el ámbito de lo jurídico. El punto principal no consiste en aceptar este saber como un valor dado, sino en analizar estas llamadas ciencias como juegos de verdad específicos, relacionados con las técnicas específicas que los hombres utilizan para definirse. Cada una implica ciertas formas de aprendizaje y de modificación de los individuos, no sólo en el sentido más evidente de adquisición de ciertas habilidades, sino también en el sentido de adquisición de ciertas actitudes. Es evidente, por ejemplo, la relación entre la manipulación de las cosas y la dominación en *El capital* de Marx, donde cada técnica de producción requiere la modificación de la conducta individual, no sólo de las habilidades sino también de las actitudes. A este respecto, Foucault llegará a afirmar que “quizás he insistido demasiado en el tema de la tecnología de la dominación y el poder. Cada vez estoy más interesado en la interacción entre uno mismo y los demás, así como en las tecnologías de la dominación individual, la historia del modo en que un individuo actúa sobre sí mismo, es decir, en la tecnología del yo.”²⁰⁶

Esto explica que en los últimos años en el *Collège de France* dedicara sus investigaciones casi exclusivamente al vínculo entre *bíos* y técnicas de sí. Estas técnicas de sí tienen lugar en el repertorio foucaultiano a partir de una lectura de las prácticas éticas en los antiguos. En los cursos impartidos entre 1980 y 1982 en el *Collège de France*, Michel Foucault estudia en qué medida las prácticas de sí de la antigüedad no tenían por finalidad la voluntad de obediencia a la normas, elemento imprescindible para el funcionamiento de la lógica del biopoder, sino una constitución de sí en términos de *askésis* del sujeto. Como si Foucault hubiese caído en la cuenta de que, tras sus dudas con respecto al rol dominante del biopoder, el fundamento y verdad de la figura dual amo/esclavo es en Hegel el estoicismo, en el que tanto el amo y el esclavo “reflexionan” para ser sí mismo, sólo que primero lo hacen en el lenguaje común, o sea en prácticas discursivas. Para dar cuenta de esto, intenta demostrar que la diferencia no radica tanto

²⁰⁶ M. Foucault, *Les techniques de soi*, en: M. Foucault, *Dits et écrits*. Vol IV, 785. (Trad. esp.: Barcelona, Paidós, 1996, pág. 49.)

en las prácticas y regulaciones de sí entre uno y otro momento histórico, sino más bien en el tipo de relación que el sujeto elabora consigo mismo. A diferencia de los especialistas en filosofía antigua, no dirige sus investigaciones hacia un estudio exhaustivo de los conceptos y argumentos de los sistemas filosóficos de los antiguos, sino hacia la manera en que éstos problematizaban sus prácticas éticas, desarrollando así un uso particular de la forma en que éstas se constituían. Para trazar su propia clave de lectura, trata de observar cómo se desarrollaron los preceptos delfícos del “cuidado de sí” (*epimeleía heautoû*) y del “conócete a ti mismo” (*gnôthi seautón*), sobre todo en el *Alcibíades* de Platón y, luego, en el estoicismo tardío. En este punto toma distancia de los historiadores de la filosofía antigua y afirma que éstos últimos han considerado equivocadamente un predominio del precepto “conocimiento de sí” sobre el de “cuidado de sí”, bajo el supuesto de que la relación privilegiada del sujeto con la verdad tiene lugar en el primero de dichos preceptos.²⁰⁷ Según Foucault, esta lectura habría pervivido gracias a que, desde la historiografía oficial, el concepto “conocimiento de sí” en los antiguos era concebido como el autoconocimiento de la interioridad de un yo, funcionando así como fundamento de la moral.²⁰⁸ Al respecto, cabe señalar que Hegel ya había tomado nota de este aspecto en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*²⁰⁹, apuntando así en cierto modo al tipo de investigación que llevará a cabo Foucault. Dice Hegel:

El conocimiento del espíritu es el más concreto y, por tanto, el más elevado y difícil. *Conócete a ti mismo*, este precepto absoluto, ni en sí mismo ni allí donde históricamente fue pronunciado, tiene el significado de un mero *autoconocimiento* según las aptitudes *particulares* del individuo, su carácter, inclinaciones o debilidades, sino que su significado es el conocimiento de lo verdadero del ser humano, así como de lo verdadero en y para sí, o sea, de la *esencia* misma como espíritu.

²⁰⁷ Cf. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, pp. 5-7. (Trad., pp 15-19.)

²⁰⁸ Cf. M. Foucault, *Sécurité, Territoire, population*, *op. cit.*, pp. 3-21. (Trad., pp. 15-38.)

²⁰⁹ Hegel alude a la conocida inscripción en el templo de Delfos. En relación con la alusión al oráculo en este pasaje de la filosofía hegeliana, puede verse el § 3 del *Fragmento para la Filosofía del espíritu*, publicado por primera vez por Friedhelm Nicolin en *Hegel-Studien*, I (1961) pp. 17 ss. El fragmento está recogido también en: G.W.F. Hegel, *Berliner Schriften 1818-1831*, en: E. Moldenhauer / K. M. Michel (eds.), *Werke*, Suhrkamp. Frankfurt/M. (= W.) 11, 517s. Se trata de un manuscrito del año 1822 con el que probablemente se iniciaba la redacción de una *Psychologie*, dentro de la *Filosofía del espíritu* en general. Esa obra: la *Psicología* fue repetidamente anunciada por Hegel, pero nunca publicada fuera de la *Enciclopedia* (Cf. la nota *ad hoc*. de los editores en: W., 11: 582).

Tampoco la filosofía del espíritu posee la significación de eso que se llama *conocimiento de los hombres* y que se esfuerza en investigar las *particularidades*, pasiones y debilidades de los otros seres humanos por igual; los recovecos, por así decirlo, del corazón. Un conocimiento [este último] que sólo tiene sentido, por una parte, presuponiendo el conocimiento de lo universal, es decir, del ser humano y consiguientemente del espíritu; mientras, por otra parte, ese conocimiento se ocupa de las existencias (*Existenzen*) contingentes, irrelevantes y no verdaderas del espíritu, sin penetrar empero en lo *sustancial*, en el espíritu mismo.²¹⁰

Esta cita expresa con gran claridad que para Hegel, mucho antes que para Foucault, la importancia del conocimiento de sí, lejos de referirse al mero *autoconocimiento* del individuo, se refiere al conocimiento del espíritu, el cual se transforma a medida que va transformando el mundo, puesto que: “el movimiento de hacer brotar a partir de sí la forma de su saber es el trabajo que el espíritu lleva a cabo como historia real [*wirkliche Geschichte*].”²¹¹ Así, en Hegel, el autoconocimiento del espíritu no es ni “el simple repliegue de la autoconciencia a su pura interioridad”, ni tampoco “el mero sumergirse de ella en la substancia y no-ser de su diferencia”, sino el “*movimiento del sí mismo que se exterioriza despojándose de sí mismo y se sumerge en su substancia*”.²¹² Por lo que en Hegel, expresado en términos foucaultianos, la transformación de sí –como trabajo de sí– está a la base del conocimiento de sí: “según la *libertad* de su *ser*, es el sí-mismo despojándose de sí y exteriorizándose”.²¹³ No hace falta más que corroborar la evolución de la *Fenomenología del espíritu*, cuyos primeros tres capítulos parten de las problemáticas del conocimiento (capítulo I, II y III) para pasar luego, en el capítulo IV, al problema de la vida y la lucha por el reconocimiento y desembocar en las figuras del estoicismo, el escepticismo y la conciencia desgraciada,

²¹⁰ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) (= Enz.)* § 377, en: W. Bonsiepen und H-C. Lucas (eds.), *Gesammelte Werke*, Band 20, Felix Meiner, Hamburg, 1992, 379. (Trad. esp.: R. Valls Plana. Madrid, Alianza 1997, pág. 433.):

²¹¹ *Phä. G.W.*, 9: 430. (Trad. esp.: A. Gómez Ramos, Madrid, Abada, 2010, pág. 913.) [Nota aclaratoria: los casos en que los que citamos la traducción de Gómez Ramos lo explicitaremos entre corchetes, de lo contrario, seguimos la traducción de Roces.]

²¹² *Phä. G.W.*, 9: 431. (Trad., [Gómez Ramos] pág. 915.)

²¹³ *Phä. G.W.*, 9: 432. (Trad., [Gómez Ramos] pág. 917.)

para darse cuenta de que todo esto revela más bien un “cuidado de sí” y una actitud frente al mundo, que un mero proceso epistemológico.

(...) el espíritu es su *devenir* hacia lo que el *en sí* es; y solamente como este devenir que se refleja dentro de sí es, en sí, en verdad, *el espíritu*. Es en sí el movimiento que es el conocer –la transformación de aquel *en sí* en el *para sí*, de la *sustancia* en el *sujeto*, del objeto de la conciencia en objeto de la *autoconciencia*, es decir, en un objeto asimismo superado o en el *concepto*.²¹⁴

La inquietud de Foucault ante la transformación de sí que tiene lugar dentro del proceso de conocimiento, entonces, parece continuar la inquietud de Hegel. Aunque Foucault no partirá de él para dar cuenta de estas cuestiones, sino de las lecturas ofrecidas por Roscher y Defradas²¹⁵, quienes, a pesar de sostener teorías distintas entre sí, toman distancia de la lectura oficial e introducen la idea de que el

(...) con respecto al “conócete a ti mismo”, sería el principio (según el cual) hay que recordar sin cesar que, después de todo, uno no es más que un mortal y no un dios, y por lo tanto no debe presumir demasiado de su fuerza ni enfrentarse con las potencias que son las de la divinidad.²¹⁶

A partir de la lectura de estos autores, Foucault intenta desvincular el “conocimiento de sí” de la idea de un yo interior al que es preciso conocer. Al señalar de qué modo el “conócete a ti mismo” se conectaba en la antigüedad con la necesidad de llevar a cabo un conjunto de prácticas que modificaban al propio sujeto que las efectuaba, Foucault está tratando de demostrar que esto se debía a que era el “cuidado de sí” el eje que fundaba la relación del sujeto con la verdad. En este sentido, ambos principios delfícos implicaban una serie de reflexiones prácticas acerca de la relación que uno debía establecer consigo mismo, por lo que se hallaban íntimamente relacionados. Sin embargo, lo más importante para el análisis es que era solamente en

²¹⁴ *Phä. G.W.*, 9: 429. (Trad. [Gómez Ramos. Modif.], pág. 911.)

²¹⁵ Foucault cita los textos de ambos autores. El artículo del primero se sitúa en 1901 y lleva por título “Weiteres über die Bedeutung des Eggua zu Delphi und die übrigen *gramata Delphika*”, el texto del segundo lleva por título *Les thèmes de la propagande delphique*, citado en: M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet, op. cit.*, pp. 6-7. (Trad., pp.18-19.)

²¹⁶ *Ibidem*.

relación con el principio del “cuidado de sí” como el principio “conócete a ti mismo” cobraba sentido y era puesto en práctica. Es decir, el “conocerse a uno mismo” era importante tan sólo porque ello era necesario para poder “cuidar de sí”, lo cual implicaba ciertas prácticas vinculadas con un conjunto de ejercicios, que permitían a los hombres desarrollar una transformación sobre ellos mismos.²¹⁷

A nuestro entender, Foucault intenta enfatizar la idea de que el proceso de subjetivación, en aquel entonces, estaba dado por una problematización constante sobre el “sí mismo” y por la búsqueda orientada hacia una práctica transformadora. Es en esta actitud de sí donde surgen aquellas técnicas creadas para diseñar un modo de ser y una actitud frente al mundo y a los demás. En este sentido, tales prácticas suponían otorgarse a uno mismo el estatus de valioso y elaborar una *askésis*, no en el sentido cristiano de una práctica de renuncia, sino en tanto prácticas por las que los hombres, además de fijar para sí reglas de conductas, buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presente ciertos valores estéticos y responda a ciertos criterios de estilo.

Ahora bien, si tratamos de comprender cómo funciona esta hipótesis en los mismos textos analizados por Foucault, encontramos que a su vez se podría establecer una serie de diferencias entre la cultura griega y el estoicismo tardío. A este respecto, si bien Foucault afirma que la emergencia de los preceptos *epimeleía heautoû* y *gnôthi seautón* tienen lugar a partir de la cultura griega, y esto lo estudia sobre todo a partir del papel de Sócrates en el *Alcibiades* de Platón, es en el estoicismo tardío donde esos preceptos cobran una mayor importancia, puesto que es allí donde mejor se evidencia la manera en que el yo es constituido por su acción en el mundo, dando lugar a toda una cultura del “cuidado de sí”.²¹⁸

(...) me parece que [aquí se trata] de uno de los rasgos característicos de la época que nos ocupa, los siglos I y II: que al margen mismo de las instituciones, de los grupos, de los individuos que, en nombre de la filosofía, reclamaban el magisterio de la práctica de sí, pues bien, esa práctica de sí se convirtió en una práctica social. Comenzó a

²¹⁷ Cf. M. Foucault, “L’*éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*”, *op. cit.*, pp. 711-712. (Trad., pp. 396-397.)

²¹⁸ Cf. M. Foucault, *L’Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, 79-103. (Trad., pp. 89-112.)

desarrollarse entre individuos que propiamente hablando no eran del oficio. Hubo toda una tendencia a ejercer, difundir, desarrollar la práctica de sí al margen de la institución filosófica, al margen incluso de la profesión filosófica, y hacer de ella un modo determinado de relación entre los individuos.²¹⁹

Aquí, otra vez, Hegel parece llevarle la delantera a Foucault, puesto que la figura del estoicismo tiene un papel fundamental dentro de la *Fenomenología*, como ya hemos indicado antes. En primer lugar, Hegel, al igual que Foucault, concibe al estoicismo como una figura histórica, puesto que “la libertad de la autoconciencia [estoicismo] entra en escena como su aparición consciente en la historia del espíritu [*Geschichte des Geistes*]”²²⁰ Es decir, funciona como un modelo histórico en el que las problemáticas gnoseológicas seden su lugar a cuestiones de índole práctica, tal como sugiere Duque, “se van esfumando las consideraciones «gnoseológicas» (...) para adentrarnos en un mundo casi diríamos *mítico*, literalmente prehistórico y prehumano, abierto después en una *intrahistoria* del pensamiento que tiene ya «modelos» claramente históricos”²²¹

Asimismo, Hegel nos dice que la figura histórica del “estoicismo sólo podía surgir en una época de temor y servidumbre universales, pero también en la época de una cultura universal que había elevado la práctica de formar y cultivar hasta el pensamiento”²²² Afirmación que nos conduce al segundo punto de coincidencia con Foucault, es decir, a la consideración del estoicismo como una práctica de *formación y cultivo de sí* que toma distancia de las relaciones de poder del mundo político-social en el que nace esta figura. Recordemos que dentro de la *Fenomenología* el estoicismo es una nueva figura de la conciencia, conciencia independiente, que resulta de la lucha por la vida del amo y el esclavo. Si allí la vida era el objeto sobre el que actuaban el deseo (goce del objeto) y el trabajo (diferir el goce del objeto a través del trabajo), ahora “la expansión de la vida (...) se ha contraído en la diferenciación simple que hay en el movimiento puro del pensar”²²³. Es decir, el estoicismo niega la relación del amo y el

²¹⁹ *Op. cit.*, pág. 149. (Trad., pág.157.)

²²⁰ *Phä. G.W.*, 9:117. (Trad. [Gómez Ramos] pág. 273.)

²²¹ F. Duque, *op. cit.*, pág. 517.

²²² *Phä. G.W.*, 9: 118. (Trad. [Gómez Ramos] pág. 275.)

²²³ *Ibidem*: “No es ya la diferencia que se es a sí como *cosa determinada*, o como conciencia *de una existencia natural determinada*, como sentimiento, o como *deseo y finalidad para éste*, ya venga puesta

esclavo, puesto que “su actividad es tal que, si se ocupa el señorío, no tiene su verdad en el esclavo, y si es esclavo, tampoco tiene su verdad en la voluntad del señor y en el servicio de éste, (...) sino que es libre, y conserva para sí la apatía que se retira continuamente del movimiento de la existencia (...) y se recoge en la esencialidad simple del *pensamiento*.” El estoico niega la dialéctica del amo y el esclavo porque su vida no se reduce ni a gozar del objeto ni a servir al amo, sino que actúa sobre ella mediante una práctica de cultivo de sí. De esta manera, así como Hegel encuentra en el estoicismo la figura de la conciencia que *conserva* y *cancela* la lucha del amo y el esclavo (al menos al inicio de este movimiento), Foucault *conserva* y *cancela* la dialéctica del biopoder para estudiar las prácticas de sí del mundo grecorromano. Sin embargo, la actitud estoica no consigue resolver esta lucha dialéctica. En ese sentido, la *negación* que la conciencia del estoico lleva a cabo es deficiente, puesto que al ser “indiferente frente a la existencia natural (...) su verdad [la verdad estoica] no se ha llenado de vida”²²⁴. Si en la figura anterior se producía una inversión a partir de la cual la verdad del amo era el esclavo y la verdad del esclavo era el amo²²⁵, ahora el estoico trata de convertirse en amo para sí mismo. Pero esta fortaleza del yo estoico radica en “el retiro de la existencia para recogerse dentro de sí”.²²⁶ Es decir, la libertad que elabora el estoico, como superación de la servidumbre, implica un retiro del mundo en el plano del pensamiento, retiro que se traduce luego como la negación radical del mundo por parte del escepticismo y, finalmente, como el intento de regreso al mundo por la conciencia desventurada, en tanto verdad de la figura del estoicismo:

En el estoicismo, la autoconciencia es la libertad simple de ella misma; en el escepticismo, esta libertad se realiza, anula el otro lado de la existencia determinada, pero ella más bien *se* desdobla, con lo que se es a sí una conciencia doble (...) desdoblamiento que es esencial en el concepto de espíritu, pero todavía no está presente su unidad, y la

ésta por la conciencia *propia* o por una *conciencia extraña*, lo que tiene esencialidad; sino que únicamente la tiene la diferencia que sea una diferencia *pensada*, o que no sea inmediatamente diferente de mí.”

²²⁴ *Ibidem*.

²²⁵ Afirmación de la que partió Kojève para decir que en el esclavo se resolvía la lucha dialéctica y se llevaba a cabo el proceso de liberación del hombre mediante el trabajo.

²²⁶ *Phä. G.W.*, 9: 118. (Trad., [Gómez Ramos] pág. 277.)

conciencia *desdichada* es la conciencia de sí en cuanto esencia doble que no hace más contradecirse.²²⁷

Así, el estoico sólo consigue superar la lucha por la vida a costa de distanciarse del mundo, niega la vida servil mediante una libertad formal y sólo conserva la vida como una vida meramente pensada.²²⁸ El inicio de la libertad estoica, su sabiduría y virtud, son edificantes para Hege. Por ello, sus acciones no consiguen “abrazar el mundo vivo como un sistema del pensamiento”²²⁹, dado que dichas acciones no logran expandir el contenido de pensamiento más que en un plano formal. Si bien Hegel considera que la libertad estoica es deficiente, puesto que precisa distanciarse del mundo para elaborarse, también afirma que es el inicio de la libertad. Foucault, por su parte, también estudiará el significado de este distanciamiento del mundo por parte del estoicismo. Y a nuestro entender, sus reflexiones toman una dirección bien diferente de las de Hegel, sobre todo en lo relativo al papel de la libertad estoica. Lo primero que hace Foucault para desarrollar este punto es dar cuenta de la experiencia del yo que tiene lugar en las prácticas estoicas. Así, concibe tres rasgos característicos de la *epimeleía heautoû* en la Edad de Oro imperial: el “tiempo”, “la función” y la “finalidad” de la práctica de sí, los cuales se diferenciaban del mundo griego. Con respecto al “tiempo”, mientras los griegos sostenían que el “cuidado de sí” debía darse en un determinado momento de la vida, esto es, en el paso de la juventud a la adultez, para los estoicos del período imperial, por el contrario, este “cuidado de sí” debía extenderse a lo largo de toda la vida. En este sentido, la “función” de esta práctica ya no es pedagógica, dado que no descansa en una formación para un momento determinado, sino que se transforma en una vigilancia constante que desemboca en tres funciones específicas. En primer lugar, una función crítica, que nos permite desprendernos de aquellos hábitos y

²²⁷ *Phä. G.W.*, 9: 121. (Trad., [Gómez Ramos] pág.283.)

²²⁸ *Phä. G.W.*, 9: 118. (Trad., [Gómez Ramos] pp. 275-277.): “La libertad en el pensamiento no tiene por verdad suya más que *al pensamiento puro*, una verdad que no se ha llenado de vida; también es, entonces, solamente el concepto de la libertad, no la libertad viva misma; pues, para ella, la esencia, de primeras, es sólo el *pensar* sin más, la forma como tal que, alejada de la autonomía de las cosas, ha retornado dentro de sí. Pero, en tanto que la individualidad, en cuanto que es agente, debería presentarse viva, o, en cuanto que es pensante, debería captar el mundo vivo como un sistema de pensamiento, en el *pensamiento mismo* tendría que residir para cada expansión un *contenido* de lo que es bueno para ésta, de lo que es verdadero; ello, con el fin de que en aquello *que es para la conciencia* no haya *absolutamente* ningún otro ingrediente distinto del concepto, que es la esencia. Sólo que el concepto, igual que, *en cuanto abstracción*, se separa aquí de la multiplicidad de las cosas, tampoco *tiene ningún contenido en él mismo*, sino un contenido dado.”

²²⁹ *Ibidem.*

opiniones que consideramos nocivas para nuestra constitución subjetiva. La segunda, una función de lucha, un combate permanente que permite apropiarnos de las armas y el coraje necesario para hacer frente a la vida. Y, por último, una función curativa y terapéutica, que permite restablecer la propia salud del alma.

En cuanto a la “finalidad” de la *epimeleía heautoû*, para los estoicos es el propio “cuidado de sí”. Ya no se trata, según éstos, de gobernarse a sí mismos para luego gobernar a los otros, sino en ocuparse de sí para sí, constituyéndonos en unos fines últimos para nosotros mismos. La propia vida, es decir, el modo en que debe ser vivida, se convierte en una preocupación constante. A la vez que nos encontramos con dos conceptos que podríamos considerar claves a este respecto, el de vigilancia y el de distancia.²³⁰ El primero hace referencia a la preocupación estoica de la vigilancia constante del yo sobre sí mismo, con el fin de no perder el dominio de las propias representaciones. El objetivo de esta práctica es no dejarse arrastrar por los deseos, las representaciones inadecuadas o los juicios errados, a fin de lograr una acción correcta. Esta mirada vigilante sobre nuestras propias acciones, si bien a primera vista parece estar estrechamente vinculada con una práctica normalizadora, quizá no sea así, principalmente porque quien ejerce la vigilancia es el propio sujeto, con la finalidad de ser cada vez más libre, haciendo uso de la propia razón y no dejándose arrastrar por ninguna regla ajena a su propia constitución. Foucault pone esto de relieve a través de las cartas de Marco Aurelio a Marco Cornelio Frontón, donde observamos una preocupación constante sobre el propio comportamiento, pero no para adaptarse a una ley externa, o para ajustarse a parámetros de conducta establecidos, sino para autoconstituirse de un modo cada vez más libre, libertad que es entendida en clave estoica como desapego del mundo. Y aquí Foucault nos dice que este desapego del mundo, en sí mismo, no debe ser entendido como un abandono del mismo.²³¹ Puesto que, según el filósofo francés, esta distancia respecto del mundo es justamente lo que permite afirmarlo, dado que es precisamente la preocupación por actuar sobre él lo que hace necesario practicar un repliegue sobre uno mismo. Afirmación que difiere de Hegel, puesto que para éste el estoicismo, tomado aisladamente, es decir, sin considerarlo dentro de todo el movimiento de la autoconciencia, sí significa un

²³⁰ Cf. M. Foucault, *op. cit.*, pp. 10-26. (Trad., pp.28-38.)

²³¹ Cf., *op. cit.*, pp.141-147. (Trad., pp. 151-157.)

abandono del mundo. A su vez, Foucault encuentra que existe una cierta continuidad entre la práctica estoica de la confesión que se desarrolla en la relación discípulo-maestro y la que luego tomará el cristianismo, aunque con una finalidad muy diferente. En la práctica de la confesión estoica, el discípulo le confía al maestro el relato de sus acciones para que éste pueda guiarlo hasta que aquél incorpore un determinado hábito y se ejercite por sí mismo. El hábito que debe lograr el discípulo es el de desarrollar una narración de las propias acciones que ya no dependa de la guía de su maestro, sino que sea capaz, a partir de sí mismo, de modificar sus propias disposiciones. El objetivo de la práctica, nos dice Foucault, no es ni crear una relación de dependencia y sometimiento con el maestro, ni decir *mea culpa* y arrepentirse de los pecados teniendo en cuenta una ley divina, sino lograr el desarrollo de la propia autonomía. La finalidad es analizar las propias acciones para ver cuáles deben ser ajustadas o cambiadas, y cuáles no deben volver a realizarse o deben evitarse. El criterio para establecer esto descansa solamente en el modo de ser ético al que se quiere acceder. Foucault, a diferencia de Hegel, considera que el estoicismo no lleva a cabo una práctica de sí como abandono de la vida, muy al contrario, llegará a decir que este abandono de la vida se inicia con las prácticas de sí durante el período del cristianismo. Y lo considera de esta manera porque concibe que el sujeto cristiano ya no es algo a construir sino a descubrir, puesto que se parte del supuesto de que habría una verdad interior del sujeto, a la vez que aparece un conjunto de prácticas a partir de las cuales el sujeto debe descubrir la verdad sobre sí mismo, pero sólo con el fin de reconocerse como algo a lo que él debe renunciar. A este respecto, tanto en *Tecnologías del yo* como en *La hermenéutica del sujeto* Foucault señala cómo las mismas prácticas de la *exomologésis* y la *exagouresis*, originadas por el estoicismo, se retraducen en un conjunto de técnicas destinadas a lograr la revelación del yo. La primera técnica se refiere a un ejercicio del reconocimiento de sí como sujeto pecador y penitente. Aquí el conocimiento juega un papel muy importante, en el sentido de que implica el descubrimiento de sí como algo a lo que se debe renunciar: uno se descubre a sí mismo en la medida en que se encuentra pecador, y justamente por eso uno debe purificarse, es decir, rechazarse y confesarse ante los demás como sujeto de pecado. Si uno quiere acercarse al camino de la salvación, debe romper con esa identidad de sí que se le revela a cada paso.²³²

²³² Cf. M. Foucault, *Les techniques de soi, op. cit.*, pp.799-813.(Trad., pp 72-94.)

La otra tecnología a la que se refiere Foucault es al examen de sí, entendida a partir de la obediencia y la contemplación. Pero esta obediencia y contemplación no implican un conjunto de prácticas de sí que delinean un camino de realización personal, de aprendizaje y autonomía, como sucedía con los estoicos, sino que se refieren a una obediencia y un sometimiento completo, a una renuncia de los propios deseos. Renunciar a uno mismo, no dejarse arrastrar por los propios deseos son las exigencias, los sacrificios, que establecía una ley externa al sujeto, a saber: la voluntad divina.

Conocerse a sí mismo se convierte dentro de la práctica del cristianismo, según Foucault, en una obligación, pero ello, paradójicamente, implica una renuncia de sí. En este sentido, afirmará que el cristianismo dio lugar al desarrollo de una moral de renuncia, y el “cuidado de sí” tal y como era abordado en la antigüedad fue dejándose de lado, ya que uno debía renunciar a sí mismo para convertirse en un sujeto moral. Estas técnicas vinculadas con la obligación de decir la verdad sobre uno mismo, entonces, pueden ser entendidas como la emergencia de un conjunto de técnicas que deben ser contempladas como procedimientos reglamentados que atan al sujeto a una verdad. De este modo, la verdad de sí que elabora el propio sujeto se retraduce en otro instrumento más de obediencia, lo cual nos permite poner en evidencia en qué medida esta práctica ética refuerza al poder pastoral.

El gobierno de los hombres demanda de parte de los dirigidos, además de los actos de obediencia y sumisión, “actos de verdad” que tienen la particularidad de que no sólo se exige al sujeto que diga la verdad, sino que la diga acerca de sí mismo.²³³

Ahora bien, lo que genera una tensión en la misma lectura de Foucault es que estas mismas tecnologías del yo, desarrolladas por el estoicismo tardío, que buscarían alcanzar cada vez una mayor autonomía por parte del sujeto, son luego reutilizadas por el cristianismo pero dotándolas de un sentido y finalidad muy distintos, ya que se transforman en técnicas de sujeción y dominio. El estoicismo, entonces, funciona, según Foucault, como una bisagra entre el fin (grecorromano) de las prácticas de subjetivación de sí y el inicio (cristiano) de las prácticas de sujeción de sí.²³⁴ Por otro lado, la

²³³ Citado por Gros en: “La situación del curso”, *Hermenéutica del sujeto*, *op. cit.*, pág. 482.

²³⁴ Cf. M. Foucault, “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours”, *op. cit.*, pág. 610. (Trad., pág. 262.) Cabe precisar que en *Dits et écrits* existen dos entrevistas con el mismo título, una

modernidad -concebida por Foucault, en este caso, mediante el “momento cartesiano”- hereda este ejercicio de sujeción en las prácticas de subjetivación, esto es, una dependencia y sometimiento de los hombres para con la ley. El hombre debe ser vigilado, pero ya no a partir de sí y por una elección que le permita lograr una determinada transformación de sí (*askésis*), sino por la norma, que lo obliga a actuar de una determinada manera que él no elige, y que le determina aquello que debe y no debe hacer. Una forma de sujeción que, según Foucault, se encuentra muy alejada de la que se correspondería con el ideal de sabio estoico.

Cabe preguntarse en este punto por las razones de la insistencia de Foucault en poner no sólo de relieve la dimensión transformadora de las prácticas de sí (*askésis*), sino también en relegar el plano del conocimiento a un segundo lugar. A nuestro entender, el objetivo ahora del filósofo es tratar de demostrar que la cuestión del conocimiento no siempre ha tenido el papel predominante que se le suele atribuir. Algo que, como vimos hace un momento, ya había sido problematizado por Hegel cuando descubre que el espíritu se transforma según va transformando el mundo. Y que, en todo caso, esto ha tenido lugar, según Foucault, mediante un proceso de inversión del vínculo “cuidado de sí” y “conocimiento de sí”, privilegiando, contra la tradición, el primer punto sobre el segundo, y propiciando por tanto otro tipo de relación del sujeto con la verdad. Es decir, mientras en los estoicos, nos dice el filósofo francés, el acceso a la verdad se encontraría estrechamente relacionado con una transformación de sí, con la aparición del cristianismo y el posterior desarrollo de la ciencia en la modernidad, en cambio, el único modo de relación con una verdad de sí sería un vínculo de sometimiento, a través de una regla que nos diga cómo somos. Nuestra verdad, por tanto, si seguimos aquí a Foucault, dejaría de ser algo a tematizar y a elaborar mediante la *askésis*, para colocarse en la interioridad de un yo.

Hegel, por el contrario, no contrapone de esta manera el estoicismo con el cristianismo, sobre todo porque es el cristianismo el que lleva a cabo la libertad subjetiva que tiene lugar de modo imperfecto en el estoicismo que defiende Foucault. Al respecto, nos dice Hegel, el estoicismo cede su paso a la conciencia desventurada (o

correspondiente a 1983 y otra a 1984. La segunda entrevista es, en realidad, una ampliación de la primera con información añadida por los entrevistadores. Hemos optado por emplear esta segunda entrevista.

desdichada en la versión de Gómez Ramos) como nueva figura de la autoconciencia: “es sólo la *autonomía* estoica del *pensar*, la cual, al atravesar el movimiento de la conciencia escéptica, encuentra su verdad en aquella figura que habíamos llamado la *autoconciencia desdichada*”²³⁵. Y a partir del movimiento de la conciencia desdichada, que sale al mundo a buscar su verdad “le ha advenido a la conciencia la representación de la *razón*, de la certeza que la conciencia tiene de que, dentro de su singularidad, es absolutamente *en sí*, o es toda realidad”²³⁶. Así, observamos en Hegel que es la anagnórisis de la conciencia sobre la verdad de la que está cierta lo que hace al espíritu expandirse por el mundo: “pues la persistencia del mundo llega a serle a ella su propia *verdad* y su propia *presencia*; y ella, la conciencia, está cierta de que sólo en él hace la experiencia de sí.”²³⁷ Así, mientras en el estoicismo: “lo que le importaba [a la autoconciencia] era únicamente su autonomía y su libertad, a fin de salvarse y conservarse a sí misma al precio del *mundo* o de su propia realidad efectiva”, apareciendo como lo negativo de su esencia, ahora “en cuanto razón que se ha asegurado de sí misma, ha recibido la clama frente a ellos, y puede soportarlos; pues está cierta de sí misma en cuanto realidad; o de que toda realidad efectiva no es distinta de ella; su pensar mismo es, de manera inmediata, la realidad efectiva [*Wirklichkeit*].”²³⁸ La conciencia, al principio, no entendía al mundo: “lo deseaba, trabajaba; se retiraba de él hacia dentro de sí, y lo aniquilaba para sí, y también se aniquilaba a sí misma en cuanto conciencia, en cuanto conciencia del mundo como esencia, así como en cuanto conciencia de la nulidad del mundo.” Sólo después de que...

se ha perdido el sepulcro de su verdad, después de que se ha aniquilado el aniquilar de su realidad efectiva, y después de que la singularidad de la conciencia le es a ella, en sí, esencia absoluta, descubre ella al mundo como *su* nuevo mundo efectivo que, al perdurar, tiene interés para ella; igual que antes sólo lo tenía al desaparecer.²³⁹

²³⁵ *Phä. G.W.*, 9: 401. (Trad., [Gómez Ramos] pág.853.)

²³⁶ *Phä. G.W.*, 9: 131. (Trad., [Gómez Ramos] pág.303.)

²³⁷ *Phä. G.W.*, 9: 133. (Trad., [Gómez Ramos] pág.307.)

²³⁸ *Phä. G.W.*, 9: 132. (Trad., [Gómez Ramos] pág.305.)

²³⁹ *Phä. G.W.*, 9: 132-133. (Trad., [Gómez Ramos] pág.305-307.)

Para Foucault, en cambio, se produce una ruptura del vínculo que había entre el acceso a la verdad y una transformación del sujeto que se hará extensivo a la modernidad. En el sentido de que se instaura una brecha entre el conocimiento y nuestro *éthos*, ya que el hombre moderno puede ser inmoral y tener sin embargo acceso a la verdad. Aparece entonces un sujeto de conocimiento diferente de un sujeto ético, desplazándose el interés de la relación ética del sujeto consigo mismo a una relación epistemológica. Si bien estamos desarrollando el argumento de Foucault, aquí, no obstante, debemos matizar su afirmación, puesto que resulta excesivamente reduccionista y problemático considerar toda la filosofía moderna desde esta proposición. No hace falta más que leer a Kant y corroborar que *La crítica de la razón práctica* es la “verdad” de *La crítica de la razón pura*; y, luego, Fichte y Hegel, siendo que para este último la conciencia es inteligencia, la inteligencia voluntad, y ésta se plasma en el mundo como derecho, cuya verdad es la moralidad, etc. Y a su vez, la idea del conocer tiene su verdad y fundamento en la idea del bien, de la misma manera que la entera filosofía del espíritu subjetivo desemboca en la esfera del espíritu objetivo. En todo caso, habría que hablar de la ruptura que continúa el legado del “momento cartesiano”, donde el modo de ser propio queda definido así por el “conocimiento”, y no por una “transformación” del sujeto.

Cuando se lee a Descartes, resulta chocante encontrar en las *Meditaciones* exactamente este mismo cuidado espiritual por acceder a un modo de ser en el que la duda no estará ya permitida y en donde por fin se conocerá; pero al definir así el modo de ser al que la filosofía da acceso, uno se da cuenta de que ese modo de ser está por completo definido mediante el conocimiento, y que se definirá la filosofía bien como acceso al sujeto cognoscente o a lo que cualifique al sujeto como tal. Y desde este punto de vista me parece que superpone las funciones de la espiritualidad al ideal de un fundamento de la cientificidad.²⁴⁰

Según Foucault, esto trae aparejados dos fenómenos distintos. Por un lado, la institucionalización de las ciencias, ya que es posible diferenciar entre el conocimiento y su evolución de un lado, y el sujeto mismo, por otro. El sujeto descubre la verdad, pero la verdad ya no modifica al sujeto. El acceso a la verdad ya no es dado por una

²⁴⁰ M. Foucault, “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, *op. cit.*, pág. 723. (Trad., pág. 408.)

askésis sino por el conocimiento que uno hace de su propia interioridad en tanto sujeto. Por otro lado, y estrechamente vinculado con lo anterior, si la verdad del sujeto ya no descansa en una práctica transformadora, entonces es posible, a partir de la institucionalización de las ciencias, y sobre todo de las ciencias humanas, creer que sería posible acceder, a través del conocimiento científico, a una especie de verdad ya dada en el hombre, esto es, a una especie de naturaleza humana que ofreciera una respuesta acabada sobre la pregunta “Qué es el hombre”, o mejor: “Quién soy yo”.

Ahora bien, según Foucault, la moral se vincularía cada vez más con la idea de que una ley externa que puede determinar la identidad del sujeto, su verdad interior, y el modo de actuar con relación a ella. Se apunta aquí, dicho en otros términos, la emergencia del poder pastoral, capaz de ejercer un poder individualizador consistente en reapropiarse un conjunto de técnicas a efectos de obediencia y sumisión. Según Foucault, entonces, nos hemos acercado cada vez más a una moral orientada al código, y el espacio para la ética se ha visto cada vez más reducido; las prácticas subjetivadoras se enmarcarían en un juego de obediencia y castigo, basado en el cumplimiento o incumplimiento de las leyes, es decir, la sujeción. Los procesos de subjetivación se enlazarían al código, a la norma, dejando poco espacio para la reflexión sobre las prácticas de sí, es decir, para la libertad de reflexionar sobre el modo en que uno se relaciona consigo mismo.²⁴¹ Es así que, en la edad moderna, aunque ya no en la actualidad (donde la sujeción es mucho más sutil y compleja, tras haberse olvidado, quizá intencionadamente, la filosofía de la libertad del idealismo alemán), es muy difícil pensar que el modo de relación con uno mismo pueda depender de un ejercicio singular, como observábamos en los estoicos, puesto que más bien se encuentra determinado por un fundamento externo, una ley, ya sea religiosa o institucional, que se impone como lo natural y, por consecuencia directa, como lo normal.²⁴²

De esta manera, Foucault encuentra que desde el momento en que el “conocimiento de sí” se convirtió en el fundamento de la relación del sujeto con la

²⁴¹ Cf. M. Foucault, “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours”, *op. cit.*, pp. 617-618. (Trad., pp. 269-270.)

²⁴² Según Morey en uno de sus artículos dice que la crítica que Foucault formula contra lo normal atestigua una evidente irritación por una evidente confusión de lo normal con lo moral, por el paso de una moral de la virtud a una moral de la normalidad propuesta como progreso. M. Morey, “Sobre el estilo filosófico de Michel Foucault. Una crítica de lo normal”, en: AA.VV, *Michel Foucault, filósofo, op. cit.*, 1990, pp. 116-126.

verdad, en términos de autoconocimiento, la ética redujo en gran medida la posibilidad de un ejercicio reflexivo de nuestra libertad. Puesto que al constituirnos a partir de la idea de que debemos obedecer a la norma, la cual se determina por el conocimiento de la verdad de lo que somos, es más difícil abrir el espacio para pensar de qué otra manera forjar la existencia. La lectura que este pensador realiza del mundo antiguo en general, y del estoicismo tardío en particular, abre la posibilidad de mostrar, a pesar de la inevitable tensión que se hace presente, que, en algún momento de la historia inmanente de la constitución subjetiva, los hombres se pensaron a sí mismos a partir de las propias prácticas de sí con el objetivo de acceder a una determinada *askésis*. A pesar de ello, debemos aclarar que Foucault no recomienda un retorno ingenuo a la antigüedad. Antes bien, como buen discípulo de Hyppolite, sugiere que la relectura de los antiguos puede interpelarnos en la elucidación de nuestros problemas actuales.²⁴³

Ahora bien, a pesar de estas diferencias que acabamos de señalar entre Hegel y Foucault en torno al estoicismo, lo cierto es que para ambos filósofos el modo de ser del sujeto no es algo dado ni estático, sino un movimiento, consistente en la posibilidad de transformar un modo de ser previo. En el caso de Foucault, el concepto de sí mismo le permite pensar la dimensión mediante la cual el sujeto se relaciona consigo mismo, a fin de hacer inteligible cuál ha podido ser el *éthos* o actitud que funcionaba a la base de ese trabajo y producción de sí. Éste no es un ámbito interior al que se llega a partir de un trabajo de introspección, sino que de acuerdo con las lecturas que Foucault hace del mundo grecorromano, habría que considerar al sí mismo en forma de un carácter a ser construido y sostenido constantemente, es decir, un *éthos* que hemos configurado a través de un proceso de subjetivación y que no cesa de transformarse mediante nuestra prácticas. En el caso de Hegel, debe ser entendido como el movimiento del devenir en la esfera de la esencia, en la Lógica de la reflexión hegeliana: un proceso en el que, cuanto más se excava en el interior, tanto más se extrovierte la conciencia reflexiva en y como lo exterior:

El devenir en la esencia, su movimiento reflexionante, es por tanto el movimiento de nada a nada y, por este medio, de vuelta a sí mismo. [...]

El ser que es sólo en cuanto movimiento de nada a nada es, entonces, la

²⁴³ Cf. M. Foucault, “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, *op. cit.*, pág. 723. (Trad., pág. 408.)

esencia; y ésta no tiene este movimiento dentro de sí (¡adviértase la cercanía con Foucault!, L.C.), sino que es el movimiento en cuanto apariencia absoluta misma, la negatividad pura que nada tiene fuera de ella, nada a lo cual negar, sino que se limita a negar su negativo mismo, el cual solamente en este negar es.²⁴⁴

²⁴⁴ *WdL. G.W.*, 11: 250.

3.3 HISTORIA, ÉTHOS Y BÍOS

La relación con uno mismo, la ética, es un eje que para Foucault no se deja reducir ni a las relaciones de poder que pretenden individualizar a los sujetos, ni a las relaciones de saber, que promueven, a través de ciertas técnicas de las ciencias humanas, el apego a una identidad mediante el “conocimiento de sí”.²⁴⁵ Que haya desaparecido el “cuidado de sí”, como práctica de uno mismo, no implica la desaparición de la práctica misma. La moral expresa el conjunto de códigos, valores y reglas de acción que se proponen a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos y el modo de comportamiento real de los individuos en su relación con las reglas y valores que se proponen, ya sea obedeciendo o desobedeciéndolas. La ética, en cambio, comprende el modo de ser de los sujetos. Si el estudio de la moral se dirige al cumplimiento de un conjunto de reglas o valores, Foucault se interesa más bien por la *askésis* de los hombres, es decir, por el ejercicio de sí que forja el carácter o *éthos* que constituye formas de subjetivación. La ética y la moral se encuentran interrelacionadas y adquieren cierta autonomía dando lugar al desarrollo de distintas formas de vida que ponen el acento en uno u otro aspecto. Por un lado, hay morales más orientadas al código, desde las cuales se pretende elaborar un conjunto de normas que se ajusten a todos los casos posibles de conductas, tratando de cubrir así todos los dominios posibles de comportamiento. La conducta se orienta, más que a un trabajo de sí por parte del individuo, al modo en que éste trata de sujetarse a una norma exterior que determine para él cómo debe comportarse y dirigir su conducta.

En este tipo de morales, el lugar de la ética se encuentra muy restringido, ya que la forma de subjetivación se realiza casi de forma jurídica y el sujeto moral se constituye en relación al aprendizaje, observancia y sometimiento a la ley. Es decir que la relación que el sujeto entabla consigo mismo se encuentra condicionada por una ley externa al sujeto que le dicta a éste cómo tiene que ser.²⁴⁶ A su vez, es posible concebir formas de vida más orientadas a la ética, en las que el acento está en las formas de subjetivación y en las prácticas de sí. Aquí los sistemas de códigos están presentes pero de una forma más laxa, ya que la preocupación gira en torno a ejercicios mediante los

²⁴⁵ Cf. G. Deleuze, *Foucault*, Madrid, Paidós, 2003.

²⁴⁶ Cf. M. Foucault, *Histoire de la sexualité. L'usage des plaisirs*. Vol. II, 37-38. (Trad., pp. 30-31.) En cierta medida, esta clasificación tiene grandes afinidades con la distinción que hacía el joven Hegel entre la religión positiva y la *Volkreligion*.

cuales uno se da a sí mismo como objeto de conocimiento, así como sobre prácticas que permiten transformar el propio modo de ser. Un ejemplo de ello es esta ética del “cuidado de sí” desarrollada aquí.

Para comprender mejor qué entiende Foucault por ética, hace falta ver cómo la caracteriza en su introducción a *La Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*, y en la entrevista “La genealogía de la ética”. En primer lugar, encontramos la sustancia ética, esto es, la parte de mí mismo que concierne a la conducta moral, es decir, aquella parte relevante de mí que se vuelve materia principal de mi acción. No obstante, Foucault considera que la sustancia ética no siempre ha sido la misma, ya que en los griegos eran los placeres, en el cristianismo el deseo o la carne, etc. En segundo lugar, el modo de sujeción, es decir, la forma en que el individuo establece su relación con las reglas y se reconoce como vinculado con ellas. Por ejemplo, mientras los griegos otorgaban mayor importancia a los modos de regulación de la actividad moral, el cristianismo, por el contrario, hacía imperar la obediencia a la ley. En tercer lugar, la ascética, entendida como aquellas prácticas en las cuales los hombres realizan un ejercicio sobre sí mismos para transformarse y acceder a un cierto modo de. En último lugar se halla el *télos*, o mejor dicho, la clase de ser a la que aspiramos cuando actuamos moralmente. Mientras la cultura grecorromana era el gobierno de sí como forma para poder gobernar a los otros y en el cristianismo era la pureza, en la actualidad, este lugar lo ocuparían los dispositivos de control del individuo y la población.²⁴⁷

Ahora bien, en lo que respecta a este modo de reflexionar sobre la ética, cabe explicitar que la propuesta de Foucault se distancia de cierta actitud legalista que puede observarse en teorías como la de Habermas²⁴⁸-con su propuesta de una ética comunicativa basada en el diálogo y el consenso-, no menos que de la tradición

²⁴⁷ Cf., *op. cit.*, pp. 10-44. (Trad., pp. 7-33.)

²⁴⁸ Foucault comenta sobre los trabajos de Habermas lo siguiente: “Estoy interesado en lo que Habermas hace, y sé muy bien que no está muy de acuerdo con lo que digo –yo estoy un poco más de acuerdo con lo que él dice-, pero hay, sin embargo, algo que para mí constituye siempre un problema: es le otorga a las relaciones de comunicación este lugar tan importante y, sobre todo, una función que llamaría «utópica». La idea de que podría darse una situación de comunicación que fuese tal que los juegos de verdad pudiesen circular en ella sin obstáculos, sin coacciones y sin efectos coercitivos, parece pertenecer al orden de la utopía. Y esto es precisamente no ver que las relaciones de poder no son en sí mismas algo malo y de lo que haría falta liberarse.” M. Foucault, “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, *op. cit.*, pp. 726-727. (Trad., pág. 412.)

anglosajona, orientada principalmente al problema del conocimiento.²⁴⁹ En este sentido, Foucault no pretende impulsar una ética universal, cuyas leyes rijan para el comportamiento humano como un ámbito formal que sirva de criterio para justificar las acciones, sino que su interés se centra en analizar el modo en que efectivamente se han presentado ciertas problemáticas éticas a lo largo de la historia, y cómo éstas han originado un conjunto de modos de ser de los sujetos. Por último, si bien la noción de *éthos* que elabora Foucault se centra en las acciones individuales, no considera a éstas como unidades aisladas, al contrario, trata de pensar a partir de ellas cuáles serían las formas de vida que se constituyen en un momento determinado. Esta noción de *éthos* tiene grandes afinidades con la *Sittlichkeit* establecida por Hegel, puesto que Foucault trata de estudiar cómo la manera en que los hombres actúan permite pensar las formas de existencia que se dan éstos en una época determinada.

Al haber vinculado a Hegel con Foucault sobre el problema del vínculo entre conocimiento de sí y transformación de sí, han surgido las cuestiones, a saber: 1) el acceso a la verdad; 2) la preocupación que éste siente respecto de sí mismo?; 3) el autoconocimiento. Estos ejes temáticos incluyen dos tipos de interrogaciones diferentes. Por un lado, la pregunta de si se puede tener acceso a la verdad sin poner en juego el ser mismo del sujeto que accede a ella. Y, por otro, la cuestión de la relación entre inquietud de sí y autoconocimiento. Al colocarse bajo la legislación del conocimiento en general, ¿puede el autoconocimiento hacer las veces de inquietud de sí, con lo cual se descarta la cuestión de si hay que poner en juego el ser del sujeto? ¿O bien hay que esperar que sean el autoconocimiento, las virtudes y las experiencias quienes pongan en juego el ser del sujeto? Foucault lee la filosofía moderna como una tensión constante que se desdobra en dos actitudes distintas: por un lado, una práctica filosófica volcada exclusivamente al autoconocimiento del sujeto (proceso de objetivación) y, por otro, una práctica más proclive a pensar en qué medida el conocimiento del sujeto estaría inevitablemente relacionado con una transformación de sí (procesos de subjetivación). Según Foucault, esta tensión entre las formas de objetividad y las formas de

²⁴⁹ Cf. La teoría de la ética comunicativa, en J. Habermas, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Barcelona, Paidós, 2003, y las revisiones llevadas a cabo en sus *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000. Por lo que respecta a la línea analítica, podemos encontrar una buena referencia en P. Singer, *Compendio de ética*, Madrid, Alianza, 1995; cf. también J. Habermas / J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998, en donde se propone un cruce entre las líneas planteadas por ambos filósofos.

subjetividad no es sino el resultado de los distintos modos de darse la relación entre el sujeto y el objeto, puesto que...

(...) si se quiere comprender cuál es la forma de objetividad propia del pensamiento occidental desde los griegos, tal vez haya que considerar, en efecto, que en un momento dado, en ciertas circunstancias características del pensamiento griego clásico, el mundo se convirtió en el correlato de una *téchne*. Quiero decir que, a partir de cierto momento, dejó de ser pensado, para llegar a ser conocido, medido, dominado gracias a una serie de instrumentos y objetivos que caracterizaban la *téchne* o las diferentes técnicas. Pues bien, si la forma de objetividad propia del pensamiento occidental se constituyó cuando, en la declinación del pensamiento, el mundo fue considerado y manipulado por una *téchne*, creo que podemos decir lo siguiente: que la forma de la subjetividad propia del pensamiento occidental -si examinamos lo que ella es en su fundamento mismo- se constituyó por medio de un movimiento inverso: el día en que el *bíos* dejó de ser lo que había sido durante tanto tiempo para el pensamiento griego, a saber, el correlato de una *téchne*, para convertirse en la forma de la prueba de sí.²⁵⁰

Como cabe apreciar, para Foucault, el vínculo entre el sujeto y el objeto viene constituido por el problema de la *téchne*. Más aún, al emplear el término “técnica”, Foucault dice explícitamente que se propone dar una vuelta de tuerca a la cuestión planteada en su momento por Heidegger en *La pregunta por la técnica*²⁵¹. Si Heidegger se preguntaba de qué manera el dominio de la *técnica* daba al mundo moderno su forma de objetividad, Foucault invierte la cuestión y trata de pensar cómo la vida de los hombres se convierte en el lugar de una experiencia. Así, mientras que “en Heidegger, el conocimiento del objeto selló el olvido del Ser a partir de la *téchne* occidental”, él: “prefiere dar vuelta la cuestión y preguntarse a partir de qué *téchnai* se formó el sujeto occidental y se iniciaron los juegos de verdad y error, libertad y coacción que los caracterizan.”²⁵² De este modo, se abre un nuevo interrogante acerca de cómo la

²⁵⁰ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet, op cit.*, pp. 465-466. (Trad., pp.463-464.)

²⁵¹ Cf. M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, pp. 9-37.

²⁵² Este fragmento se encuentra en un borrador preparatorio para una conferencia que Foucault pronunciaría en Nueva York. La misma se ha publicado bajo el título “Sexualité et solitude” y se encuentra en: M. Foucault, *Dits et écrits*. Vol. IV, 168-178. (Trad. esp.: Á. Gabilondo, *Michel Foucault*.

relación del hombre con la técnica y la vida hace su ingreso en la historia; y ello en un sentido muy distinto al que había considerado en los estudios sobre la biopolítica. La noción de *bíos* no se reduce ahora al problema de la vida biológica de los hombres, tal y como sucedía en los primeros estudios sobre la biopolítica, sino que se hace extensiva a las formas de vida. La vida ingresa a la historia porque ella se convierte en el lugar de una prueba, los hombres se hacen conscientes de que sus formas de vida se transforman en la materialidad del mundo. Consideraciones que, por cierto, encuentran un gran paralelismo con el desarrollo del capítulo V de la *Fenomenología del espíritu*, en el que se produce un desplazamiento de la vida natural a la vida del espíritu.

La introducción de la “vida en la historia” es ahora interpretada por Foucault como la posibilidad de pensar las transformaciones del sujeto y la politicidad que le es propia. Que el *bíos*, -esto es, la manera como el mundo se nos presenta inmediatamente en el transcurso de nuestra existencia- sea una prueba, debe entenderse, nos dice el filósofo, en dos sentidos. Por un lado, en el sentido de experiencia; es decir, que el mundo se reconoce como aquello a través de lo cual hacemos la experiencia de nosotros mismos, nos conocemos, nos descubrimos, nos revelamos a nosotros mismos. Y, por otro, prueba en el sentido de que este mundo, este *bíos*, es también un ejercicio, es decir, aquello a partir de lo cual, a través de lo cual, a pesar de o gracias a lo cual vamos a formarnos y transformarnos. Que el mundo, a través del *bíos*, se haya convertido en esa experiencia gracias a la cual nos conocemos, ese ejercicio mediante el cual nos transformamos o nos salvamos, Foucault lo considera como: “una transformación, una mutación muy importante con respecto a lo que era el pensamiento griego clásico, a saber, que el *bíos* debe ser el objeto de una *téchne*, esto es, un arte razonable y racional.”²⁵³ Y añadirá que:

Creo que hay con ello la posibilidad de hacer una historia de lo que hemos hecho y que sea al mismo tiempo un análisis de lo que somos; un análisis teórico que tenga un sentido político; me refiero a un análisis que tenga un sentido para lo que queremos aceptar, rechazar, cambiar de nosotros mismos en nuestra actualidad. Se trata, en suma, de salir a la

Estética, ética y hermenéutica, op. cit., pp. 225-234.). En la actualidad ese borrador se halla en la carpeta « Gouvernement de soi et des autres », la cual conserva el *Centre Michel Foucault*, y es citado por F. Gros en su: “Situación del curso”, op. cit., pág. 495.

²⁵³ M. Foucault, *L’herméneutique du sujet*, op. cit., pág. 465. (Trad., pag. 464.)

búsqueda de otra filosofía crítica: una filosofía que no determine las condiciones y los límites de un conocimiento del objeto sino las condiciones y posibilidades indefinidas de transformación del sujeto.²⁵⁴

Al introducir la cuestión de vida en el registro de la relación entre sujeto y objeto, Foucault establece una distinción entre uno y otro. En sus análisis sobre el biopoder parecía haber una coincidencia entre sujeto y objeto. El sujeto era el resultado de una pasividad originaria en la que los hombres se reducían a objetos de las técnicas de saber/poder. Ahora, al preguntarse cómo el mundo, que se da como objeto de conocimiento a partir del dominio de la *téchne*, puede ser al mismo tiempo el lugar donde se manifiesta y se experimenta el *éthos* del sí mismo. Foucault continúa así una vía, abierta ya por Fichte (el mundo como una historia pragmática del espíritu) y por Hegel (el mundo como fenomenología del espíritu, por la parte objetiva, y como experiencia de la conciencia, por la parte subjetiva), en la que la distinción entre sujeto y objeto revela aquellos procesos de subjetivación en los que la vida no se encuentra sometida a los dispositivos del biopoder. La distinción entre procesos de sujeción y subjetivación es clave para comprender los dos polos que producen la subjetividad. En el acto de ser conducido, mi acción viene inducida por otro, pero también implica una actividad de quien es sujetado, puesto que existe la voluntad de dejarse guiar por otro. Mientras que la sujeción es el resultado de una relación de dominio y obediencia (como en la *Moralität* en la *Enciclopedia* hegeliana), la subjetivación se abre a un vínculo ético-político entre uno mismo y los demás al momento de constituirse un campo de acción (como en la *Sitlichkeit* de la *Enciclopedia*).

La aporía de cómo la política sobre la vida se convierte en acción de muerte, parece haber cedido paso a la cuestión más general –que Hegel llamaría “fenomenológica”– de cómo el mundo es objeto de conocimiento y al mismo tiempo lugar de prueba para el sujeto; de cómo puede haber un sujeto de conocimiento que se dé el mundo como objeto a través de una *téchne*, y un sujeto de experiencia de sí, que se dé ese mismo mundo en la forma radicalmente diferente del lugar de prueba. Algo que ya lo apreciamos en Hegel, donde la denostada positividad de sus escritos de juventud sufría, en tanto elemento histórico, una profunda transformación y revaloración. Y así como la historia, en Hegel, dejaba de ser concebida en un sentido peyorativo, como una

²⁵⁴ Citado por F. Gros, “Situación del curso”, *op. cit.*, pág. 497.

positividad muerta, para constituir uno de los núcleos fundamentales de su filosofía, en Foucault parece tener lugar un fenómeno similar. La historia ya no es el lugar en el que simplemente se constata la objetivación del mundo por la técnica y los dispositivos biopolíticos, sino también el lugar de prueba donde el sujeto hace la experiencia de sí mismo. La historia es el lugar de una paradoja, pero es desde esa paradoja como debemos atender tanto a los mecanismos que han dado lugar a la experiencia de dominio como a los ejercicios de libertad. Si el legado de la modernidad ha consistido en interrogar aquello sobre lo cual descansa nuestro sistema de saber objetivo, Foucault también añade el desafío de interrogar aquello sobre lo cual se apoya la modalidad de la experiencia de sí. Y si uno se pregunta cuál es el pensador moderno que está en la base de este modo singular en el que Foucault plantea los interrogantes, no hace falta más que leer cómo concluye el curso de 1982 sobre *La Hermenéutica del sujeto*:

Cómo puede haber un sujeto de conocimiento que se dé el mundo como objeto a través de una *téchne*, y un sujeto de experiencia de sí, que se dé ese mismo mundo en la forma radicalmente diferente del lugar de prueba -, si es ése el desafío a la filosofía occidental, podrán comprender por qué la *Fenomenología del espíritu* es la cumbre de esa filosofía. Por este año hemos terminado. Gracias.²⁵⁵

Ya se ha señalado muchas veces cómo en *La fenomenología del espíritu* Hegel intentaba precisamente articular un pensamiento del mundo y lo real como forma de objetividad para el conocimiento, y a la vez pensar un sujeto como forma de acción en el mundo, en cuanto prueba de sí mismo. Encontramos así, por un lado, el camino subjetivo (las figuras de la conciencia) y, por el otro, el camino objetivo (los momentos del espíritu). Ahora, Foucault sigue sus pasos, hasta el punto de que el mencionado lado subjetivo de la *Fenomenología* se convertirá en su problema filosófico más singular: la transformación de sí que experimenta ese sujeto del saber (o en términos de Hegel: la transformación del *Selbst* en *Geist*).²⁵⁶ Años atrás, antes de convertirse en profesor del *Collège de France*, Foucault había escrito ya un artículo en homenaje a Hyppolite en el que expresa una idea similar, que él ponía entonces en boca de su maestro:

²⁵⁵ M. Foucault, *op cit.*, pág. 467. (Trad., pp.465.)

²⁵⁶ *Ibidem.*: “Y si la tarea dejada por la *Aufklärung* (que la *Fenomenología* traslada a lo absoluto) consiste en interrogar aquello sobre lo cual descansa nuestro Sistema de saber objetivo, ella consiste también en interrogar aquello sobre lo cual se apoya la modalidad de la experiencia de sí.”

Para [Hyppolite] Hegel marcaría el momento en el que el discurso filosófico se plantea, en el interior de sí, el problema de su comienzo y de su fin: el momento en el que el pensamiento filosófico se inscribe en la labor inagotable de decir el campo total de lo no-filosófico y alcanzar a enunciar, soberanamente, su propio fin. Hegel sería para Hyppolite, el momento en que la filosofía occidental toma la tarea de decir el ser en una lógica y descubrir las significaciones de la existencia en una fenomenología, como reflexión acabada de la filosofía.²⁵⁷

Foucault habría recogido de su maestro una interpretación clave de la filosofía de Hegel como forma de saber que en su acercamiento a lo no-filosófico transforma el ser mismo de ese saber: “Mientras que otros veían en el pensamiento hegeliano el repliegue sobre sí de la filosofía, (...) Hyppolite descubría en él que la filosofía atraviesa sus propios límites para devenir filosofía de la no-filosofía o mejor dicho, no-filosofía de la filosofía misma”²⁵⁸ ¿Acaso la apuesta de Foucault por trabajar con el material mismo de la historia no consiste en reiterar esta tensión entre lo filosófico y lo no-filosófico y dar un nuevo impulso a la filosofía? Y ello, en el sentido de resituar algo que estaba en el corazón del pensamiento dialéctico de Hegel, esto es, la relación dialéctica entre verdad objetiva y certeza subjetiva (de acuerdo a la importante distinción de la introducción de la *Fenomenología*), que es lo que permite pensar la transformación del sí mismo del sujeto de saber. Cuando Foucault lleva a cabo una historia de la locura, las cárceles, la sexualidad, las relaciones de poder y saber, las prácticas de sí, etc., no sólo introduce dentro del terreno de la filosofía objetos y problemas que no formaban parte de este ámbito, sino que también transforma el saber mismo de la filosofía, digámoslo así, sus procedimientos. El lenguaje filosófico de Foucault, al incorporar una serie de interrogantes que no le eran propios, abre un espacio de inteligibilidad que ya Hegel había empezado a explorar, propiciando así que:

²⁵⁷ M. Foucault, “Jean Hyppolite. 1907-1968”, *op. cit.*, pp. 783-784. : “C’est que pour lui [Hyppolite] Hegel marquait le moment où le discours philosophique a posé lui-même, et à l’intérieur de soi, le problème de son commencement et de sa fin: le moment où la pensée philosophique se donne pour labeur inépuisable de dire le champ total de la non-philosophie, et entreprend de parvenir, en toute souveraineté, à énoncer sa propre fin. Hegel, c’était, pour M. Hyppolite, le moment où la philosophie occidentale reprend la tâche de dire l’être dans une logique, projette de découvrir les significations de l’existence dans une phénoménologie, et tente de se réfléchir elle-même comme achèvement et terme de la philosophie”.

²⁵⁸ *Op. cit.*, pág. 784. : “Alors que d’autres voyaient dans la pensée hégélienne le repli sur soi de la philosophie, (...) M. Hyppolite y reconnaissait le moment où elle traverse ses propres limites pour devenir philosophie de la non-philosophie, ou peut-être non-philosophie de la philosophie elle-même.”

“el mundo devenga filosofía y la filosofía mundo”.²⁵⁹ El saber filosófico que promueve Foucault incorpora dentro de sí estos objetos inmediatamente dados a la experiencia y, como hace Hegel, convierte “eso dado” en el lugar de interrogación susceptible de transformación. Aquí la huella de Hegel es innegable:

Para llegar a saber qué es lo verdadero en las cosas no basta con la simple atención, sino que hace falta, además, nuestra actividad subjetiva, que se encarga de transformar lo inmediatamente dado. A primera vista esto parece algo totalmente vuelto del revés y contrario al fin de que se trata conocer. No obstante, puede afirmarse que ha sido la convicción de todos los tiempos la de que sólo mediante la transformación de lo inmediato por medio de la reflexión puede llegar a alcanzarse lo esencial.²⁶⁰

En el prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, Hegel había establecido la necesidad de “aprehender y exponer lo verdadero no solo como sustancia sino también y en la misma medida como sujeto”.²⁶¹ Que la verdad es no sólo sustancia significa que además de lo supuesto, lo estable, es también actividad, negatividad, autorreferencia, y que es no sólo sujeto significa que la estabilidad, la positividad, los contenidos que se establecen con cierta gravedad como algo objetivo, resultan también imprescindibles. Y así, la sustancia resulta ser en verdad sujeto, y éste se funda en sustancia. Hegel ha modificado tanto el concepto de sustancia como el concepto de sujeto, de forma que pueda darse en aquella más actividad de la imaginada en un mero *Hypokeímenon*, y en el sujeto mucho más contenido ontológico que el de una mera subjetividad abstracta. La sustancia tiene que ser concebida de modo que ella misma se despliegue como movimiento (es decir, contradicción, negatividad), así como el sujeto ha de abrirse al mundo como actividad,²⁶² pero sabiendo desde luego regresar a la vida: “La idea

²⁵⁹ *Ibidem.* : “assignation au monde de devenir philosophie, et à la philosophie de devenir monde.”

²⁶⁰ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (=Enz/ Suhrkamp)* § 22, Zusatz, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, W. 8, 78s. [En los casos en que empleemos esta edición académica, será aclarado con la indicación de la editorial, en caso contrario utilizaremos la *Gesammelte Werke*.]

²⁶¹ *Phä. G.W.*, 9:18. (Trad., pág. 15.)

²⁶² Cf., tanto el primer capítulo de la tercera sección de la Lógica Subjetiva, como, especialmente, el inicio del tercer capítulo de esa sección conclusiva. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik (= WdL) Zwiter Band Die Subjektive Logik (1816)*, en: F. Hogemann und W. Jaeschke (eds.), *Gesammelte Werke*, Band 12, Hamburg, Felix Meiner, 1981, 179-191; 236ss. (Trad., esp.: A. Mondolfo y R. Mondolfo, Solar, Buenos Aires, 1968, pp. 483-508; 508ss.)

absoluta, en cuanto concepto racional que, dentro de su realidad, sólo consigo mismo coincide, es por mor de esta inmediatez de la identidad objetiva, por un lado, el retorno a la *vida*.²⁶³ Y es que la sustancia es el resultado de la experiencia que el entendimiento hace de su propia concepción contradictoria de la identidad como un substrato de inherencia fijo y estable. Y el sujeto, por su parte, es el resultado del proceso de asumir su propia negatividad, en vez de ser un lugar abstractamente opuesto a ella, tal y como parecía ocurrir con la noción cartesiana del sujeto como *fundamentum inconcussum veritatis*.

Desde luego, la noción de sujeto, y el vínculo entre sujeto y objeto, que retoma Foucault en sus investigaciones últimas, presentan claras resonancias hegelianas, puesto que el lugar clave de interrogación filosófica es este sujeto como actividad transformadora de la existencia, lo cual recuerda sin duda al movimiento que Hegel lleva a cabo en la *Fenomenología del espíritu*.²⁶⁴ Como antes se mencionó, esa obra es también una ciencia de la experiencia de la conciencia, que, en cuanto tal, se ocupa de la distinción entre sujeto y objeto, entre saber y ser. En términos ontológicos, entre ser para sí y ser en sí. En términos gnoseológicos, entre para sí y en sí, entre certeza (*Gewissheit*) y verdad (*Wahrheit*). La desigualdad entre estos dos momentos, entonces, es lo que pone en movimiento el desarrollo de las figuras de la conciencia, la transformación del sujeto de conocimiento, el cual, literalmente, tomará conciencia de su propia experiencia, mientras que *nosotros* comprenderemos el enlace entre las diversas experiencias. Desde el punto de vista lógico, por lo demás, la distinción establecida entre sujeto (saber) y objeto (ser), será comprendida por Hegel como la

²⁶³ *WdL. G.W.*, 12: 236. (Trad., pág. 559.)

²⁶⁴ Aquí seguimos la sugerencia de Jacinto Rivera de Rosales en su artículo “El espíritu extrañado de sí”, quien sugiere distinguir dos sentidos distintos por el término espíritu, uno más amplio y otro más restringido. En un caso, “espíritu es aquello que, a través de la serie de experiencias o perspectivas sobre el mundo y sobre sí, relatadas en su orden preciso y genético a lo largo de la obra, va apareciendo ante sí en la conciencia y constituyéndose a sí mismo en ese aparecerse, dado que dicho autoconocimiento le es constitutivo. Él llega a su plena realización en el saber absoluto, última etapa en la que se comprende como siendo la articulación mediada de toda la realidad, de todas las etapas; allí la conciencia alcanza el punto de vista propiamente filosófico, desde el cual ha sido escrita toda la obra, completándose así el círculo”. En el otro, “espíritu es una figura o etapa concreta de ese proceso global en la experiencia del saber de sí. Desde el capítulo V, B, estamos en «en el reino de la eticidad» (*das Reich der Sittlichkeit*), nos dice Hegel. El ámbito de la razón actuante o práctica es «el inicio de su experiencia ética del mundo», «pues la eticidad no es otra cosa que la absoluta unidad espiritual de la esencia de los individuos en la realidad autónoma de esos individuos» (...) cuando alcanzamos esa eticidad y además la consideramos en su realidad existente e histórica, nos situamos en un nuevo ámbito, el del «espíritu» en sentido restringido.” J. Rivera de Rosales, “El espíritu extrañado de sí mismo: la cultura”, en: F. Duque (ed.), *Hegel. La Odisea del Espíritu*, CBA-UAM, Madrid, 2010, pp. 249-251. En lo que respecta al vínculo entre Hegel y Foucault, hemos tomado en consideración ambos sentidos, es decir, tanto el espíritu como saber de sí cuanto la figura de la conciencia denominada “espíritu”, en cuanto experiencia de ese saber de sí.

“oposición interna del concepto”.²⁶⁵ Es decir, el ser ahí inmediato del espíritu, la conciencia, “encierra los dos momentos, el del saber y el de la objetividad, que es lo negativo respecto del saber”.²⁶⁶ Así, la conciencia es a la vez conciencia de un objeto que constituye su verdad -que se le aparece como ajeno, como algo distinto de ella- y conciencia de su propio saber de esta verdad. Por lo que su saber se duplica como un saber de su saber, como una reflexión determinante del sí mismo (*Selbst*) como determinado por el ser o, si queremos, por la sustancia.

Con ello, Hegel supera el dualismo irreconciliable de la teoría de conocimiento kantiana. Dentro de este dualismo, el saber se opone al ser y el sí mismo a la sustancia, el ser se convierte en algo extraño a la conciencia y la consecuencia inmediata engendra la figura de una cosa en sí como material opaco e impenetrable. Por el contrario, Hegel dirá que el objeto del saber no es otra cosa que la sustancia espiritual. El saber del ser es un saber del sí mismo (y viceversa: el ser del saber es el ser de sí mismo). Este sí mismo solamente es oponiéndose. En el plano lógico, la idea de la vida es en efecto pura contraposición, porque el individuo, el ser viviente, aparece como algo distinto a ella misma. En general, el alma de la dialéctica hegeliana es justamente esta vida que se encuentra a sí misma en el seno del más profundo desgarramiento. Así, a la vez que la conciencia expresa dicha escisión en la oposición interna del concepto entre el sí mismo y el ser: “El espíritu deviene objeto porque él es este movimiento; devenir en sí mismo otro quiere decir devenir *objeto de su propio sí mismo* y suprimir luego este otro”.²⁶⁷ Cabe señalar aquí que la coincidencia de ambas en tanto oposición interna del concepto podría confundirnos hasta el punto de ver en ese “equilibrio” a un cierto inmovilismo de carácter schellingeano, creyendo: “que el ser y el saber del ser son la misma cosa, y [que] esta unidad es, justamente, lo que expresa la ley de la identidad”.²⁶⁸ Si esto fuese así, Hegel no conseguiría explicar las diferencias en la existencia. En cambio, y utilizando los términos de Schelling (*Form und Wesen*) contra el propio Schelling, Hegel renuncia a ese Sistema de “vaivén” o indiferencia absoluta de un lado

²⁶⁵ *Phä. G.W.*, 9: 432. (Trad., pág. 472.): “El concepto que es puesto [en la ciencia] en su *simple* mediación como *pensamiento*, escinde [en la *Fenomenología*] los momentos de esta mediación y se los representa con arreglo a la oposición interna”.

²⁶⁶ *Phä. G.W.*, 9: 29. (Trad. pág. 25.)

²⁶⁷ *Phä. G.W.*, 9: 29. (Trad., [Modif.] pág. 26.)

²⁶⁸ Véase J. Hyppolite, *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*, Barcelona, Península, 1998, pp. 519-547.

cuando se mira en el otro, y viceversa, propio –según cree Hegel- del Schelling del período de la *Identitätphilosophie*. No es pues extraño que el antiguo amigo se irritase con Hegel al leer cosas como ésta: “El conocimiento [no puede contentarse] con el sí o con la esencia y prescindir de la forma, que el principio absoluto o la intuición absoluta hacen que resulten superfluos la ejecución de aquél o el desarrollo de ésta.”²⁶⁹ Además, la negatividad ínsita a los momentos tampoco podría reducirse a *Potenzen*, meras diferencias cuantitativas de uno de los lados de una misma identidad absoluta. Por eso, resulta conveniente recoger aquí la certera interpretación de Hyppolite al respecto: “Hegel va a tratar el ontologismo de Schelling en la *Lógica*, mientras que la *Fenomenología* corresponde a la filosofía trascendental o a la teoría del conocimiento”²⁷⁰

Así, en la *Lógica* no va a tratar Hegel de la oposición interna del concepto como oposición entre ser y saber, sino de la oposición de un contenido (el Ser- la Esencia- la Universalidad) que se despliega siempre en una nueva forma. O como dice Hyppolite: “la oposición [ya no es] entre ser y saber, sino que es lo verdadero en la forma de lo verdadero, y su diversidad es sólo una diversidad referente al contenido. Su movimiento ya no es el de la experiencia de la conciencia, sino el de la *Lógica* o *Filosofía especulativa*.”²⁷¹ Por lo que: “Dicha lógica, que es el pensamiento de sí mismo de lo absoluto, resulta, por tanto, una onto-logía; concilia el ser (de ahí su carácter óntico) y el lógos (de ahí su carácter lógico): es el ser como lógos y el lógos como ser”.²⁷² Esta lógica especulativa, lejos de ser un retorno al formalismo vacío de la lógica formal, es una espiritualización de la lógica cuyo contenido se hunde y radica en lo material. Aquí el espíritu, al pensarse como lógos, se niega como la naturaleza de la que él mismo proviene. Por eso, la filosofía no se reduce a la lógica (como, forzando el absurdo, pretendía Schelling contra Hegel), sino que el lógos, al ser el para sí del espíritu, es él mismo y su otro (Si queremos: la idea es la negación determinada de la materia, y ésta la afirmación implícita del espíritu: algo que estaba en Schelling, ciertamente, pero como un equilibrio indiferenciado *en el fondo*). Si en la *Fenomenología* la experiencia aparece como una oscilación entre una verdad refractaria a la certeza y una certeza

²⁶⁹ *Phä. G.W.*, 9: 18. (Trad., pág. 16.)

²⁷⁰ J. Hyppolite, *op. cit.*, pág. 523.

²⁷¹ *Phä. G.W.*, 9: 30. (Trad., [Modif.] pág. 26.)

²⁷² J. Hyppolite, *op. cit.*, pág. 527.

subjetiva que pretende en vano ser en cada caso la verdad: “tener razón”, en la lógica, la experiencia como tal es superada (*Aufhebung*) y es la verdad misma la que se desarrolla en sí y para sí. Pero, al ser la verdad inmanente a la certeza de sí, en tanto que: “esta mediación simple, esta unidad, es lo que constituye el concepto”, éste, el concepto, reúne en una unidad –por el momento, inmediata- la forma objetiva de la verdad y el contenido subjetivo del sí mismo que sabe de sí. Esta unidad, entonces: “es el presupuesto de la *Lógica* y el resultado la *Fenomenología*”, por lo que “nada se sabe si no está en la experiencia, a la vez que la experiencia de la conciencia fenoménica conserva a todo el contenido que está en el lógos (...) La *Fenomenología* trata el problema de la experiencia de acuerdo con el método especulativo y la *Lógica* ha de incluir un aspecto fenomenológico”.²⁷³ Así observamos cómo Hegel –siguiendo su método circular-, al mostrar que la *Fenomenología* es la vía de acceso a la filosofía especulativa, hace ver también que la filosofía especulativa conduce nuevamente a la experiencia de la conciencia y a su desarrollo, a la transformación del espíritu en el espacio (naturaleza) y en el tiempo (historia). Se retorna desde la lógica ontológica a la fenomenología, a la naturaleza y a la historia.²⁷⁴

Por su parte, Foucault retomará el problema de la espiritualidad en la filosofía, a tal punto que lo convertirá en un problema propio. En la entrevista titulada “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad” elabora una idea de espiritualidad en consonancia con las inquietudes que hemos visto en Hegel. Y así, en la crítica foucaultiana a la reducción de las prácticas subjetivas como “cuidado” o *souci* vital a una exangüe noción epistemológica, resuena la crítica hegeliana a un trascendentalismo irrelevante (que Hegel, por lo demás, tiene buen cuidado en presentar como “kantismo vulgar”, y no como el espíritu del kantismo):

Por espiritualidad entiendo (...) lo que precisamente se refiere al acceso del sujeto a cierto modo de ser y a las transformaciones que el sujeto debe hacer en sí mismo para acceder a dicho modo de ser. (...) en las *Meditaciones* exactamente este mismo cuidado espiritual [refiriéndose a la antigüedad] por acceder a un modo de ser en el que la duda no estará ya permitida y en donde por fin se conocerá; pero al definir así el modo

²⁷³ *Op. cit.*, pp. 531-533.

²⁷⁴ *Cf. Ibidem.*

de ser al que la filosofía da acceso, uno se da cuenta de que ese modo de ser está por completo definido mediante el conocimiento, y que se definirá la filosofía bien como acceso al sujeto cognoscente o a lo que cualifique al sujeto como tal. Y desde este punto de vista me parece que superpone las funciones de la espiritualidad al ideal de un fundamento para el conocimiento.²⁷⁵

Al respecto, la notable originalidad de Foucault reside en su demostración de que el proceso dialéctico entre sujeto (saber) y objeto (ser) está atravesado por relaciones de poder. En este juego histórico-dialéctico en el que el objeto transforma el ser del sujeto y el sujeto transforma el ser del objeto, Foucault se pregunta por las relaciones de poder que están en la raíz de las formas históricas de existencia –entre las cuales se incluye la biopolítica, por supuesto–. Así, Foucault intenta estudiar la experiencia como un campo en el que tiene lugar la constitución de una objetividad, la formación de una política y la práctica del sí mismo, mostrando a la vez el lugar que ocupan los distintos componentes en cada dominio –componentes imprescindibles para la configuración de un campo de experiencia–, por lo que: “el trabajo de la reflexión filosófica e histórica se vuelve a situar en el campo de trabajo del pensamiento, a condición de que retome la problematización, no como un ajuste de representaciones, sino como el trabajo del pensamiento”.²⁷⁶ La historia se vuelve un campo de problemas privilegiado para observar cómo el juego dialéctico entre sujeto y objeto determina formas de vida. Ahora bien, de este modo, el privilegio que hasta ahora hemos otorgado a la noción de vida para establecer una vinculación esencial entre Hegel y Foucault debe concedérsele ahora a la historia. Y así, nos preguntamos: ¿es posible pensar alguna vinculación entre los textos de Hegel y Foucault en torno al papel de la historia en la filosofía? La complejidad de la respuesta merece un largo recorrido, que llevaremos a cabo en el siguiente capítulo.

²⁷⁵ M. Foucault, “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, *op. cit.*, pp. 722-723. (Trad., pág. 408.)

²⁷⁶ M. Foucault, “Polémique, politique et problématisations”, *Dits et écrits*. Vol. IV, 598. (Trad. “Polémica, política y problematizaciones”, en: Á. Gabilondo (ed.), *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica*, *op. cit.*, 361.) [Aparecido originalmente con el título: “Polemics, Politics and Problematizations” en: *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 381-390.]

CAPÍTULO II: *HISTORIA*

Un prosista chino ha observado que el unicornio,
en razón misma de lo anómalo que es, ha de pasar inadvertido.
Los ojos ven lo que están habituados a ver.
Tácito no percibió la crucifixión, aunque la registra su libro.

Borges, *El pudor de la historia*.

No es extraño que el *Tratado [de la naturaleza humana]* saliera
muerto de las prensas: Kant no estaba allí para leerlo.”

R. D. Broiles, *The Moral Philosophy of David Hume*.

1. VIDA, HISTORIA Y POLÍTICA

En el capítulo anterior nos centramos en un primer campo de problematización, la vida en tanto objeto de la política, en el que los escritos de Hegel y Foucault nos ayudan a pensar la génesis y desarrollo de una de las aporías constitutivas del pensamiento político contemporáneo: una política *sobre* la vida que se vuelve acción de muerte. No obstante, como ya anunciábamos, la orientación biopolítica, en tanto escenario privilegiado para pensar el problema de la vida, muestra una serie de limitaciones que hacen necesario trasladar la cuestión al sujeto. Esto es, a los procesos de sujeción y subjetivación que configuran la subjetividad. Este desplazamiento temático no abandona el problema de la politización de lo biológico, sino que configura otra perspectiva desde la cual trabajar la cuestión: a saber, los procesos de sujeción y subjetivación que determinan formas de vida en la historia. Dicho de otro modo, de qué manera la vida, en tanto objeto de la política, se constituye en la historia. Este nuevo planteamiento de los problemas nos conduce a un campo de problematización que trabajaremos en este segundo capítulo: la historia como lugar en donde se organizan las formas de vida. El capítulo está dividido en tres secciones, comenzando con el problema del vínculo entre filosofía e historia, tal y como lo inaugura Hegel y lo resitúa Foucault, con el objeto de indagar cómo la historia instituye formas de vida para cada uno de estos filósofos. Veremos que, a diferencia de lo que muchos intérpretes sostienen, los conceptos de pensamiento, libertad y razón están en estrecha conexión con la noción de

historia, tanto en los textos de Hegel como en los de Foucault. Aquí también señalaremos las diferencias entre uno y otro pensador, pero será principalmente en la segunda sección donde desarrollaremos la distancia de Foucault con respecto a Hegel. Allí trataremos de demostrar que el método genealógico-arqueológico desarrollado por Foucault implica un intento por radicalizar el papel de la historia en la filosofía. Lo cual viene dado por la pretensión de erradicar toda premisa supra-histórica en el abordaje de la historia. En la última sección llevaremos a cabo una crítica de las interpretaciones que inscriben las investigaciones de Foucault bajo la premisa del Fin de la Historia. A tal efecto y a diferencia de la lectura ofrecida en las primeras dos secciones, examinaremos una serie de interpretaciones desde las que se intenta situar los trabajos de Foucault en el marco de la poshistoria. Estas interpretaciones vienen dadas, por un lado, a base de acercar los trabajos de Foucault a las tesis de Kojève en su lectura de la *Fenomenología del espíritu*, y principalmente en relación con su tesis del Fin de la Historia. Y, por otro, por la recuperación que hace Agamben de la tesis de Kojève y la inscripción de los estudios de la biopolítica dentro de la corriente poshistórica. En lo que respecta a esta última sección, tomaremos distancia de estas interpretaciones e indicaremos, retomando las tesis de las primeras dos secciones, las dificultades que entraña sostener el relato del Fin de la Historia dentro de la perspectiva foucaultiana.

1.1 LA ESPECIFICACIÓN DE LA VIDA COMO FORMA DE VIDA

La ficción de la biopolítica consistía en hacer coincidir la vida con la vida biológica, esto es, partir de una consideración de la vida en estado puro y en la necesidad de sujetar esa vida a determinados dispositivos de poder político-económicos. Sin embargo, la presuposición de la vida como vida sin forma es ya una forma de concebir la vida, una manera de producir la vida en la historia. Concebir la vida sin forma es un recurso esencialista que oculta la forma de vida que produce, un ejercicio en el que se niega la politización de la vida naturalizando el modo en que esa vida se forma. Se presenta como *dado* lo que en realidad es *Gestalt*, lo que resulta de un determinado modo de producción de la vida.

Así, preguntarse por el biopoder es preguntarse por la historia, por la formación histórica de los dispositivos de poder que, al producir tal o cual forma de vida, constituyen los sujetos de una determinada manera. Y a la inversa, preguntarse por la historia es preguntar por los procesos de configuración de la subjetividad. De este modo, pensar la historia bien podría ser considerado como un intento por pensar el modo en que se determina la relación entre sujeto y objeto. Sin embargo, los discursos sobre la biopolítica presentan una cierta reticencia a plantear los problemas en el terreno de la subjetividad y, menos aún, en los términos de la relación entre sujeto y objeto. Más aún, plantear los problemas filosóficos desde el discurso del biopoder sería algo equiparable a la superación filosófica de la modernidad, y de su léxico. No obstante, hemos visto ya cómo, siguiendo a Foucault, podía ser fructífero volver al terreno del sujeto para evaluar desde otra perspectiva los problemas de la biopolítica. Esto implica una reconsideración del legado de la modernidad y la posibilidad de considerarla, no ya como una forma de práctica filosófica de la que es necesario apartarse si se quiere concebir hoy lo político, sino como un espacio de tensiones dialécticas en el que pueden vislumbrarse dos modos muy distintos de comprender la relación del sujeto y el objeto. Uno enfocado al problema del conocimiento, en los términos de una *analítica de la verdad*, esto es, la determinación de las condiciones y los límites del conocimiento verdadero. El otro, denominado por el propio Foucault como una *ontología del presente*, enfocado a los procesos de transformación del sujeto. Mientras el primero deshistoriza al sujeto que accede a la verdad, con la finalidad de determinar las condiciones ideales de acceso a la misma, el segundo concibe los procesos históricos

como el lugar donde surge la verdad del sujeto. Foucault se inscribe en esta segunda línea y, como hemos señalado en la introducción a nuestra tesis, considera a Hegel el iniciador de esa forma de practicar la filosofía.²⁷⁷ Sin embargo, esta afirmación se queda en una simple mención, puesto que no explicita en qué medida su forma de entender la filosofía es heredera de Hegel.

La mayoría de los intérpretes han comentado las diferencias entre Foucault y Hegel, pero poco o nada se ha dicho acerca de lo que los une. Cuando se estudia la noción de historia que desarrolla Foucault, sus trabajos suelen situarse en el polo opuesto de la comprensión de la historia que realiza Hegel. La distancia con éste se convierte en la clave hermenéutica privilegiada que permite comprender la originalidad de aquél. Así, el trato con lo histórico que plantea Foucault es leído como una liberación, frente a con las pretensiones teleológicas y totalizadoras inscritas en la concepción de la historia de Hegel. El inconveniente de este modo de situar a ambos filósofos es que hace desaparecer la dimensión filosófica de los problemas, esto es, no se pregunta por qué un filósofo se ve llevado a pensar las cosas de una determinada manera, ni en qué medida eso entra en relación o contradicción con otro filósofo, a la vez que se cae en la repetición de fórmulas vacías e irreflexivas, etiquetas con las que se encasilla y clasifica los trabajos de cada filósofo. Y así, mientras Hegel aparece como una víctima del sueño dogmático del progreso de la historia como realización de la razón y la libertad, Foucault surge como el lúcido desenmascarador que pone en escena las pesadillas del sueño de la razón y de su progreso en la historia. Por ello, Foucault aparece como un avance respecto a Hegel, puesto que se lo enarbola como el filósofo que señala la ficción de todo sentido o progreso en la historia.

²⁷⁷ M. Foucault, "Qu'est-ce que les Lumières? (1983)", *op. cit.*, pp. 687-688. (Trad., pág. 82.): "Digamos que en su gran obra crítica Kant ha planteado y fundado la tradición de la filosofía que plantea la cuestión de las condiciones en las cuales un conocimiento verdadero es posible y a partir de allí puede decirse que todo un aspecto de la filosofía moderna desde el siglo XIX se ha presentado, se ha desarrollado como la analítica de la verdad. Pero existe en la filosofía moderna y contemporánea otro tipo de cuestión, otro modo de interrogación crítica: es el que se ve nacer justamente en la cuestión de la *Aufklärung* o en el texto sobre la revolución; esa otra audición crítica plantea la pregunta: "¿Qué es nuestra actualidad? ¿Cuál es el campo actual de las experiencias posibles? Allí no se trata de una analítica de la verdad, se tratará de lo que podría llamarse una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos, y me parece que la elección filosófica a la que nos enfrentamos actualmente es ésta: se puede optar por una filosofía crítica que se presentará como una filosofía analítica de la verdad en general, o bien se puede optar por un pensamiento crítico que tomará la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad; es la forma de la filosofía que de Hegel a la Escuela de Frankfurt, pasando por Nietzsche y Max Weber, han fundado una forma de reflexión dentro de la cual he intentado trabajar."

Sin embargo, no se trata de identificar a Foucault con Hegel sin más (sobre todo porque esto significaría no sólo reiterar, aunque en sentido inverso, los problemas que estamos señalando), ni tampoco de negar las distancias existentes entre ambos. En vez de reiterar las etiquetas con las cuales se expresa la separación existente entre Hegel y Foucault, es conveniente adentrarse en cada una de esas filosofías y examinar, como venimos haciendo, ese entrelazamiento de acercamientos y distanciamientos. Dicho de otro modo, hace falta desarrollar de modo riguroso el campo de problemas filosóficos que comparten, a fin de estar en mejores condiciones para comprender el sentido preciso del distanciamiento entre ambos.

Ambos pensadores han trabajado la noción de historia en relación con los conceptos de pensamiento, razón y libertad. Antes de estudiar las posiciones de Hegel y Foucault en torno al vínculo entre historia y filosofía, creemos que es necesario trabajar cómo entiende cada uno la historia y su relación con los conceptos que acabamos de indicar, a fin de ver cómo se relacionan ambos filósofos, dilucidar paulatinamente el sentido de sus distancias, y alentar así una práctica filosófica que, al pensar los problemas desde -y no sobre- la historia, no deja de transformarse una y otra vez desde su misma inmanencia.

1.2 EL A PRIORI DE LO HISTÓRICO O LO HISTÓRICO DEL A PRIORI

Cuando hablamos de la noción de historia en Hegel, es preciso hacer una serie de precisiones. El sistema hegeliano exige el tratamiento de la historia desde el punto de vista lógico el concepto y los principios filosóficos de los que es necesario servirse en el examen filosófico de la historia han sido establecidos en los §§ 341-360 *Fundamentos de la filosofía del derecho* y en los §§ 548-552 de la *Enciclopedia* (1830).

Ahora bien, la historia mundial habrá de ocuparse no tanto del lugar sistémico del concepto de historia, sino de la historia en tanto que tal, de su realidad particular, de los acontecimientos, de las formaciones socio-políticas, es decir, de lo realmente acontecido.²⁷⁸ A los fines de nuestra investigación, vamos a trabajar este segundo aspecto, que se encuentra en las *Introducciones a la Filosofía de la Historia Universal*, puesto que allí Hegel explicita la relación de la historia con los tres conceptos que nos hemos propuesto desarrollar, para pensarlos después en relación con la concepción de la historia en Foucault.

Suele afirmarse que la filosofía hegeliana no podría llevar a cabo una adecuada comprensión de lo histórico, debido a que la historia sería sometida a una operación reductora que la convertiría en un momento de la idea. En su introducción a las *Lecciones* de 1822, Hegel describe los diferentes modos de exponer y de tratar la historia (*die andern Weisen, die Geschichte vorzutragen und zu behandeln*), con objeto de definir qué significa considerar la historia²⁷⁹ filosóficamente. A ese respecto distingue tres maneras de describir la historia: la historia original (*die ursprüngliche Geschichte*)²⁸⁰, la historia reflexiva o reflexionante (*die reflectirte Geschichte*) y la historia propiamente filosófica (*die Philosophie Geschichte*). Mediante estas tres

²⁷⁸ Cf. K. Vieweg, “Escenas de la controvertida concepción hegeliana de la historia”, en: *Intr.FªHª*, pp. 185-187.

²⁷⁹ Recuérdese la referencia que hace Hegel del doble significado del término historia como *res gestae* y *rerum gestarum memoria*. Esta doble significación suele estar marcada en alemán por las expresiones *Geschichte* y *Historie*. Lo relevante aquí es que la concepción hegeliana no es tanto la distinción como la combinación necesaria entre ambas, puesto que los pueblos que no tienen memoria histórica no pueden ser históricos: “Historia une en nuestra lengua el lado objetivo con el subjetivo y significa tanto la *Historia rerum gestarum* cuanto las *Res gestae* mismas, tanto los propios relatos históricos diferentes cuanto lo sucedido, los hechos y acontecimientos mismos. La unificación de ambos significados tenemos que verla como algo más que una contingencia externa; significa que la narración histórica aparece al mismo tiempo que los hechos y acontecimientos propiamente históricos; es un fundamento común interno el que los hace surgir juntos.” *Intr.FªHª*, pág. 123.

²⁸⁰ Aquí el término *ursprünglich* hace referencia a la relación de inmediatez entre el historiador y su objeto.

descripciones Hegel, no solo reflexiona sobre la función y las limitaciones del enfoque del historiador, sino que critica algunos de los presupuestos con los que tanto el historiador como el filósofo consideran su propio objeto de estudio. Como indica Klaus Vieweg, Hegel critica la pretendida: “posición autónoma de la ciencia histórica [que] nace, pues, en abierta oposición al forzamiento que representa la filosofía, lo que implica la reivindicación del plano horizontal histórico (de los hechos, de los acontecimientos, de la particularidad) más allá de las ideas, así como el correspondiente método positivo de investigación”²⁸¹. Cada una de estas formas de tratar la historia presenta un mayor grado de *reflexión* en comparación con la anterior. En el caso de la historia original, la cual se atribuye a Grecia y Roma, los historiadores se ven envueltos en los acontecimientos de los que intentan dar cuenta, puesto que el historiador describe aquello en lo que él, en mayor o menor grado, ha colaborado, o al menos aquello que él ha vivido. Por tanto, no puede serparse de ello, vive en el espíritu de la cosa²⁸² y no va todavía más allá de ella, como lo hace en la reflexión. ¿Por qué el historiador no puede ir más allá de la cosa (*die sache*)? Porque el historiador ha tenido ante sí los hechos, acontecimientos y situaciones que describe, ha vivido *en* ellos y lo único que consigue es trasladar este acontecimiento vivido al reino de la re-presentación (*Vorstellung*) espiritual.²⁸³ El material de la historia son las intuiciones que el historiador ha vivido y experimentado a partir de rasgos individuales que no han sido *reflexionados*, sino elaborados como algo a representar. Los historiadores no elaboran sus propias *reflexiones*, sino que exponen las máximas de sus propios pueblos: no es algo extraño que toman prestado, sino que allí está presente su propia cultura (*Bildung*) y conciencia (*Bewusstseyn*). A pesar de que esta manera de tratar la historia supone una ventaja (en ella, el historiador original proporciona una vía de acceso insustituible a ese espíritu específico, sin lo cual no podría hablarse de historia) es la inmediatez, le falta aún trabajo racional.

²⁸¹ K. Vieweg, *op. cit.*, pág. 184.

²⁸² Como afirma R. Cuartango en su nota al comentario de las *Lecciones*: “Este «vivir en el espíritu de la cosa» explica las simpatías hegelianas por el historiador original, ya que éste atiende a la *cosa misma* y esto es una exigencia para el desarrollo ulterior de la especulación más allá de las limitaciones propias del entendimiento abstracto, que se encuentra caracterizado por la «vanidad frente a la cosa.” *Intr.FªHª*, pp. 176-177. Aunque cabe señalar que al historiador original le falta aún trabajo racional, ya que lo suyo es la “inmediatez”.

²⁸³ Véase *Intr.FªHª*, pp. 21-25. De tal tipo de historia Hegel excluye las sagas, las canciones populares y las tradiciones por tratarse de modos turbios (*Trübe*) de la historia.

En el caso de *la historia reflexionante* se va más allá de lo que está presente para el propio historiador, no tanto en el tiempo como en la viveza del espíritu. Existe un mayor grado de reflexión, pero todavía nos encontramos en el nivel del entendimiento (*Verstand*)²⁸⁴. Este entendimiento se considera a sí mismo el principio de toda realidad y trata a ésta de un modo externo. Hegel distingue cuatro tipos de historias que procederemos a distinguir rápidamente:

1. *Historia general*: Aquí el historiador lleva a cabo una reflexión que le permite *distinguir* su propio espíritu del contenido que trabaja. Sin embargo, concibe el contenido como *algo dado*, que él debe limitarse a describir cronológicamente en todos sus detalles. Teme ir más allá de lo dado, y por eso no se atreve a recoger los aspectos esenciales que hacen inteligibles los datos.

2. *Historia pragmática*: aquí hay una mayor consideración reflexiva de los hechos, pero se reduce a un punto de vista moral como *historia magistra vitae*, extrayendo de ellos enseñanzas para el futuro, como si la tarea pedagógica del historiador tuviese repercusión en los pueblos. Hegel rechaza esto por dos motivos: por un lado, porque los pueblos nada aprenden de la historia y, por otro, porque cada momento histórico es único y la tarea es tomar decisiones desde él y no poniendo la mirada en el pasado.

3. *Historia crítica*: aquí no solamente se establece una distinción entre el narrador y su contenido, sino que se añade una preocupación por la verdad de la narración. Sin embargo, el examen sobre la verdad del relato se detiene en el modo en que el historiador narra, sin atender al contenido de lo narrado

4. *Historiología*: Hegel la considera como la transición necesaria para una historia en sentido filosófico, pero aún insuficiente.

La interrogación que subyace a estos distintos modos de clasificar los trabajos del historiador es la relación entre vida y pensamiento. Así, la distinción entre historia

²⁸⁴ Cf. *Intr.FªHª*, pág. 39. Esta determinación a la manera del entendimiento (*Verstand*) que se aplica a la historia corresponde con uno de los momentos de lo lógico. Recordemos la distinción que Hegel toma de Kant entre entendimiento (*Verstand*) y razón (*Vernunft*) y que luego ampliará en una distinción entre razón negativa o dialéctica y la razón especulativa o positiva. Este momento representa el lado de la abstracción (*Verstand*) y, por ello, únicamente el comienzo del movimiento lógico que, mediante la dialéctica (razón negativa) del determinar, debe conducir hasta el momento positivo-racional (razón positiva o especulativa.).

original e historia reflexionante se refiere a la diferencia que existe entre el pensamiento antiguo y el moderno. En el primer caso, Hegel afirma que la relación entre vida y pensamiento es inmediata, mientras que en la época moderna todos los acontecimientos son comprendidos y transformados inmediatamente en relatos para la representación.²⁸⁵ La época moderna es un tiempo de retraimiento con respecto a la vida, una abstracción que afianza su poderío en la razón autónoma, pero que se extravía a sí misma en tanto que viviente. Por esta razón es imprescindible el rol del historiador original como punto de partida para todo trato con lo histórico. En realidad la historia siempre hace pie en la historia original, parte de la inmediatez y tiene que regresar de nuevo a ella. La historia original aporta un elemento de vitalidad que muchas veces suele extraviarse en el proceder del historiador reflexionante. El historiador reflexivo trata la historia desde la extrañeza, desde la distancia con respecto a lo vivido, puesto que su lugar es el del entendimiento que se separa de lo inmediato. Al ir más allá de lo que está presente para el propio escritor, puede tomar su objeto como objeto y no solo entregarse a él. Esta posición le permite el trabajo de separar, reunir y comparar, pero no solo ordena y clasifica sino que también construye. Cuando el historiador compone, organiza y selecciona crea historia como un relato representacional. Como afirma Vieweg, el modo de proceder del historiador reflexivo representa la distancia que requiere el trato con la historia. El problema está cuando se fija como la única forma de historia válida, como el único trato con lo histórico, puesto que cuando la historia se solidifica en esta forma se desvanece su capacidad para entregarse al pasado, a la realidad efectiva y con ello también la competencia que se requiere para que aquél pueda ser comprendido. La actividad del historiador reflexivo se torna negativa (separadora): el pasado se vuelve algo extraño y el presente (la época del historiador) se convierte en la medida de objetividad y lo que debe ser estudiado como resultado de la historia (el presente) se convierte como realidad sin más.²⁸⁶ Con esta reflexión sobre la función del historiador, Hegel hace una crítica del carácter irreflexivo de los historiadores al momento de asumir los presupuestos con los que abordan su objeto de investigación. Al tratar el tercer modo de escribir la historia, la historia en sentido filosófico, la crítica también se hace extensiva a la filosofía formalista. A primera vista, tratar filosóficamente la historia podría parecer un *oxímoron*, pero esta creencia descansa en una determinada concepción

²⁸⁵ Cf. K. Vieweg, *op. cit.*, pp. 189-192.

²⁸⁶ Cf. *Ibidem*.

de la filosofía y la historia. Suele considerarse que el punto de partida de la historia son los datos empíricos y que la fiabilidad del historiador descansaría en describir fielmente los hechos. El punto de partida del filósofo, en cambio, no tendría asidero en lo empírico sino en las ideas, esto es, en los pensamientos propios que la especulación engendra por sí misma.²⁸⁷ Si la historia parte de lo empírico y la filosofía del mundo de las ideas, esto quiere decir que no habría manera de establecer una historia en sentido filosófico, puesto que “parece que la actividad de la filosofía se encuentra en contradicción con este fin (atenerse a lo dado)”²⁸⁸ y se hace “el reproche de que aborda la historia con pensamientos y que considera a ésta según pensamientos”.²⁸⁹ Por consiguiente, lo único a lo que podría aspirar la filosofía sería a una historia *a priori*, estableciendo de antemano las categorías (o esquema formal) con el que aproximarse a lo empírico.²⁹⁰ Pero esto es así solamente si consideramos la historia a la manera del entendimiento, y la filosofía en términos de un formalismo abstracto. Y lo que va a hacer Hegel es problematizar estos dos puntos de vista. Ni la historia trata con lo empírico descontaminado de subjetividad, ni la filosofía trata con un pensamiento puro sin asidero en la historia. A pesar de su apego a lo empírico, el proceder del historiador no puede prescindir de una serie de presupuestos con los que considera la historia. O mejor dicho, cuanto más se esfuerce por no evaluar los hechos con su propia subjetividad, tanto más presente (y de un modo irreflexivo) estarán sus propios prejuicios. Y, en el caso de la filosofía, cuanto menos tome en consideración el filósofo la relación del pensamiento con la historia, más pierde de vista la historicidad de las categorías con las que narra la historia. Podríamos afirmar que si el historiador acusa al filósofo de apriorista y éste a aquel de empirista, Hegel pareciera sacar a la luz la presencia de un *a priori* en el historiador y un empirismo en el filósofo.²⁹¹

²⁸⁷ *Intr.FªHª*, pág. 45.: “(...) esta apelación a la participación universal del pensar en todo lo humano y en la historia puede parecer insatisfactoria porque consideramos que el pensamiento está subordinado a lo que es, a lo dado, que lo tiene por su base y es dirigido por ello. A la filosofía, sin embargo, se le atribuyen pensamientos *propios*, que la especulación engendra por sí misma, sin atender a lo que es, con los que aborda la historia.”

²⁸⁸ *Intr.FªHª*, pág. 45.

²⁸⁹ *Intr.FªHª*, pág. 47.

²⁹⁰ La filosofía que trata la historia “como un material, no dejándola como es, sino disponiéndola según los pensamientos, construye una historia *a priori*.” *Intr.FªHª*, pág. 45.

²⁹¹ Cf. *Intr.FªHª*, pág. 51.

No obstante, así como el momento de la historia original debía estar presente en el trato con lo histórico, sucede lo mismo con la historia reflexionante. A esta última Hegel la denomina “la vanidad del entendimiento”, aunque en tanto que momento de la propia razón y de la conciencia de lo histórico, la historia reflexiva representa el necesario paso de la mediación, el abandono del punto de vista ingenuo propio de la historia original que es necesario para que se abra paso a la interiorización filosófica (inmediatez mediada con la mediación).²⁹²

En este problemático y disputado territorio de lo histórico se sitúa Hegel, lo que nos lleva a preguntarnos qué es para él la historia en sentido filosófico. Su respuesta no tarda en llegar: una consideración pensante de la historia.²⁹³ Esto consiste en una cabal apreciación de los puntos de vista anteriores, es decir, en un modo de historia que considere a una la inmediatez, la relación directa con la cosa y, a la otra, la distancia reflexiva, pero no como dos puntos de vista enfrentados (lo cual implicaría quedarnos en el nivel del entendimiento) sino en *Aufhebung*, esto es, adoptar “el pasado pero como superado, contemplando en él lo histórico, su ser devenido”.²⁹⁴ La historia filosófica es, según había sido establecido por Hegel en la *Fenomenología*, y recordado luego en la *Ciencia de la lógica*²⁹⁵, *Erinnerung*, como camino de interiorización que va de las determinaciones externas del ser hacia el concepto. Como indica Román Cuartango, tratar la historia filosóficamente no habrá de significar, en el caso de Hegel, una reducción de la realidad histórica a la abstracción de las categorías filosóficas, sino una

²⁹² Cf. K. Vieweg, *op. cit.*, pág. 192.

²⁹³ Cf. *Intr.FªHª*, pág. 45.

²⁹⁴ K. Vieweg, *op. cit.*, pág. 193.

²⁹⁵ Cf. *Phä. G.W.*, 9: 15, 24, 389s., 402 (Trad., pp.12, 21, 421s.) uno de los pasajes más bellos que se hayan escrito jamás sobre la historia, y el inolvidable final de la obra en *Phä. G.W.*, 9: 433-434. (Trad., pp. 473-474.) y *WdL. G.W.*, 11:241. (Trad., pág. 437.) cf. También K. Vieweg, *op. cit.*, pp. 193-194.: “Como categoría lógica, [*Erinnerung*, L.C.] sirve para definir el movimiento de la esencia (la reflexión) que consiste en ir más allá de las determinaciones inmediatas (...) Para Hegel, esta nueva indagación no ha de conducir necesariamente a un reino del más allá (...) En el «ir más allá» mentado, la *Erinnerung* representa una interiorización de las propias determinaciones del ser, es decir, el penetrar a través de la negatividad propia del pensar para el que valen tales determinaciones. Se trata, en definitiva, de hacer valer la negatividad de tal modo que no se quede únicamente como limitación, es decir, se trata de pensarla, de hacer saber de ella (si es posible), pero entregándose a sus exigencias, a la relación entre las determinaciones por medio de la cual puede ser aprehendida. Esa especie de *entrega* –que debe ser distinguida del pensar representativo de objetos- constituye, al tratarse de la esquiva negatividad, el principio de lo que Hegel entiende por «dialéctica». Precisamente por ello, para Hegel la «dialéctica» no es la doctrina de la confusión, sino el núcleo mismo de la realidad aprehendida especulativamente. Cuando es tomada en todas sus dimensiones, la realidad no sólo presenta su cara positiva, sino que se muestra en su negatividad escapándose a la determinación”.

reflexión de la autoconciencia (en *Fenomenología*) o de la esencia (en *Lógica*), o lo que es lo mismo: un desenvolvimiento de la cosa misma. Esto es, lo histórico desplegándose, dando de sí todo lo que contiene. La filosofía permite que se exponga lo pre(su)puesto.²⁹⁶ Y con esto se quiere decir que no hay un pensamiento *sobre* la historia, sino un pensamiento *en* y de la historia, un pensamiento que surge de ella y en ella se desarrolla. Así, Hegel rechazará tanto la idea de que exista algo así como los hechos en estado puro, despojados de cualquier tipo de pensamiento, como la afirmación de la existencia de un pensamiento ahistórico. Por tanto, el principio fundamental que rige la consideración de la historia no es otro que el propio de la filosofía, tal y como deja asentado en la *Filosofía del Derecho*, como realización (*Verwirklichung*) de lo racional, lo cual no es en absoluto contradictorio con la aprehensión de la realidad efectiva. Pues: “[la filosofía] es comprensión de lo actual y de lo real, y no la exposición de un allende...”.²⁹⁷

Los distintos modos históricos de ser o las diferentes formas de presentación de la historia son expresiones de las diversas posibilidades de la relación existente entre la conciencia y la vida o entre la razón y la realidad, que se tornan concretas en el caso de la historia. Desde la perspectiva de Hegel, estos tipos de tratamiento de la historia se diferencian tanto por una cierta distancia del objeto como por los diferentes momentos de lo racional o lo lógico. En cuanto al primer punto, está el polo de la inmediatez propio de la historia original y, por otro, la mediación característica de la historia reflexiva que toma distancia del objeto. En lo que respecta a lo lógico o racional, encontramos la ingenuidad de la conciencia absorbida por su objeto (historia original), luego, la vanidad de un entendimiento que se toma a sí mismo como medida de la realidad, proyectando sobre ésta sus categorías (distintos tipos de historia reflexiva) y, finalmente, la mediación de una razón especulativa que ve en la realidad lo concreto, es decir, la realización de la idea –máxima singularidad y, a la vez, máxima universalidad.

Decir que el pensamiento tiene una génesis, un desarrollo histórico, le permite a Hegel introducir una de las claves que determinará un modo de comprender la filosofía

²⁹⁶ Cf. la nota comentada por Román Cuartango en: *Intr.F^aH^a*, pág. 45 (nota XIII.)

²⁹⁷ K. Vieweg, *op. cit.*, pág. 196.

desde su devenir, no ya de manera atemporal, sino comprometida con su época, con su momento y con sus situaciones.²⁹⁸

Hegel abrió las puertas para hacer depender los conceptos filosóficos del momento histórico en que se constituyen, dando un carácter dinámico a todos ellos y estableciendo las condiciones para problematizar las formas anteriores de comprender y explicar el mundo. Cuando pensamos no somos pasivos, sino que introducimos nuestras propias categorías, presupuestos y prejuicios.²⁹⁹ Y estas categorías, presupuestos y prejuicios con los que pensamos la historia no vienen de un sujeto atemporal y ahistorico, sino que tienen su origen y desarrollo en la historia misma. La tarea, entonces, consiste en comprender cuáles son estos presupuestos que están operando en nuestra comprensión de la historia, lo que en terminología foucaultiana podría traducirse como pensar lo impensado. Es decir, detenernos a observar con qué lentes estamos interpretando unos hechos que dependen de esos mismos lentes para aparecer como tales.

Cuando el historiador cree acercarse a los hechos desnudos, en realidad deja de reflexionar sobre las categorías con las que está elaborando sus narraciones. La tarea de Hegel consiste, como afirma Duque, en hacer tomar conciencia al hombre de aquello que lo constituye íntimamente “como una *segunda naturaleza*, más alta que la de sus características físicas”³⁰⁰, es decir, que con Hegel descubrimos que la historia no es solamente un hecho del pasado, un dato que viene dado y al que simplemente hay que describir de manera neutral, sino que el pasado nos constituye como sujetos (individuales y colectivos). Lo que pensamos y el modo en que pensamos viene dado por la historia y Hegel da las claves para entender un vínculo entre filosofía e historia con el que tomar conciencia acerca de cómo hemos llegado a pensar lo que pensamos de un modo concreto y vivo, y no a través de un formalismo abstracto. Hegel estudia la

²⁹⁸ *Enz.* § 6. *G.W.*, 20: 44 (Trad., pág. 105.): “es igualmente importante que la filosofía se entere de que su contenido [*Inhalt*] no es otro que aquel haber [*gehalt*] que [fue] originariamente producido y [continuamente] se produce en el campo del espíritu viviente, haber que se ha hecho *mundo*, mundo exterior y [mundo] interior de la conciencia; [es importante que la filosofía se entere de que] su contenido es la *realidad efectiva* [*Wirklichkeit*]. Nosotros llamamos *experiencia* a la conciencia más próxima de ese contenido.”

²⁹⁹ *Intr.FªHª.*, pág. 51.: “(...) el historiador corriente y medio que cree y pretende proceder receptivamente, entregándose únicamente a lo dado, no es pasivo con su pensamiento y aporta sus categorías, viendo a través de ellas lo existente.”

³⁰⁰ F. Duque, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, op. cit., pág. 849.

manera como el pensamiento piensa y cómo se va realizando en la historia, es decir, cómo realiza la historia en la medida en que se va transformando en relación con sus propios momentos anteriores, que, a su vez, van siendo incorporados-transformados en el momento posterior. El proyecto filosófico de Foucault está atravesado por este modo particular de considerar al pensamiento en conexión con la filosofía y la historia, en el que no se trata de definir las relaciones formales en una relación con el objeto, ni tampoco de identificar las condiciones empíricas que en algún momento en particular han permitido al sujeto en general hacer inteligible un objeto “ya dado en la realidad”. Se trata, en cambio, de determinar las relaciones del pensamiento con el mundo, en cuyo caso viene dado por la interacción del pensamiento y el mundo.³⁰¹ Y a este respecto Foucault recoge dos aspectos claves de la filosofía hegeliana.

Es en ese mismo sentido que, según Hegel, no hay una dualidad ontológica entre el pensamiento y el mundo de los hombres, puesto que el pensamiento tiene una historia y la historia para que sea tal tiene que ser pensada. Recordemos que para Hegel la historia no es una mera recolección de datos empíricos, sino que adquiere un sentido, una significatividad en el pensamiento, en cuanto es una narración con sentido. Foucault, por su parte, recoge lo verdaderamente novedoso de la filosofía hegeliana, esto es, partir desde un pensamiento que forma parte del mundo y que lo constituye en la medida en que él mismo se va constituyendo, lo cual nos conduce al segundo aspecto que recoge Foucault, y es que la forma en que pensamos viene dada, o mejor, se construye de modo histórico. El pensamiento lleva a cabo una experiencia de sí en la historia y la filosofía hace reflexiva esta ascesis, este ejercicio de sí. Así como Hegel ponía en evidencia los problemas de una pretendida historia *a priori*, Foucault sacará a la luz los diferentes *a priori* históricos que el pensamiento debe remover cuando concibe su propia historia. Se trata de rechazar todo *a priori* lógico, sustituyéndolo por algo semejante a lo que Kant llamaba “*comparative a priori*” (*KrV*. B 2), aunque Foucault insistirá más en lo histórico que en lo empírico, para establecer no tanto las condiciones de posibilidad de la experiencia posible, sino las condiciones de posibilidad en cada caso de la experiencia real, sin que éstas deban buscarse del lado de un sujeto trascendental, sino del objeto trabajado y del sujeto situado. Por esta razón, Foucault considerará que la actividad filosófica es un trabajo crítico del pensamiento sobre sí

³⁰¹ Cf. M. Florence (= Foucault), “Foucault”, en: M. Foucault, *Dits et écrits Vol IV*, 631-636. (Trad. en: Á. Gabilondo (ed.), *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica, op. cit.*, pp. 363-368.)

mismo.³⁰² En *Historia de la sexualidad* inscribe sus investigaciones como estudios de “historia” por el campo del que tratan y las referencias que toman, aunque advierte, del mismo modo que lo hacía Hegel, de que no son trabajos de historiador. Se trata más bien de un ejercicio filosófico, puesto que “en él se ventila saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo”.

Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla, o cuando se siente con fuerza para instruirles proceso con positividad ingenua; pero es su derecho explorar lo que, en su propio pensamiento, puede ser cambiado mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño.³⁰³

A través de la historia nos es dado comprender de qué manera hemos llegado a pensar lo que pensamos, y en qué medida eso que nosotros pensamos, como *segunda naturaleza*, nos constituye como lo que somos. Es decir, nuestra manera de ser, lo que pensamos, decimos y hacemos nos viene dado de modo inmediato, pero eso que origina nuestra identidad, nuestro ser propio, es un *resultado histórico*. Y la filosofía, a través de la historia, se modifica a sí misma, es la práctica que al determinar los límites históricos del pensamiento que le es ajeno, abre la cuestión de modos de pensar diferentes a esto que pensamos en silencio. Aquello en lo que los sujetos se reconocen como tales viene dado por un *éthos* histórico al que estamos ligados concretamente. Dicho en términos hegelianos, para Foucault la *Wirklichkeit* en la que los hombres se reconocen como tales es el resultado de la *Sittlichkeit*, una vida ética concretada en la realidad por medio de su objetivación en las instituciones: y, añadirá Foucault, las relaciones de poder y saber que objetivan a los hombres. Ahora bien, Foucault, a

³⁰² M. Foucault, *Histoire de la sexualité. L'usage des plaisirs*. Vol. II, *op. cit.*, pág.16. (Trad., pág.12.): “(...) ¿qué es la filosofía hoy –quiero decir la actividad filosófica- si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto? Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, se quiere ordenar a los demás, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla, o cuando se siente con fuerza para instruirles proceso con positividad ingenua; pero es su derecho explorar lo que, en su propio pensamiento, puede ser cambiado mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño. El ‘ensayo’ –que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como una apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación –es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos ésta es todavía hoy lo que fue, es decir una ascesis, un ejercicio de sí, en el pensamiento.”

³⁰³ *Ibidem*.

diferencia de Hegel, va a poner en cuestión esa plasmación de la libertad en las instituciones que Hegel denominaba: “Espíritu objetivo”.³⁰⁴

³⁰⁴ Este punto lo vamos a trabajar en el tercer capítulo dedicado a la política.

1.3 PENSAR CON LA HISTORIA

Si tomamos en consideración la distinción que hacíamos en el capítulo I entre un conocimiento que transforma el ser del sujeto y otro que no lo transforma, el vínculo entre filosofía e historia que se inicia con Hegel y continúa en Foucault propicia un modo de conocer en el que la historia no es concebida en tanto que ciencia u objeto de la ciencia sino como la modalidad del ser. La filosofía expone el camino que va desde la conciencia inmediata separada de su objeto hasta el punto de vista absoluto en el que se descubre a sí misma como espíritu, es decir, como unificada con su objeto. La transformación de la conciencia que se exige para que la cosa pueda darse por sí misma es lo que constituye para Hegel la especulación, cuyo primer paso es la dialéctica del entendimiento, la aniquilación del propio punto de vista que se descubre unilateral. No obstante, la dialéctica constituye tanto la confusión en la que cae el entendimiento cuando persiste en su posición unilateral, esto es, de determinación separada de la cosa, como el movimiento hacia la superación de esa unilateralidad. Este camino no es un método en sentido corriente, es decir, “un aparejo epistemológico con el que cuente la conciencia cuando se dirige a un objeto, sino el despliegue de la cosa misma”, puesto que la filosofía se constituye a la par que su objeto va desplegándose. Ésta no es un método, sino una inquietud, es una actividad más que una doctrina o una ciencia³⁰⁵ (no obstante, hay en Hegel también una concepción más tradicional de la filosofía), en la que se va dando cuenta de las diferentes relaciones del sujeto y el objeto en la historia. Y ello, con el trasfondo lógico de la “idea de la vida” (resultado, a su vez, de una teleología del trabajo). En efecto, al cabo de la calle lógica, el ser parece volver a adquirir el doble sentido de la *ousía* aristotélica (el individuo y su *eídos*: lo singular y lo universal, enfrentados y sin embargo mutuamente compenetrados), pero ahora dentro de una corriente universal y activa, en la que el sujeto se reconoce como individuo viviente (*bíos*), frente a la esencia universal que lo ha producido y a la que retornará; a saber, la vida en general (*zoé*). Tal es la “idea de la vida”, como se expone en el primer capítulo de la tercera sección de la *Lógica subjetiva*, según ya se recordó (y cuyo conocimiento, dicho sea de paso, podría haberle ahorrado a Agamben algunas vueltas y revueltas en torno a estas nociones). Así, el porvenir del ser en general es la mutabilidad viviente (la primera manifestación de la Idea).

³⁰⁵ Cf. K. Vieweg, *op. cit.*, pp. 198-200.

Por su parte, Foucault está interesado en concebir la historia no tanto en lo que puede haber de cierto en los conocimientos, sino como un análisis de los juegos de verdad, de los juegos de lo falso y lo verdadero a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir como eso que puede y debe ser pensado.³⁰⁶ No es sólo que Foucault estudie la distinción entre cuidado de sí y conocimiento de sí en los procesos de subjetivación de los hombres en tanto objeto de investigación, sino que todo su propio proyecto filosófico se encuentra atravesado por estas categorías. Podríamos decir que para Foucault la historia, en tanto conocimiento del sí mismo del sujeto, es condición de posibilidad de una transformación de sí, en tanto cuidado de sí.

Creo que hay con ello la posibilidad de hacer una historia de lo que hemos hecho, y que sea al mismo tiempo un análisis de lo que somos; un análisis teórico que tenga un sentido político; me refiero a un análisis que tenga un sentido para lo que queremos aceptar, rechazar, cambiar de nosotros mismos en nuestra actualidad. Se trata, en suma, de salir a la búsqueda de otra filosofía crítica: una filosofía que no determine las condiciones y los límites de un conocimiento del objeto sino las condiciones y posibilidades indefinidas de transformación del sujeto.³⁰⁷

Si por pensamiento nos referimos a aquel acto que introduce un sujeto y un objeto en todas sus relaciones posibles, entonces la historia crítica del pensamiento que plantea Foucault viene a ser un análisis de las condiciones a partir de las cuales ciertas relaciones del sujeto con el objeto se forman o se modifican. Esto es, en qué condiciones algo puede volverse un objeto para un posible conocimiento, cómo ha sido problematizado como objeto a conocer. Se trata por tanto de determinar el modo de objetivación y subjetivación. Y de estos lazos recíprocos nacen para Foucault “los juegos de verdad”. Es decir, las reglas según las cuales aquello que un sujeto puede decir acerca de ciertas cosas deriva del problema de la verdad y falsedad. Foucault, tal y como se titulaba su cátedra en el *Collège de France*, lleva a cabo una “Historia de los Sistemas de Pensamientos”, esto es, el desarrollo histórico de las formas de pensar, pero en un sentido muy distinto al del historiador:

³⁰⁶ Cf. M. Foucault, *op. cit.*, pp. 18-20. (Trad., pp. 14-16.)

³⁰⁷ Citado por F. Gros, “Situación del curso”, en: M. Foucault, *Hermenéutica del sujeto, op. cit.*, pág. 497.

Y ello se debe a que mi proyecto era, desde un buen comienzo, diferente al de los historiadores. Estos (con razón o sin ella, esto es otra cuestión) convierten, «la sociedad» en el horizonte general de su análisis, y la instancia en relación a la cual deben situar tal o cual objeto concreto («sociedad, economía, civilización»). Mi tema general no es la sociedad, sino el discurso verdadero/falso: quiero decir, es la formación correlativa de ámbitos, de objetos y de discursos verificables y falsificables que les son afines; y no es simplemente esta formación lo que me interesa sino los efectos de realidad unidos a ella.³⁰⁸

Con Hegel habíamos desarrollado la crítica a los historiadores de oficio que proceden a la manera del entendimiento, es decir, que asumen como dados los objetos de los que hablan, limitándose a describirlos de un modo “neutral”. En Foucault, no sólo vemos reiterarse la misma crítica en otros términos, sino también un interés por tomar los objetos de los historiadores y llevar a cabo la historia de “la objetivación” de estos elementos que los historiadores consideran como dados objetivamente, es decir, investigar la objetivación de las objetividades. Y, por encima de todo, reflexionar acerca de los efectos de verdad que produce en lo real el saber histórico. Pero su historia crítica no es una historia de los enmascaramientos de las verdades, como si hubiese una verdad oculta que debiera salir a la luz para liberarnos de la opresión. No hay nada oprimido que deba ser liberado. A ese respecto, Foucault es bien hegeliano: la verdad es lo que se muestra en la historia; y de lo que se trata es de hacer una historia de las *veridictions*, entendidas como las formas según las cuales los discursos susceptibles de ser llamados verdaderos o falsos se articulan históricamente en un campo particular. En definitiva: ¿Cuáles fueron las condiciones de este surgimiento? ¿Cuál fue el precio que el sujeto tuvo que pagar por ese acceso a la verdad? ¿Cuáles han sido los efectos en lo real? Foucault, no obstante, está interesado en cierto tipo de juegos de verdad, aquellos en los que el sujeto mismo es puesto como objeto de saber posible. A su vez, también vemos cómo se reitera en los escritos de Foucault la crítica a la filosofía formalista que llevaba a cabo Hegel, puesto que estos juegos de verdad a los que alude el filósofo francés no se entretejen en el sujeto de acuerdo con esquemas formales o, en términos foucaultianos, con determinantes estructurales, sino que abren un campo de experiencias en el que el sujeto y el objeto se constituyen solo en ciertas condiciones simultáneas. La historia es

³⁰⁸ M. Foucault, *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1982, pág. 78.

considerada a partir de una inquietud filosófica en la que se intenta estudiar la formación histórica de los discursos que se consideran verdaderos. Estas prácticas son un modo de actuar y pensar que proporcionan las claves de inteligibilidad de la constitución correlativa del sujeto y el objeto, los diferentes modos de objetivación del sujeto, en el que las relaciones de poder desempeñan un papel importante. Aquí Foucault parece continuar a Hegel en su consideración del sujeto y el objeto, esto es, que el respecto subjetivo y el objetivo se reconcilian como lados de una y la misma Cosa³⁰⁹, pues muestra que, a lo largo del proceso por el cual el sujeto produce un objeto, es el sujeto mismo el que se objetiva.

Por otra parte, aunque Foucault lleva a cabo una consideración pensante de la historia su objeto de indagación no es la *Weltgeschichte*, como sucedía con Hegel, no se trata de saber cómo se ha estado organizando el mundo de los hombres, sino de llevar a efecto una historia de las *problematizaciones*. Esta consideración pensante de la historia (por decirlo con Hegel) funciona como una historia del pensamiento en la “que el ser humano problematiza lo que es, lo que hace y el mundo en el que vive”.³¹⁰ Foucault está interesado en abordar filosóficamente cómo el ser se da a sí mismo a través del pensamiento, pero a partir de los problemas que los hombres configuran sobre sí mismos. Le interesa saber cómo algo llega a ser un problema, en qué medida las prácticas van configurando ese problema como un rasgo intrínseco de la constitución subjetiva de los individuos. A ese respecto, en vez de tratar los grandes acontecimientos de la historia como configuraciones del espíritu del mundo, trata de la problematización del sujeto a partir de cuestiones tales como la locura y la enfermedad a través de prácticas sociales y médicas, al definir cierto perfil de “normalización”; la vida, el lenguaje y el trabajo a partir de las prácticas discursivas que obedecen a ciertas reglas “epistémicas”; la problematización del crimen y el comportamiento criminal a partir de ciertas prácticas punitivas que obedecen a un modelo “disciplinario”; la problematización de los placeres a partir de prácticas de sí.

Cada una de estas problematizaciones configura una experiencia en la historia, esto es, la correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad. Foucault no asciende hacia un sujeto

³⁰⁹ Cf. F. Duque, *op. cit.*, pág. 853.

³¹⁰ M. Foucault, *Histoire de la sexualité. L'usage des plaisirs*. Vol. II, *op. cit.*, pág. 18. (Trad., pág. 13.)

constituyente, al cual se le pide dar cuenta de todos los posibles objetos de conocimiento en general. Por el contrario, desciende al estudio de las prácticas concretas a través de las cuales el sujeto se constituye dentro de un campo de conocimiento. Rechazar el recurso a un sujeto constituyente no equivale a actuar como si el sujeto no existiera o a transformarlo en una abstracción en pos de la objetividad pura. El objetivo de este rechazo es hacer visible los procesos específicos de una experiencia en la que el sujeto y el objeto se “forman y se transforman” recíprocamente en la historia y mediante un juego de verdad, cada uno en relación con el otro y como función del otro.

Así corroboramos, como lo expresa el mismo Foucault, que no es el poder, sino el sujeto, el tema general de sus investigaciones.³¹¹ Esto es, los diferentes modos a través de los cuales los seres humanos se han convertido en sujetos. Y ello se ha perfilado a partir de tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en objetos.

1) Los modos de investigación que tratan de darse a sí mismos el estatus de ciencias.

2) Los modos de objetivación del sujeto en lo que ha dado en llamar “prácticas divisorias”. Esto es, el sujeto que o bien se divide a sí mismo o bien es dividido por los otros a través de un proceso que los objetiva.

3) La forma a través de la cual los hombres se convierten a sí mismos en sujetos.³¹²

Aunque sea el sujeto y no el poder el tema central de las investigaciones de Foucault, podríamos afirmar que la cuestión del poder abre una dimensión que no estaba presente en la filosofía de Hegel. Si bien para ambos el saber transforma el ser del sujeto, Foucault añadirá que entre el saber del sujeto y su transformación en la

³¹¹ M. Foucault, “Le sujet et le pouvoir”, *op. cit.*, pp. 222-223. (Trad., pág. 241.): “Las ideas que querría discutir aquí no representan ni una teoría ni una metodología. Me gustaría decir, ante todo, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No he estado analizando el fenómeno del poder, ni elaborando los fundamentos de este tipo de análisis. Mi objetivo, en cambio, ha sido crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos. Mi trabajo ha tratado tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos.”

³¹² Cf. *Ibidem*.

historia existen las relaciones de poder, entendidas como los procesos y las técnicas en las que el sujeto es objetivado por él mismo y por otros a través de ciertas prácticas constituidas en la historia. Dicho de otra manera, el sujeto produce conocimiento y éste produce al sujeto que conoce; y esta producción del conocimiento y sujeto tiene lugar a través del poder, puesto que cuando el sujeto se objetiva, se convierte en objeto de saber, y esta objetivación del sujeto viene acompañada de unas relaciones de poder. Cuando Foucault introduce la dimensión del poder dentro del vínculo entre sujeto, conocimiento y verdad, no ve en la historia el lugar de redención en el que podamos liberarnos de forma definitiva de las relaciones del poder. Al contrario, lo que hace es estudiar ciertas “enfermedades del poder” cómplices con un modo específico de racionalidad histórica. No se trata de hacer desaparecer la cuestión del poder, sino de considerar una *nueva economía de las relaciones de poder*. Si la filosofía moderna se ha caracterizado por evitar razones más allá de los límites de lo que se presenta a la experiencia, el proyecto filosófico de Foucault procura desarrollar una conciencia histórica de los excesos de esta racionalidad en la experiencia. Pensar una nueva economía del poder implica llevar a cabo una reflexión sobre el vínculo entre razón, poder e historia. Pero antes, debemos tratar de precisar mejor qué significa la máxima hegeliana de que la razón se desarrolla en la historia.

1.4 RAZONAR DESDE LA HISTORIA ES HACER HISTORIA DESDE LA RAZÓN

Si, como lo hemos expuesto anteriormente, para Hegel todo tratamiento de la historia implica una serie de presupuestos con los cuales el historiador se acerca a lo que éste considera como “lo dado”, ahora estamos en condiciones de preguntar por los presupuestos específicos con los que Hegel concibe la historia en sentido filosófico.³¹³ Hegel afirma que “el único pensamiento que [la historia en sentido filosófico] lleva consigo es (...) el simple pensamiento de la razón, esto es, que la razón gobierna el mundo (*dass die Vernunft die Welt beherrscht*)”.³¹⁴ A continuación, añade que “lo verdadero no se encuentra en la superficie visible”. Como habíamos visto, no es en los datos o en la mera recopilación superficial de los mismos donde encontraremos algún tipo de verdad. No es en el nivel del entendimiento donde nos representamos las cosas, donde se halla la verdad en la historia. Asimismo, Hegel afirma que frente al entendimiento, que se queda en un nivel representativo -esto es, tal y como se nos aparecen las cosas, sin indagar en cómo éstas llegaron a aparecer así ante nosotros-, se de la consideración pensante de la historia, con el fondo y estructura proporcionado por la *Lógica*, pero sin hacer una “lógica de la historia” (como ocurre, en efecto, en la consideración meramente *reflexiva* de la historia). Si bien la filosofía se realiza desde el punto de vista racional, cuando el asunto es la historia, la filosofía procede históricamente, es decir, dejando que sea el propio material empírico el que deje aflorar, por así decir, su núcleo racional, en lugar de imponer sobre él, como *a priori*, una idea

³¹³ Recordemos la advertencia de Hegel de que esto funciona como presupuesto solamente desde el punto de vista del historiador, puesto que desde la filosofía no constituye presupuesto alguno: “Por medio del conocimiento especulativo está demostrado que la *razón* –aquí podemos detenernos en esta expresión sin esclarecer más la referencia a, y la relación, con Dios- es la *substancia* (...) Del mismo modo que ella [la razón] es su propio presupuesto, su fin, el absoluto fin último, así es ella misma su actividad; y su producción desde el interior en el fenómeno no sólo del universo natural, sino también del espiritual, en la historia universal. Que sólo tal idea sea lo verdadero, lo eterno, lo potente por antonomasia, que ella se manifieste en el mundo y que nada se manifieste en ella más que ella misma, su magnificencia y su dignidad, eso es lo que, como se ha dicho, es demostrado en la filosofía y lo que aquí tiene, por tanto, que ser *presupuesto* como probado.” (*Intr.FªHª.*, pp. 47-49.) “La respuesta no la puede proporcionar Hegel en este lugar, puesto que es la filosofía (y no la consideración historia en sentido filosófico) la que establece los procedimientos imprescindibles para que el pensamiento pueda aprehender la cosa misma”. K. Vieweg, “Escenas de la controvertida concepción hegeliana de la historia”, en: *Intr.FªHª.*, pág. 199.

³¹⁴ *Intr.FªHª.*, pág. 47: “Observaré, para comenzar, sobre el concepto provisional de la filosofía de la historia universal que, como he dicho, se hace de entrada la filosofía el reproche de que aborda la historia con pensamientos y que considera a ésta según pensamientos. El único pensamiento que lleva consigo es, sin embargo, el simple pensamiento de la *razón*, que la razón gobierna el mundo, que por tanto también la historia universal ha transcurrido racionalmente.”

(dicho sea de paso, aquí radica la distinción entre una *Weltgeschichte* en Hegel, y una *Universal Geschichte* en Kant, donde la historia sirve para “probar” un conjunto de tesis) y ello implica atender a la realización de la razón, a su concreción y vida efectiva. Hegel no pretende sustituir el trabajo empírico ni reducir sin más la particularidad y la diversidad a un conjunto de conceptos abstractos. Antes bien, la carga conceptual ha de transparentarse por así decir a través del desarrollo de aquello que anima a la realidad *prima facie* contingente; no como algo que se encuentra fuera de ella, sino como lo más íntimo.³¹⁵ Y esto significa que la consideración racional del mundo cambiará la consideración que se tenga de éste: “Quien mira al mundo racionalmente, ése lo contempla también racionalmente; ambas cosas se determinan mutuamente”.³¹⁶ Ahora bien, ¿cómo debemos comprender esta afirmación de Hegel? ¿Qué quiere decir que la razón gobierna al mundo y en qué medida aquí está la clave para comprender el original enfoque de la historia que nos ofrece? Que la razón gobierna al mundo no quiere decir que ésta se apropie externamente del material de la historia y lo regule, sino que la razón se desarrolla *en* la historia. La filosofía no lleva contenidos –pensamientos– a la historia, sino que extrae de ella los conceptos que le corresponden.³¹⁷ La razón no viene de la filosofía, como algo externo, sino de las cosas mismas, es lo que las constituye como principio de determinación, como sustento de su realidad.³¹⁸ A ésta, en tanto que

³¹⁵ Cf. K. Vieweg, *op. cit.*, pág. 198.

³¹⁶ Cf. *Intr.F^aH^a*, pp. 51-53.

³¹⁷ E. Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, México, FCE, 1982, pág. 63: “[Hegel] tenía ante sí el problema de sacar de la razón, no leyes abstractas que flotan sobre un montón de hechos fortuitos, sino una conexión inmanente de contenidos concretos. Y el medio **adecuado para ello no podía ser otro que la historia**, o sea, la exposición de la marcha concreta y del devenir concreto de las cosas, de donde van surgiendo, por turno, las especificaciones del universo. Van surgiendo, además, con una necesidad tan acusada como la que la creación matemática postulaba para sus formas y sus consecuencias. La ordenación y el encadenamiento de las cosas no es ya algo puramente externo, sino que, tal como Hegel las concibe, brotan por sí solas del devenir mismo del contenido de la vitalidad inmanente de la cosa misma. De este modo la «generación» se convierte en la *génesis histórica* o en la construcción llevada a cabo por la propia historia creadora, que vale tanto como decir las misas razón histórica, en el curso de su desarrollo”.

³¹⁸ K. Vieweg, *op. cit.*, pág. 197: “Para Hegel la idea es la substancia, una substancia no inmóvil, sino activa, no mera positividad, sino movimiento de la negatividad. Precisamente por ello, el sentido de todo lo real particular, finito, diverso, no puede residir más que en la idea que lo anima, como su concepto, en la forma de fundamento racional-real. Por eso, porque la verdad de lo finito es su idealidad, para Hegel toda filosofía auténtica tiene que ser idealismo, fundamentándose como tal, es decir, mostrando la idealidad de lo real-efectivo, lo que significa el desarrollo de su postulado: superación en la unidad y en la universalidad- No obstante, la idea no se percibe sin más en la realidad particular, se requiere trabajo especulativo, elevación a un punto de vista adecuado. Tal punto de vista es lo que, según Hegel, ha resultado ya de la filosofía especulativa y constituye entonces lo único que el filósofo de la historia puede dar por sentado. No hay, por tanto, forzamiento de la realidad histórica, sino únicamente punto de vista filosófico para la consideración.”

racional, atiende la filosofía y, por ello mismo, el único pensamiento que ella enarbola y que funciona como supuesto ineludible en su consideración de la realidad es el que se desprende de la propia razón: que lo real es racional (que la sustancia es sujeto) en el ámbito lógico, tiene como consecuencia que la razón gobierna el mundo.³¹⁹ Hegel da dos ejemplos, uno tomado de la historia de la filosofía y otro de la religión, en los cuales se afirma también que la razón gobierna al mundo, aunque de un modo deficiente; precisar la deficiencia de cada ejemplo nos permitirá comprender mejor la afirmación de Hegel. En primer lugar tenemos el caso de Anaxágoras, quien ha afirmado que el *nous* o la razón gobierna al mundo. O como nos dice Hegel en la *Ciencia de la Lógica*, Anaxágoras ha sido el primero que toma consciencia de que “el pensamiento es el principio del mundo, y de que hay que determinar la esencia del mundo como pensamiento”.³²⁰ Se resalta así que la razón es el pensar que se determina a sí mismo, es decir, que no hay algo fuera del pensar que funcione como su fundamento, sino que las formas necesarias y las determinaciones propias del pensar son su propio fundamento. Sin embargo, lo insatisfactorio de esta afirmación no concierne al principio mismo, sino a su falta de aplicación a la naturaleza concreta. Es decir, se postula el principio pero no se explica cómo se desarrolla en la naturaleza el principio de la razón. Lo que nos va a decir Hegel es que esta determinación ha sido postulada de un modo abstracto y lo que hace falta es ir “hacia una determinación más precisa y hacia el desarrollo concreto”.³²¹ El segundo ejemplo consiste en la afirmación de que una providencia divina dirige los acontecimientos del mundo, cosa que, nuevamente, se da en este caso de un modo indeterminado y no pasa “a la aplicación a la totalidad, al curso íntegro de los acontecimientos mundiales”.³²² Según Hegel “(...) no podemos contentarnos con aquel, por decirlo así, comercio al por menor de la fe en la providencia (...) que satisface el principio general de que hay una providencia que gobierna al mundo, pero sin querer entrar en lo determinado”.³²³

³¹⁹ *Op. cit.*, pág.196. “Lo único adecuado y digno de consideración filosófica es tomar la historia en el lugar en el que la racionalidad comienza a entrar en la existencia mundana; no donde es aún sólo una posibilidad en sí, sino donde está presente un estado de cosas en el que aparece en la conciencia, la voluntad y la acción.”

³²⁰ *WdL. G.W.*, 11:21. (Trad., pág. 199.)

³²¹ *Intr.FªHª*., pág. 55.

³²² *Intr.FªHª*., pág. 57.

³²³ *Intr.FªHª*., pág. 59.

Lo que Hegel enuncia a través de estos dos ejemplos es que no basta con afirmar que la razón, sea considerada como *nous* o como providencia, gobierna al mundo, puesto que esto son solo abstracciones, hasta que no se proporcione lo que constituye su determinación, es decir: la razón aprehendida en su determinación (*Bestimmung*³²⁴)³²⁵. Afirmar que la historia se desarrolla racionalmente no es para Hegel otra cosa que considerar que en la historia tiene lugar el curso racional del espíritu: “El espíritu del mundo es el espíritu sin más, la substancia de la historia, el espíritu uno, cuya naturaleza es siempre una y la misma, y que explicita esa su naturaleza una en la existencia mundana. Éste tiene que ser, como se ha dicho, el resultado de la propia historia”.³²⁶ Para dar cuenta de un modo satisfactorio de cómo la razón gobierna al mundo es necesario comprender la razón en el curso de su realización en la historia. Y la razón en relación con el mundo es el espíritu que se desarrolla en la historia. Frente a la consideración abstracta de la razón, Hegel establece una relación de *inmanencia* entre la razón y el mundo: la “razón es inmanente en la existencia histórica y se realiza en ella y a través de ella”.³²⁷ Razón y mundo no son dos cosas separadas, como si aquella fuese la forma y ésta el contenido. Por el contrario, la razón en tanto forma es la actividad que lleva a cabo en la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) y en tanto contenido es la realidad efectiva (*Wirklichkeit*), es el resultado de esa actividad: “se alimenta de sí misma y es ella misma el material que elabora”.³²⁸ Si la razón no se efectuase en el mundo, éste sería un material externo y aquella se limitaría a un mero deber ser, cuya existencia se daría fuera de la realidad (*Wirklichkeit*).³²⁹

³²⁴ Recordemos aquí la distinción de Hegel entre determinación (*Bestimmung*) y determinidad (*Bestimmtheit*). En el primer caso se hace referencia a la determinación o definición, es decir, designa aquello para lo que algo está destinado. En el segundo caso, en cambio, se refiere a la condición de estar determinado, siendo a la vez, la cualidad propia de una cosa, el límite que la precisa frente a otra. Es decir, expresa el modo de ser de una determinación (visto por el común entendimiento como algo externo, como algo que le acaece a la cosa).

³²⁵ Cf. *Intr.F^aH^a*, pág. 63.

³²⁶ *Intr.F^aH^a*, pág. 51.

³²⁷ *Intr.F^aH^a*, pág. 81.

³²⁸ *Intr.F^aH^a*, pág. 49.

³²⁹ Recuérdese que aquí se señalan cuatro reinos o imperios (*Reiche*), definidos según el progreso de la libertad. El primero se sitúa en Oriente, donde sólo un hombre era libre, el emperador o déspota; luego, en Grecia, en la cual sólo algunos hombres eran libres y otros muchos esclavos; después, el Imperio romano donde (tras el edicto de Caracalla), todos los habitantes del Imperio tienen los mismos derechos, pero sólo externamente (justamente, según la regulación del *ius civilis*), mientras que la libertad concreta se da sólo en el interior del hombre cristiano; y, por último, los pueblos germanos (europeos) cristianos, en los que la tendencia concreta (no todavía la realización fáctica) va hacia la libertad individual y colectiva, a la vez

Si la razón se realiza en la historia, esto significa que, siendo la razón el resultado de las acciones de los hombres, ésta –por el proceso reproductivo típico del proceder hegeliano- vienen a su vez a estar fundamentadas por el ejercicio de la razón.³³⁰

La razón se manifiesta en la historia, y ésta se concreta en las formas de vida que los hombres se han dado a sí mismos. A partir de lo que les era posible en un espacio y un tiempo dado, con unas tradiciones y unos dispositivos (recuérdese lo dicho antes sobre la noción de lo “histórico” como *comparative a priori*). Y aquí se podría preguntar en qué medida las investigaciones de Foucault están atravesadas por esta consideración inmanente de la razón en la historia. Lo primero que cabe afirmar es que este filósofo va a estudiar la historia de la razón, es decir, las formas de racionalidad con las que los hombres se han constituido a sí mismos en la historia, puesto que se interroga: “sobre la historia del saber, la historia de la razón: cómo se puede hacer la historia de una racionalidad, de lo que constituía el problema del siglo XIX.”³³¹ Sus trabajos llevan a cabo una crítica radical de la razón, de su complicidad con la voluntad de poder y saber, es decir los excesos de la racionalidad política de occidente. Esta crítica radical de la razón podría ser considerada como el intento por mostrar, a través de la historia, el callejón sin salida al que nos conduciría el perverso vínculo existente entre historia, razón y política. Sin embargo, Foucault se encargará de mostrarnos que

interna (por la reforma luterana) y externa (por la Revolución Francesa), que debiera realizarse en el Estado Nacional. (Cf. *Intr.FªHª*, pág. 65.) Lo cual se diferencia de la *Fenomenología*, donde la primera etapa corresponde ya a la antigüedad grecorromana (lo oriental está relegado a la presentación inmediata de la religión, en el cap. VII). Allí el espíritu vive la libertad propia de una eticidad por así decir inconsciente, innata, dándose una unidad inmediata del individuo y de las leyes y costumbres de la comunidad en su misma libertad, aunque la escisión se hace enseguida presenta a través del principio trágico: la colisión entre la ley de la familia (Antígona) y la ley del Estado (Creonte.) En la segunda etapa, la del Imperio romano aparece el individuo o la autoconciencia, el para-sí que sale de la unidad inmediata con la comunidad. Toma conciencia de sí como un individuo distinto de la familia y se encuentra en una sociedad civil regida por el derecho (*Rechtszustand*). Por último, la tercera etapa es la de la moralidad moderna, representada por Kant y sobre todo por Fichte, en la que el espíritu se ve obligado a retornar a su interior, a su conciencia moral, en el que el sí-mismo busca una sustancia efectivamente real, una unidad del yo y del mundo (Adviértase que el orden de moralidad y eticidad está cambiado en la *Enciclopedia*, en relación con el de la *Fenomenología*).

³³⁰ Recuérdese la introducción a la *Fenomenología*: si el absoluto no quisiera estar ya cabe nosotros, se burlaría de todos nuestros esfuerzos por captarlo...o por producirlo. *Phä. G.W.*, 9: 53 (Trad., pág. 51.) Véase también M. Heidegger: “El concepto de experiencia de Hegel”, en: M. Heidegger, *Caminos de bosque*. Madrid, Alianza 1984, pp. 91-156” (espec. pág. 92); también véase J. M. Navarro Cordon, “Sentido de la Filosofía del Espíritu como Crítica”, en: AAVV, *En torno a Hegel*, Universidad de Granada, 1973, pp. 257-314.

³³¹ M. Foucault, “Structuralisme et poststructuralisme”, *op. cit.*, pág. 436. (Trad., pág. 312.)

su crítica de la razón no coincide ni con una condena absoluta de la misma, ni con una apología del irracionalismo. Si bien llega a afirmar que “la relación entre racionalización y exceso de poder político es evidente”, no resulta fructífero ocuparse del problema de la razón como “la entidad contraria de la sinrazón”, ya que esto “nos atraparía en un juego arbitrario y aburrido y nos obligaría a desempeñar el papel del racionalista o del irracionalista”.³³² A través de una comparación entre sus investigaciones y las de la escuela de Frankfurt, Foucault aclara la particularidad de su enfoque. Así, Foucault nos dice que una de las funciones principales de la filosofía moderna de los siglos XIX y XX ha consistido en interrogarse por lo que fue ese momento histórico en el que la razón pudo aparecer bajo su forma de “mayoría de edad en el cual la razón accede a la autonomía, qué significa la historia de la razón, y qué valor hay que conceder al dominio de la razón en el mundo moderno a través de las tres grandes formas del pensamiento científico, el equipamiento técnico y la organización política. Si bien en Alemania existe toda una tradición sobre la historia de las formas de racionalidad, que va de Max Weber a la Teoría Crítica, en Francia, en cambio, este interrogante sobre la historia de la razón Foucault lo descubre en el ámbito de la historia de las ciencias, puesto que, como él mismo dice, no había tenido acceso a las investigaciones de la Escuela de Frankfurt:

(...) si hubiese podido conocer a la Escuela de Frankfurt, si la hubiese conocido a tiempo, me hubiese ahorrado mucho trabajo, no hubiera dicho tantas tonterías y no habría dado tantos rodeos al intentar avanzar paso a paso, cuando ya habían sido abiertas las vías por la Escuela de Frankfurt. Hay en ello un problema [en relación con Francia y Alemania] de falta de compenetración entre dos formas de pensamiento que estaban muy próximas y quizás esa misma proximidad explique dicha carencia de compenetración. No hay nada que oculte más la comunidad de un problema que dos formas próximas de abordarlo.³³³

³³² M. Foucault, “Le sujet et le pouvoir”, *op. cit.*, pág. 225. (Trad., pág. 243.): “La relación entre racionalización y exceso de poder político es evidente. Y no necesitamos esperar a la burocracia o a los campos de concentración para reconocer la existencia de tales relaciones. Pero el problema es, ¿qué hacer con un hecho tan evidente? ¿Nos ocuparemos de la razón? En mi criterio, nada resultaría más estéril. En primer lugar, porque no tiene sentido referirse a la razón como la entidad contraria a la sinrazón. Finalmente, porque un juicio semejante nos atraparía en un juego arbitrario y aburrido y nos obligaría a desempeñar el papel de racionalista o del irracionalista”.

³³³ M. Foucault, “Structuralisme et poststructuralisme”, *op. cit.*, pág. 439. (Trad., pp. 315-316.)

Podríamos decir que, a pesar del desconocimiento de esta línea de trabajo, las investigaciones de Foucault se acercan a la escuela de Frankfurt, al estudiar cómo ha tenido lugar el desarrollo de racionalidades específicas de la vida en occidente con el acontecimiento de la *Aufklärung*. Sin embargo, existe una diferencia específica en el tratamiento del problema de la razón. En primer lugar, Foucault considera que hay que superar “el chantaje al que a menudo se ha sometido a toda crítica de la razón o a toda interrogación crítica sobre la historia de la racionalidad”. Chantaje en el sentido de que quienes afirman que: “o aceptan ustedes la razón, o caen en el irracionalismo”³³⁴ y ponen en cuestión así los intentos por “hacer una crítica racional de la racionalidad, como si no fuera posible hacer una historia racional de todas las ramificaciones y todas las bifurcaciones”.³³⁵ Las investigaciones de Foucault tratan de desmarcarse de tres lecturas unidireccionales relativas a la función y sentido de la razón, a través de las cuales se ha intentado llevar a cabo una crítica radical y un desenmascaramiento de la misma. Por un lado, toma distancia Habermas quien, hace una distinción entre la esfera de la “racionalidad científica” y la esfera de la “acción comunicativa”. Mientras la primera se mueve entre encadenamientos causales, como el “mecanicismo” en Kant, el “entendimiento” en Hegel o la “razón instrumental” entre los frankfurtianos, la segunda, en cambio, se mueve en el mundo cotidiano de la vida (*Lebenswelt*). A su vez, esta segunda esfera parte del postulado de una comunicabilidad universal entre los hombres, un diálogo racionalmente consensuado desde el que sería posible dirigir y corregir la fallida razón moderna y reconciliar a la humanidad en un diálogo universal sin dominación

Desde una perspectiva foucaultiana, entonces, cabría decir que el ideal regulativo postulado por el filósofo alemán insta una partición normativa en el interior mismo de una sociedad. Establece una división entre las prácticas discursivas que, al identificarse con los principios de diálogo y consenso, quedan legitimadas como aproximaciones a ese ideal (una perspectiva teleológica que legitima y dota de sentido a una determinada ordenación de lo real), a la vez que censura aquellas prácticas discursivas que justamente emergen para abrir o profundizar una determinada tensión dentro del campo de lo político. Es decir, la acción comunicativa precisa de una lógica

³³⁴ *Op. cit.*, pág. 440. (Trad., pág. 316.)

³³⁵ *Ibidem.* (Trad., pág. 317.)

inmunitaria que permita conservar la esfera ideal de comunicación protegiéndola de las acciones contaminadas por el poder y la dominación.

Por otra parte cabría añadir que, tal y como muestra Duque en *Postmodernidad y apocalipsis*, la posibilidad de esta comunicación “vive” y se “nutre” de la *autosupresión* de nuestras individualidades y de la *represión* del disenso, puesto que solamente serían válidas las opiniones que puedan ser aceptadas por cualquiera que se ponga en el lugar de quien las aduce, a saber:

(...) creer que la racionalidad consiste en esta *represión* de todo lo individual (es decir, de todo lo diferente, de toda posible disensión) equivale a reducir la convivencia y el cambio social a una lógica abstracta, regida por el principio de identidad o de no contradicción, al cual se acaba por reducir el principio de razón suficiente. Ese es el «espacio ideal» de la comunicación universal sin dominio: la aérea abstracción de una Humanidad de la que han desaparecido los hombres de carne y hueso pertenecientes a una estirpe, etnia, pueblo, cultura, etc., y en la que —en definitiva— no queda nada que comunicar, pues que toda comunicación implicaría distorsión e interferencia.³³⁶

Por último, el proyecto habermasiano presenta un problema de fondo, esto es, intrínseco a su propuesta filosófica, puesto que: “si la acción comunicativa renuncia a la dominación —o sea, a poseer y emplear *poder*— no se ve de dónde sacaría fuerzas —o sea, poder— para doblegar al «monstruo» y someterlo a tan altos ideales.”³³⁷ Por otro lado, Foucault rechaza la lectura postmoderna difundida por Lyotard, según la cual la modernidad, la razón, habría sido un gran relato del que finalmente nos habríamos liberado en una especie de saludable despertar; la posmodernidad sería un estallido de la razón, revelaría que la razón y la historia no habrían sido más que un relato entre otros, un gran relato, pero al que ya no podrían suceder otros. Y es que “el saber postmoderno no es solamente el instrumento de los poderes. Hace más útil nuestra sensibilidad ante las diferencias, y fortalece nuestra capacidad de soportar lo inconmensurable.”³³⁸ Lyotard llama *postmodernidad* a un estado de la ciencia, las artes y la cultura de las

³³⁶ F. Duque, *Postmodernidad y apocalipsis*, Buenos Aires, Jorge Baudino, 1999, pág. 27.

³³⁷ *Op. cit.*, pág. 25.

³³⁸ J. Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1998, pág. 11.

sociedades desarrolladas que atraviesan una época postindustrial bajo un escenario donde el capitalismo tiende a extenderse y el comunismo a replegarse hasta desaparecer. Y las redes de comunicación inciden y transforman las formas de saber a las que tradicionalmente estábamos acostumbrados. Nos dice Lyotard:

En la sociedad y la cultura contemporáneas, sociedad postindustrial, cultura postmoderna, la cuestión de la legitimación del saber se plantea en otros términos. El gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación.³³⁹

Según Lyotard, el dispositivo meta narrativo que organizaba el saber y la sociedad ha entrado en crisis y los dos grandes tipos de discursos sobre la sociedad, esto es, tanto las explicaciones que tratan de pensar a la sociedad como un todo equilibrado (en clara alusión a la teoría de Parsons) como las que intentan dar cuenta del conflicto en clara alusión al discurso marxista (aquí se refiere a la Escuela de Frankfurt) habrían caducado. No obstante, existiría una alternativa para cada una de estas orientaciones. En un caso, un saber positivista que encuentra fácilmente su explicación en las técnicas relativas a los hombres y a los materiales y que se dispone a convertirse en una fuerza productiva del sistema; y en el otro caso, un saber crítico o reflexivo o hermenéutico que se interroga directamente o indirectamente sobre los valores objetivos. Pero Lyotard considera que cada una de estas alternativas “ha dejado de ser pertinente en lo que se refiere a las sociedades que nos interesan, y todavía pertenece a un pensamiento por oposiciones que no corresponde a los modos más vivos del saber postmoderno.”³⁴⁰ Por el contrario, considera que los análisis sobre las sociedades contemporáneas se tienen que establecer como un problema del lenguaje.³⁴¹ Por eso considera que para comprender las relaciones sociales actuales hace falta una teoría de los juegos de

³³⁹ *Op. cit.*, pág. 73.

³⁴⁰ *Op. cit.*, pág. 35.

³⁴¹ *Op. cit.*, pp. 37-38.: “Se comprende ahora desde qué perspectiva se ha propuesto más arriba como método general de acercamiento el de los juegos de lenguaje (...) los juegos de lenguaje son, por una parte, el mínimo de relación exigido para que haya sociedad, y no es preciso recurrir a una robinsonada para hacer que esto se admita: desde antes de su nacimiento, el ser humano está ya situado con referencia a la historia que cuanta su ambiente y con respecto a la cual tendrá posteriormente que conducirse. O más sencillamente aún: la cuestión del lazo social, en tanto que cuestión, es un juego del lenguaje, el de la interrogación, que sitúa inmediatamente a aquél que la plantea, a aquél a quien se dirige, y al referente que interroga: esta cuestión ya es, pues, el lazo social.”

lenguaje, puesto que “esta atomización de lo social en redes flexibles de juegos de lenguaje puede parecer bien alejada de la realidad moderna que aparece antes que nada bloqueada por la artrosis burocrática”.³⁴² Pero “incluso se puede invocar el peso de las instituciones que imponen límites a los juegos, y por tanto reducen la inventiva de los compañeros en cuestión de jugadas.”³⁴³ Si bien es cierto que el giro lingüístico ha implicado una revolución dentro de determinada tradición filosófica, al punto de hacerse extensivo a la filosofía en su conjunto, no se comprende por qué esto habría de implicar una desaparición de la filosofía crítica. Más aún, la propuesta de Foucault podría ser leída como el intento de generar una filosofía crítica prestando una especial atención a las formaciones de los discursos en los dominios del saber, el poder y las relaciones con uno mismo.

Por otro lado, es cierto que el discurso de la lucha de clases se ha revelado limitado para explicar el funcionamiento de las sociedades contemporáneas, pero esto se debe a que las mismas se han vuelto más complejas y los conflictos sociales se han incrementado en esferas que no se corresponden necesariamente con los condicionamientos económicos. Ahora bien, que la economía no funcione como la “determinación en última instancia de la sociedad”, no significa que el conflicto económico haya desaparecido. Por el contrario, de lo que se trata es de elaborar una filosofía crítica capaz de comprender los diferentes tipos de conflictos que configuran una sociedad y el entramado que se teje entre ellos. Más aún, podría decirse que uno de los conflictos actuales de los que tiene que hacerse cargo la filosofía crítica tiene que ver con la existencia de un dispositivo metanarrativo del fin de los relatos, traducido como el fin de la política en sentido tradicional y el ingreso a la era de la gestión del individuo, la economía y la democracia por tecnologías capaces de garantizar la gestión eficaz de la economía y las instituciones para el disfrute y despliegue de las libertades individuales. Este retorno al ámbito privado como fin de los relatos es el relato contemporáneo que debe ser problematizado desde una perspectiva histórico-crítica tal y como estamos intentando plantear a partir de Hegel y Foucault. Por ello, términos como sujeto, emancipación, razón y libertad (entre otros) lejos de haber caído en desuso necesitan ser resituados.

³⁴² Es claro que aquí está haciendo una crítica a la teoría comunicativa de Habermas y proponiendo, en cambio una teoría de los juegos de lenguaje para pensar la constitución de lo social. Cf. *op cit.*, pág. 39.

³⁴³ *Ibidem.*

A este respecto, lo que Foucault va a desestimar de estas críticas radicales de la razón es que parten del supuesto de que ha habido una fundación y un proyecto esencial de la misma, del cual nos habríamos apartado por un olvido y al que debemos regresar ahora: “una crisis de la racionalidad y un olvido de la razón y una caída en el irracionalismo”.³⁴⁴ Desestima este supuesto, porque para él habría otra consideración de la razón en la que “no hablaría de una bifurcación de la razón, sino más bien de una bifurcación múltiple, incesante, una especie de copiosa ramificación”.³⁴⁵ Es decir, “una autocreación de la razón” que se ramifica en...

formas de racionalidad: diferentes instauraciones, diferentes creaciones y diferentes modificaciones por las cuales ciertas racionalidades se engendran unas a otras, se sustituyen unas a otras, sin que se pueda fijar un momento en el que la razón habría perdido su proyecto fundamental, ni tampoco fijar un momento en el que se habría pasado de la racionalidad a la irracionalidad.³⁴⁶

Foucault no conduce sus investigación a partir de la premisa del fracaso de la razón, sino que estudia las formas de racionalidad que el sujeto humano se aplica a sí mismo, observando a través de qué formas de racionalidad y condiciones históricas el sujeto humano se da a sí mismo como objeto de un saber posible. Asimismo, las formas de racionalidad que han podido ser dominantes en los tipos de saber, formas de técnicas y modalidades de dominación, y que Foucault estudia de manera crítica, no se identifican con la razón sin más. Es decir, estas formas de racionalidad no son la única manera en que la razón se ha dado a sí misma, sino que ésta no ha dejado de metamorfosearse. Como afirma Foucault:

Veo múltiples transformaciones, pero no por qué llamar a esta transformación un desmoronamiento de la razón; se crean otras formas de racionalidad, se crean constantemente; por tanto, no encierra ningún

³⁴⁴ *Op. cit.*, pág. 29.: “Si se quiere tratar de saber en la sociedad contemporánea más desarrollada, una cuestión previa es decidir la representación metódica que se hace de ésta última (...) se puede decir que durante los últimos cincuenta años por lo menos, esta representación se ha dividido en principio entre dos modelos: la sociedad forma un todo funcional, la sociedad está dividida en dos. Se puede ilustrar el primer modelo con el nombre de Talcott Parsons (al menos, el de la postguerra) y de su escuela; el otro con la corriente marxista (todas las escuelas componen, por diferentes que sean entre sí, admiten el principio de la lucha de clases, y la dialéctica como dualidad que produce la unidad social)”

³⁴⁵ M. Foucault, *op. cit.*, pág. 441. (Trad., pág. 317.)

³⁴⁶ *Op. cit.*, pág. 441. (Trad., pág. 318.)

sentido la proposición según la cual la razón es un largo relato que acaba ahora con otro relato que comienza.³⁴⁷

Así, han existido formas de racionalidad que funcionan como un modo de resistencia a determinados modos de dominación. Y la historia es la vía a través de la cual Foucault pone en evidencia esos modos de resistir a determinadas lógicas de poder. A este respecto, estamos en condiciones de decir que si el biopoder es una forma de racionalidad específica que se ha instalado como forma de vida dominante, existe también la posibilidad de encontrar formas de racionalidad que se resisten a ese tipo de lógica. Y las investigaciones de Foucault también se dirigen a visibilizar esas otras formas de racionalidad que nos constituyen como sujetos. Podríamos afirmar que Foucault lleva a cabo una radicalización de la tesis de Hegel sobre la relación entre razón e historia. Si la razón se realiza astutamente en la historia a través de –y a costa de– las acciones de los hombres, Foucault matizará esta tesis con la afirmación del carácter contingente de la razón y la co-existencia de diferentes racionalidades en la historia.

(...) el recurso a la historia (...) tiene como función mostrar que lo que es no ha sido siempre, es decir, que las cosas que nos dan la impresión de ser más evidentes siempre se han formado en la confluencia de reencuentros, de casualidades, al hilo de una historia frágil y precaria. Se puede hacer perfectamente la historia de lo que la razón experimenta como su necesidad, o más bien lo que las diferentes formas de racionalidad presentan como lo que les es necesario, y encontrar la red de contingencias a partir de las cuales ha emergido todo esto; lo que no significa, sin embargo, que estas formas de racionalidad sean irracionales, quiere decir que reposan sobre un pedestal de práctica humana y de historia humana, y puesto que esas cosas han sido hechas, a condición de que se sepa el modo en que han sido hechas, pueden ser deshechas.³⁴⁸

Foucault comparte con Hegel la tesis de que la razón se configura de modo inmanente en la historia, pero a diferencia de aquél, mostrará que no todo desarrollo de la razón en la historia conduce a la realización de la libertad (aunque Hegel bien podría

³⁴⁷ *Op. cit.*, pp. 447-448. (Trad., pág. 324.)

³⁴⁸ *Op. cit.*, pág. 449. (Trad., pág. 326.)

replicar que, entonces, no es un desarrollo *de la razón*, porque no todo lo que se da en la historia es racional: y si así fuera, no sería la historia un “banco de matadero”) ³⁴⁹. Por supuesto, existen esquemas de racionalidad o formas de vida que dan lugar a experiencias de dominación. No obstante, y mediante este juego de acercamiento y distanciamiento, Foucault vuelve a Hegel al considerar que no por darse formas de racionalidad que den lugar a experiencias de dominación toda forma de racionalidad conduce a esta experiencia; por el contrario, es posible pensar formas de racionalidad en las que la experiencia de la libertad sea posible. Razón y libertad no son dos términos opuestos para el filósofo francés, más aún, su acercamiento a la historia tiene por finalidad hacer visibles formas de racionalidad en las que la práctica de la libertad tiene lugar. Así, en este juego a través del cual Foucault se acerca y se aleja de Hegel como sigue ejerciendo su vigencia el problema de la libertad en la historia.

³⁴⁹ *Intr.FªHª*, pág. 71.

1.5 PENSAR LAS RAZONES DE LA LIBERTAD EN LA HISTORIA

Hasta el momento hemos considerado la noción de historia en conexión con los conceptos de pensamiento y razón, por lo que resta desarrollar el concepto de libertad presente en cada una de las propuestas filosóficas. Si bien hemos establecido la distancia entre uno y otro filósofo, lo cierto es que Hegel y Foucault comparten un campo de problemas desde el que trabajan el concepto de libertad. Al desarrollar el problema de la libertad desde la historia, ambos ponen en entredicho una concepción muy arraigada: el concepto *posesivo de libertad*. Los presupuestos de los que parten uno y otro filósofo son muy distintos a los que nos tienen acostumbrados la teoría liberal del contrato social y que, de alguna manera, siguen presentes en nuestra concepción de la democracia liberal. Esto es, que el individuo, para poder relacionarse y organizarse con los demás, deba ceder parte de su libertad. Al considerar que la libertad es algo que existe en el origen (naturaleza humana) y que los hombres sólo deben procurar formas de organización social que ayuden a *conservar* esa libertad originaria, ésta se convierte en una propiedad y los hombres en propietarios y gestores de esa libertad que les pertenece.³⁵⁰ Tanto para Hegel como para Foucault, esta consideración de la libertad es demasiado abstracta e indeterminada, y la diferencia básica que establecen con estos presupuestos de la teoría liberal es que, para que la libertad esté presente en cada individuo, tiene que haberse concretado previamente como forma de vida, a través de la historia. El sentido de la relación entre libertad e historia que estos filósofos desarrollan nos ayudará a elaborar una crítica a la teoría posesiva de la libertad, la cual pone el acento en la necesidad de conservar una libertad ahistórica y anclada en la naturaleza del hombre. Para esto filósofos, por el contrario, la libertad tiene lugar *en* la historia, por lo que no se trata tanto de conservar una supuesta libertad originaria, sino de producirla.

En Hegel, tratar la razón en relación con el mundo coincide con la pregunta por la finalidad última (*Endzweck*) de la historia, habida cuenta de que es el espíritu mismo el que se está desarrollando en y como ella, tal “como él [espíritu] labora por llegar a *saber lo que es en sí (an sich)*”³⁵¹, de modo que el desarrollo del espíritu en la historia

³⁵⁰ Este problema ha sido extensamente desarrollado por Crawford Brough Macpherson en su libro: *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella, 2004.

³⁵¹ *Intr.FªHª*, pág.65. Recordemos que en términos generales la distinción hegeliana entre en sí (*an sich*) y para sí (*für sich*) sirve para diferenciar entre lo que se encuentra sólo en potencia y lo que se ha realizado (lo efectivo.) Pero también algo puede ser *para sí* en tanto determinación inmediata, esto es, el

no es sino “el progreso en la conciencia de la libertad”³⁵², es decir, la conciencia que tiene el espíritu (en sus distintos avatares o manifestaciones: como yo subjetivo como familia, pueblo, nación, etc.) de su libertad. Al respecto, Hegel nos dice que los orientales no saben que el espíritu o el hombre es libre, y como no lo saben, no pueden ser libres. La conciencia de la libertad ha surgido entre los griegos, que por tanto eran libres. Sin embargo, éstos últimos han elaborado una idea de libertad limitada, puesto que consideraban solamente a algunos hombres como libres. Recién con el cristianismo llegamos a la conciencia de que el hombre es libre en cuanto tal, que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza.³⁵³ Por tanto, el espíritu es libre en tanto que el hombre se sabe a sí mismo libre. No obstante, pese a que la religión cristiana introduce la idea de que el hombre es libre en tanto que hombre, eso no es suficiente para Hegel, pues para él hace falta que: “Esta *aplicación (Anwendung)* del principio a la realidad, la penetración y organización por él de las cosas del mundo” y esto “es el largo proceso que constituye la historia misma”. Afirmar que el hombre es libre por naturaleza es un principio abstracto que en nada modifica el curso del mundo si éste no se organiza a partir de él. La libertad del espíritu tiene que ser no sólo en sí (*an sich*) sino también para sí (*für sich*), a través de “su *introducción y desenvolvimiento en la realidad del espíritu y la vida*”.³⁵⁴ Por lo que a la historia le corresponde exponer cómo ese espíritu se hace concreto y se vuelve realidad efectiva.

Los fines, los principios, etc., están en nuestro pensamiento, en nuestra intención interna o también en los libros, pero aún no en la realidad; o lo que sólo es en *sí* es una posibilidad, una potencia, pero no ha pasado aún de su interior a la existencia (...). Tiene que añadirse un segundo momento para su realidad, y éste es la actuación, la realización, y su principio es la voluntad, la actividad de los hombres en el *mundo*.³⁵⁵

modo de ser en sí propio de lo que es autorreferencia o saber de sí (la subjetividad es para sí) y justamente tenga que realizarse para llegar a ser *en sí*.

³⁵² *Intr.FªHª*, pág.67.

³⁵³ *Ibidem*: “Con lo que he dicho en general sobre las diferencias en el saber de la libertad –esto es: principio en la forma en que los orientales sólo han sabido que *uno* es libre, conociendo el mundo griego y oriental que algunos son libres, mientras que nosotros sabemos que *todos* los hombres son en sí libres, que el *hombre* es libre en tanto que *hombre* –queda establecida la división que haremos en la historia universal y según la que trataremos.”

³⁵⁴ *Ibidem*.

³⁵⁵ *Intr.FªHª*, pág. 73.

La realidad efectiva de la libertad solamente se lleva a cabo a través de las acciones de los hombres, puesto que sólo mediante esa actividad se realiza el concepto de libertad. Y de lo que se trata para Hegel es de pensar cómo la época moderna puede hacer efectiva la experiencia de la libertad, razón por la cual intentará superar las insuficiencias de la teoría liberal del contrato social.³⁵⁶ Y para comprender mejor la crítica a esta teoría³⁵⁷ es necesario ampliar las consideraciones que hace Hegel en su introducción a *Lecciones* con las reflexiones sobre este asunto en su *Filosofía del derecho*.

La *Filosofía del derecho* lleva a cabo el desarrollo inmanente de la idea de derecho y de la realización de la libertad en ésta. A este respecto, se divide en tres momentos: El derecho abstracto, La moralidad (*Moralität*) y La eticidad (*Sittlichkeit*). En la primera parte, la voluntad (todavía *an sich*) se despliega y toma por así decir cuerpo en la esfera del derecho formal o abstracto, es decir, como personalidad abstracta, cuya existencia es inmediata y exterior. En el segundo momento, la voluntad ya no se muestra externamente como personalidad (persona jurídica o parte contratante), sino que se toma a sí misma como objeto, esto es, se autodetermina como sujeto. La voluntad (*für sich*) se refleja a sí misma a partir de su existencia exterior y se determina como individualidad subjetiva frente a lo universal. Es decir, por un lado como algo interior, el bien, y, por otro, como algo exterior, un mundo existente. La tercera parte, la eticidad, es la unidad y verdad de estos dos momentos abstractos, es decir, “la idea pensada del bien, realizada en la voluntad *reflejada en sí misma* y en el *mundo exterior*, de manera tal que la libertad (...) existe como *realidad y necesidad* y al mismo tiempo

³⁵⁶ *Intr.FªHª*, pág. 97: “Se recordó también que en las teorías de nuestro tiempo se encuentran en curso numerosos errores al respecto, que valen como verdades convenidas y que se han convertido en prejuicios; expondremos sólo unos pocos de ellos y sobre todo aquellos que se encuentran en relación con el fin de nuestra historia.”

³⁵⁷ Como afirma Jorge Pérez de Tudela, debemos distinguir las diferencias entre las distintas teorías del contrato, puesto que “el tránsito del estado de naturaleza al estado civil, o de sociedad, no reviste en un principio los caracteres positivos con que se nos presentan en la obra de Hobbes. Se trata más bien de lo contrario: de la estricta contraposición entre la “pureza” originaria de una vida anterior a la civilización, y las calamidades sin cuento que el desarrollo de esa civilización ha traído para el hombre espontáneo, «natural». Ciertamente es que esa condena del impulso civilizatorio deja fuera, desde luego, el lado estrictamente jurídico-político de la cuestión. Esto último será de interés (...) para intentar presentar coherentemente una doctrina como ésta, que tantas veces ha sido tendida por contradictoria.” J. Pérez de Tudela, *Historia de la filosofía moderna. De Cusa a Rousseau*, Madrid, Akal, 1998, pp. 379-380.

como voluntad *subjektiva*³⁵⁸. A su vez, la sustancia ética también encuentra tres momentos. El espíritu natural comprendido como la familia (*an sich*). Luego, la dispersión del núcleo familiar por la aparición de la multitud de individuos en la sociedad civil (*für sich*). Y, finalmente, la reunión de estos dos momentos en la figura del Estado (*en y para sí*).

En el plano de la libertad significa que ésta, la voluntad libre, se da su primera determinación como existencia material sensible en las cosas exteriores, en los términos de propiedad y contrato (propiedad en su figura mediada). Esta mera inmediatez de la existencia aún no es adecuada a la libertad, y la negación de esta determinación es la esfera de la moralidad. Aquí yo no soy libre solo como titular de derecho en la posesión de bienes (libre en la cosa inmediata), sino que al negar esta inmediatez me descubro a mí mismo como objeto de la libertad, como sujeto. En esta esfera todo depende de mi propia finalidad y la exterioridad es puesta como indiferente. Pero el fin universal, el bien, no debe aparecer solamente en mi interior sino que debe realizarse. La libertad subjetiva, entonces, exige que su interior (su finalidad) reciba una existencia exterior. Por eso el derecho formal y la moralidad son abstracciones cuya verdad está encarnada por la eticidad. Por tanto, la *Sittlichkeit* es la unidad de la voluntad en su concepto y la voluntad del individuo, es decir, el sujeto. Su primera existencia es nuevamente algo natural que aparece en la forma del amor y el sentimiento: la familia. La sociedad civil emerge como la pérdida de esta unidad sustancial, la familia se desintegra y sus miembros se comportan entre sí de manera independiente, sólo reunidos por la recíproca necesidad. El Estado es la reunión de estos dos momentos donde la libertad, al asumir su configuración más concreta, se realiza en el mundo.

Podría decirse, entonces, que las primeras dos partes tratan la misma materia que Kant había expuesto y desarrollado en los términos de derecho privado y moralidad en su *Metafísica de las costumbres*. Sin embargo, en los primeros capítulos comenzamos a percibir la distancia que toma de su predecesor. Ambos parten de la teoría del contrato social inaugurada por Hobbes, donde la validez del derecho racional moderno no reside ni en un supuesto orden de la naturaleza ni en la decisión de los órganos estatales, sino en la norma jurídica fundamental según la cual “el hombre es reconocido como titular

³⁵⁸ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (= Rechtsphil)*, § 33, Felix Meiner, Hamburg, 1967, pág. 49. (Trad. esp. J. L. Vermal, Edhasa, Barcelona, 1999, pág. 33.)

de derechos”. Dentro de la figura del contrato esto se traduce como la capacidad que tiene el individuo de apropiarse de todas las cosas necesarias para conservación de su vida. Aquí la libertad es comprendida en términos puramente individuales, puesto que tiene que ver con el arbitrio de los hombres para disponer de sus bienes.

Ahora bien, la diferencia entre Kant y Hegel radica en el modo de asumir el legado de Hobbes. Éste último, como decíamos, afirma que la comunidad política empieza a construirse desde el principio según el cual los individuos deben ser concebidos como titulares de derechos, que se reúnen formando una asociación estatal para proporcionar seguridad a sus esferas de derecho. Kant, entretanto, se muestra como discípulo fiel de Hobbes, manteniendo la validez del planteamiento individualista, en el sentido de que trata de elaborar la teoría del Estado como una deducción de la norma fundamental del derecho racional moderno, en los términos de un sistema completo de proposiciones normativas. Hegel, por su parte, encuentra una serie de limitaciones inherentes a este principio. La raíz del problema sería que, en todas estas construcciones del derecho racional, el Estado aparece solamente como un universal externo y formal, un ámbito donde se decide sobre los intereses comunes de los ciudadanos, mientras que a los ciudadanos mismos se les enfrenta con algo extraño en cuya concepción no pueden colaborar, mientras que en realidad: “la esencia del nuevo estado es que lo universal está unido con la completa libertad de la particularidad y con la prosperidad de los individuos, que el interés de la familia y la sociedad civil debe concentrarse, por lo tanto, en el estado, y que la universalidad del fin no debe progresar sin embargo sin el saber y el querer propio de la particularidad”.³⁵⁹ Así Hegel muestra de un modo contundente los límites de la teoría liberal del contrato, la cual parte del supuesto de que el Estado debe limitarse a la protección y la seguridad de la vida y de la propiedad de los individuos:

(...) cuando se confunde el Estado con la sociedad civil y es determinando en base a la seguridad y protección personal, el *interés del individuo en cuanto tal* se ha transformado en el fin último (...) de lo que se desprende, además, que ser miembro del Estado corre por cuenta del arbitrio de cada uno. Su relación con el individuo es sin embargo

³⁵⁹ Cf. *Rechtsphil.* § 260. pág. 215. (Trad., pág. 326.)

totalmente diferente: por ser el Estado el espíritu objetivo, el individuo sólo tiene objetividad, verdad y ética si forma parte de él.”³⁶⁰

Hegel, en cambio, combina el derecho racionalista (principio de que el hombre es titular de derecho) moderno (iusnaturalista) con los planteamientos antiguos, a fin de mostrar que la teoría individualista moderna no alcanza para fundamentar el Estado.³⁶¹ La modernidad habría constituido el sí mismo (*Selbst*) del individuo como “el saber absoluto de sí de la singularidad”, es decir, como una libertad interior de la subjetividad. Esta nueva experiencia del individuo ha implicado la pérdida de la “efectiva libertad externa de los individuos en su existencia inmediata”, y la desgarradora experiencia de una escisión del individuo moderno en relación con el mundo que lo rodea. Esta experiencia ha dado lugar a la pregunta de cómo tiene lugar “la realización efectiva de la auto-conciencia racional por medio de sí misma”. No obstante, y a pesar de esta ruptura con la antigüedad, Hegel no dejará de señalar la necesidad de mostrar que la moralidad del individuo moderno sólo puede resolverse en la eticidad, es decir, en la

³⁶⁰ Cf. *Rechtsphil.* § 258. Pág. 208. (Trad., pág. 319.) Esta crítica llevada a cabo por Hegel podríamos dirigirlas hacia ciertas concepciones actuales del neoliberalismo, como por ejemplo el teórico Friedrich Hayek. Si bien desarrollaremos este punto más adelante, Hegel fue uno de los primeros pensadores en determinar la sociedad civil como la diferencia entre la familia y el Estado, lo cual implica una distinción clave no sólo para dilucidar los aspectos problemáticos de las teorías con las cuales este pensador combatía, sino para comprender en nuestro tiempo la teoría liberal que subyace a determinado modo de comprender las democracias actuales. Es imprescindible hacer un breve bosquejo sobre esta confusión de planos a partir de una de las teorías que ha sentado las bases de la corriente del pensamiento neoliberal. Hayek es uno de los principales pensadores que concibe las relaciones sociales a partir de los principios del libre mercado. En términos hegelianos esto significa que el principio de organización política no descansa en el Estado, sino en la esfera de la sociedad civil, más precisamente, en el sistema de las necesidades donde los individuos comienzan a vincularse entre sí por la mediación de las necesidades y la satisfacción del individuo por su trabajo y por el trabajo y la satisfacción de las necesidades de todos los demás.

De esta manera, el mercado sería la instancia que reuniría y regularía los lazos sociales. En sentido estricto, Hayek no renuncia al uso del término democracia, no obstante, al vaciarlo de todo contenido político hace de éste un mero concepto técnico. De este modo, presupone la libertad del hombre como algo intrínseco a su naturaleza e independiente del cuerpo político del que forma parte. El liberalismo conservador pretende romper el vínculo entre liberalismo y política y para ello establece una disociación entre ambos. En primer lugar, el concepto de libertad se reduce a libertad individual, es decir, al momento de la libertad formal. Se concibe una idea negativa de libertad –ser libre se reduce a una no intervención en mi campo de conducta-, a tal punto de que el aspecto positivo de libertad la mayoría de las veces es concebido como un atentado contra aquella libertad originaria y fundamental. En segundo lugar, y siguiendo esta línea de razonamiento, se hace de la democracia un mero instrumento procedimental, dado que es concebida

³⁶¹ *Rechtsphil.* § 116. pág. 215. (Trad., pág. 193.): “El *bien* es la *idea* como unidad del *concepto* de la voluntad y de la voluntad *particular*. Tanto el derecho abstracto como el bienestar y la subjetividad del saber y la contingencia de la existencia exterior están [superados] en el bien en cuanto independientes por sí, pero al mismo tiempo están *contenidos* y *conservados* en él según *su esencia*. Es la *libertad realizada*, el absoluto *fin último del mundo*”.

organización de una comunidad (formas de vida colectivas), tal y como se había dado previamente en el espíritu griego, con la diferencia de que allí se había dado de un modo inmediato e ingenuo. Esta crítica sobre los límites y alcance de la noción de individuo presente en la teoría del contrato permite comprender mejor el alcance de la noción de libertad que desarrolla Hegel.

Al partir de un atomismo individualista, esto es, del supuesto de la preexistencia del individuo a todo lazo social, la teoría del contrato social instaura una concepción posesiva de la individualidad donde la libertad de cada uno se reduce a una manifestación y conservación de sí. El principal problema es que los principios normativos del orden político de la concepción contractualista-liberal de la libertad desconoce el carácter *esencialmente mediatizado* de ésta. Si seguimos las reflexiones de Hegel, la sola reivindicación del individuo, como motor de la organización social, sólo puede conducir a una libertad de tipo externo, a la vez que los vínculos sociales son considerados desde la figura de un individuo como propietario de sí mismo, en los términos de titular de derechos.³⁶² Si bien Hegel considera que la emergencia del individuo moderno y la libertad subjetiva ha constituido el giro fundamental de la modernidad que ha venido al mundo a través del cristianismo y progresivamente se ha convertido en el principio universal real de una nueva forma de mundo, no obstante, considera que los principios del derecho individual y la moral no son suficientes para pensar la libertad.

Para Hegel las acciones son libres cuando un individuo no sólo es considerado por los demás como titular de derecho, sino cuando además está dispuesto a reconocer a

³⁶² Como sostiene Jean François Kervégan, la crítica de Hegel se basa en dos argumentos coordinados: “El primero, de orden *metodológico*, trata sobre la noción de contrato social. La representación de una instauración contractual de la sociedad política es conforme a la exigencia de la libertad propia de los tiempos modernos. Pero, incluso si no se le confiere ninguna realidad empírica, hace de la voluntad individual la condición presupuesta del orden político. Conviene, por el contrario, concebir la forma jurídica de la individualidad (la capacidad o la personalidad) comopolítica y socialmente constituida. Suponer al individuo dotado por naturaleza, es decir, independientemente de las condiciones objetivas e institucionales que la hacen posible, del «ejercicio ilimitado y el goce de su libertad» es una falta de método que Rousseau mismo, tan cuidadoso, no obstante, de no llevar al estado de naturaleza las propiedades del estado civil, cometió finalmente. Ahora bien, este error de método tiene una consecuencia epistemológica y política grave: la transferencia de las modalidades contractuales de la relación entre sujetos de derecho a una esfera que es «de naturaleza totalmente distinta, superior», la del Estado, implica una subordinación tácita del derecho público al derecho privado. A partir de entonces, la problemática contractualista –poco importa aquí que adopte la forma del contrato de asociación o del contrato de sumisión, o aún la de su combinación, como sucede en Pufendorf- produjo «las mayores confusiones en el derecho estatal y en la efectividad». J.-F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt: lo político entre especulación y positividad*, Madrid, Escolar y Mayo, 2007, pp. 199-200.

los otros individuos como titulares en pie de igualdad. Por tanto, el aspecto fundamental del derecho racional no descansa en su carácter deductivo, como un sistema de proposiciones normativas, sino que de lo que se trata es más bien de mostrar cómo el uso de derechos está al servicio de la libertad de los hombres en su interacción. Así, el derecho absoluto de apropiación sobre las cosas no es fundamental ellas puedan servir a la satisfacción del individuo, sino porque el hombre, disponiendo de ellas como de su propiedad, se crea el presupuesto de la acción libre en el mundo.³⁶³ Asimismo, deben ser otros recursos explicativos, además de la idea de un contrato entre individuos autónomos, aquello que permita explicar el origen de la organización social.

Hegel da un paso decisivo al conectar los planteamientos de la filosofía política de la modernidad con las teorías políticas de la antigüedad, siguiendo en gran medida los planteamientos de la política de Platón y Aristóteles. En el pensamiento político de la antigüedad el hombre era concebido como un ser que por principio estaba destinado a la comunidad con otros hombres. De este modo, la comunidad política surgía de la forma mínima de comunidad, así como en el caso de Hegel la sociedad civil parte de la familia. Si seguimos la interpretación de Karl-Heinz Ilting en “La estructura del la filosofía del derecho de Hegel”, la filosofía del derecho está compuesta, por tanto, de dos sistemas diversos de la filosofía práctica. Por un lado, la doctrina del derecho y de la moral, correspondiente a las dos primeras partes de la filosofía del derecho y, por otra, la doctrina de las comunidades e instituciones sociales, correspondiente a la tercera parte. Esto puede ser entendido como el intento de concebir la doctrina del derecho y la moral de las dos primeras partes en los términos de una ficción metódica, puesto que aquí se hace abstracción del hecho de que la persona autónoma de la doctrina del derecho y el sujeto moral ya se encuentra habitando en una red de relaciones sociales.

El atomismo individualista, como punto de partida para pensar la sociedad civil y la organización política de una comunidad, es una ficción que pierde de vista el hecho de que el individuo, sus prácticas y la comprensión que tiene de sí mismo depende de una red de vínculos sociales que lo preceden y constituyen, a la vez que han sido formados históricamente. En una suerte de espejos invertidos, el individuo asume los efectos de la sociedad como el fundamento del pensamiento político. Estas relaciones

³⁶³ Cf. *Rechtsphil.* § 44. pp. 57-58. (Trad., pág. 110.)

no se han creado por la decisión libre de individuos autónomos (ficción del contrato), sino que ya estaban dadas de antemano a toda realización del derecho racional individualista.

Nos dice Hegel en la introducción a las *Lecciones* que debemos superar la creencia de que toda organización social es una limitación de nuestra libertad, como si la libertad pudiese ser explicada sin el recurso a la historia y ésta se limitase a narrar cómo las organizaciones humanas coartan la libertad de los hombres. El recurso a la historia permite pensar las diferentes formas de organizaciones sociales en las que los hombres han llevado a cabo la experiencia de la libertad, en tanto que reflexionar sobre esas experiencias permite comprender las formas de libertad que nos hemos dado a nosotros mismos. Si bien Hegel no anula la emergencia irrefutable de la figura del individuo moderno y del derecho individual como recurso explicativo dentro de la concepción del Estado, también sostiene que “la sociedad y el Estado son esas situaciones en las que la libertad se realiza.”³⁶⁴

(...) La eticidad es la *idea de la libertad* como el bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, querer y, por medio de su actuar, su realidad; actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento en y por sí y su fin motor. Es el concepto de *la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia*.³⁶⁵

Ahora bien, el Estado como tal es “una abstracción cuya realidad, que es sólo general, reside en los ciudadanos”, por lo que ese Estado se encuentra presente en los ciudadanos como *Sittlichkeit*, es decir, en las formas de vida que los hombres se han dado a través de las instituciones. El Estado tiene una historia, puesto que las acciones de los hombres “han producido lo que actualmente existe”.³⁶⁶ Cuando la teoría del contrato postula la voluntad individual como la única determinación de la libertad asume que “en la sociedad y en el Estado, en el que entra a la vez necesariamente, se tiene que limitar, sin embargo, esa libertad natural”. Esto descansa en la presuposición de un “estado natural en el que el hombre es representado en posesión de sus derechos naturales y en el ejercicio ilimitado de su libertad”. El inconveniente es que esta

³⁶⁴ *Intr.FªHª*, pág. 99.

³⁶⁵ Cf. *Rechtsphil.* § 142. pp.142. (Trad., pág. 227.)

³⁶⁶ *Intr.FªHª*, pág. 95.

presuposición es “una de esas creaciones nebulosas que engendra la teoría, una representación que mana de ella, a la que se le ha conferido también una existencia, sin que haya por ello una justificación histórica”. Así, el eterno malentendido “es saber de la libertad sólo en un sentido formal y subjetivo, abstrayendo aquellos objetos y fines absolutamente esenciales para ella”.³⁶⁷ El malentendido está en considerar que la libertad existe, previamente a su realización, en la esfera privada de cada individuo y que toda forma de organización humana es una coacción y limitación de esa libertad originaria. “A falta de reconocer la circularidad inherente al concepto mismo de la libertad o de le espíritu, la teoría del derecho natural se atuvo a la afirmación abstracta de esta libertad, y alteró gravemente el concepto.”³⁶⁸ Y para Hegel esto es confundir los efectos por las causas. Si los individuos han podido experimentar la libertad individual esto se debe a que se han dado una forma de organización humana en la que esta experiencia es posible y, para Hegel, es a partir de la sociedad y el Estado que “se concreta (*Beschränken*) la conciencia y el querer de la libertad”:

La libertad, en tanto que la idealidad de lo inmediato y de lo natural, no es en la forma de algo inmediato y natural, sino que tiene que ser lograda, ganada en primer lugar y esto a través de una mediación infinita que representa el cultivo del saber y del querer.³⁶⁹

La libertad, aunque sea experimentada como algo que todo individuo posee por naturaleza, no es en la forma de algo inmediato y natural, sino que es el resultado que se hace efectivo gracias al progreso en la conciencia de la libertad y esto, como hemos visto aquí, tiene lugar en la historia.³⁷⁰ “Cada individuo es hijo de su pueblo y al mismo tiempo, en tanto que su Estado está en desarrollo, hijo de su tiempo; nadie queda detrás del mismo, menos aún salta por encima de él (...) es aquello de lo que él surge y en lo que reside”³⁷¹, por lo que la conciencia que tenga de su libertad descansará en la forma de organización social que los hombres se dan a sí mismos. Como cada uno es hijo de

³⁶⁷ *Intr.FªHª*, pág. 99.

³⁶⁸ J.F. Kervégan, *op cit.*, pág. 201.

³⁶⁹ *Intr.FªHª*, pág. 99.

³⁷⁰ J.F. Kervégan, *op.cit.*, pág. 200.: “lo que Hegel llama espíritu objetivo, con sus estratos abstractos, jurídicos y moral, y su principio de efectividad ético-política, es la forma institucional de esta mediación, la «segunda naturaleza» en cuyo seno solamente se ve satisfecha la reivindicación abstracta-inmediata de la «naturaleza libre» del hombre.”

³⁷¹ *Intr.FªHª*, pág. 95.

su tiempo y Hegel no era ninguna excepción, veía en el Estado moderno una forma de organización humana regida por el principio de libertad, en la que el grado de autoconciencia de libertad de los individuos daría lugar a formas de vida más libres. Sin embargo, con el desarrollo de los Estados modernos vemos nacer un poder que se hace cargo de la vida biológica de los individuos y la población y produce una de las aporías constitutivas de la experiencia de la libertad contemporánea. Una forma de organización social (las democracias liberales) a través de la cual la consolidación de la libertad individual coincide con una paulatina desaparición de la libertad política. Mientras en el ámbito de la vida privada emerge la figura del individuo con el despliegue de sus capacidades y libertades propias, esta misma forma de existencia es la que los aglutina como una población indiferenciada y obediente. El dilema está en que la emergencia y expansión de los distintos ámbitos de la vida privada pareciera ser inversamente proporcional a las posibilidades de intervenir en la constitución de esas formas de vida, quedando sujetos a los dispositivos de poder que nos constituyen en sujetos. Gran parte del recorrido filosófico de Foucault versa sobre el estudio del papel de las instituciones en la configuración de una forma de política que produce sujetos obedientes a los dispositivos de poder. Pero también estudia la tensión inherente que hay entre esas formas de dominación y las diferentes experiencias de la libertad a que da lugar esta forma de organización social. Lo primero que cabe resaltar es que Foucault comparte con Hegel una concepción no posesiva de la libertad, al considerar que ésta no es algo que se conserva sino que se ejerce. Así como los intérpretes de Foucault han estudiado de qué modo la crítica a la teoría filosófico-jurídica le permitió a éste establecer una concepción no posesiva y relacional del poder, podemos afirmar lo mismo sobre su concepción de la libertad. No obstante, ¿cómo tiene lugar este giro en los análisis de Foucault? Es decir, ¿de qué manera sus inquietudes sobre el poder lo conducen paulatinamente hacia la cuestión de la libertad?

Ahora bien, las críticas que se han llevado a cabo sobre la noción de libertad que elabora Foucault se pueden distinguir entre parciales y radicales, es decir, entre aquellas que abordan algunos aspectos puntuales de la teoría y otras que la atacan de raíz. En el primer caso critican cierto retorno a una individualidad soberana³⁷² y la reivindicación de

³⁷² Cf. AA.VV, *Incomunidad*, Madrid, Arena, 2011, pág. 328.

una ética de la *self-realization* que funcionaría como refugio a los saberes y poderes dentro del proceso de sujeción.³⁷³ Y, en el otro, sostienen que el determinismo histórico que plantea Foucault impide pensar cualquier noción de libertad. Sin embargo, los mismos textos de Foucault ofrecen una respuesta para cada crítica.

Cuando Foucault plantea el problema de la individualidad, en ningún momento deslinda el problema de la libertad individual de la colectiva. Más aún, la reflexión que lleva a cabo sobre el tipo de libertad que el individuo propicia en la relación que establece consigo mismo está estrictamente asociado a las posibilidades de libertad colectiva. A este respecto, y para poder esclarecer el presente punto, es importante presentar la distinción que Foucault realiza sobre el individualismo en el capítulo “*Culture de soi*”, correspondiente al tomo II de *Historia de la sexualidad*. Mediante el intento de alejarse de determinado esquema interpretativo, el cual supone que en los siglos I y II del Imperio Romano se produce un crecimiento del individualismo, dando lugar “a los aspectos ‘privados’ de la existencia”³⁷⁴, Foucault se interroga sobre la realidad de ese impulso que se considera individualista, a fin de poner en cuestión lo que se suele entender por este término. Sostiene que: “a propósito del ‘individualismo’ que se invoca tan a menudo para explicar, en épocas diferentes, fenómenos muy diversos, conviene hacer una pregunta más general. Bajo semejantes categorías se mezclan con frecuencia realidades enteramente diferentes”³⁷⁵ y solamente una de ellas debe ser considerada individualista en sentido estricto. La actitud individualista se caracteriza por el valor absoluto que se atribuye a una singularidad subjetiva, y por el grado de independencia respecto del grupo o de las instituciones a los que el sujeto pertenece. Foucault destaca al respecto:

La actitud individualista, caracterizada por el valor absoluto que se atribuye al individuo en su singularidad, y por el grado de independencia

Roberto Esposito: Francamente, tendría bastantes dudas al respecto. Mi impresión, que por otro lado comparto con Deleuze, es que la última fase de la producción de Foucault, marcada por la tonalidad ética, no constituye un avance en su discurso sino más bien un cierto retroceso respecto a la fase biopolítica.”

³⁷³ P. Hadot, “Historia del *souci*”, en: F. Gagin (ed.), *¿Una ética en tiempo de crisis?*, Santiago de Cali, Universidad del Valle, 2003, pág. 202: “Por otra parte, le diría que no estoy seguro de que una estética de la existencia pueda dar un sentido a la vida: tiene el riesgo, lo temo, de no ir más allá que las morales de la *self-realisation* desarrolladas en el medio anglosajón al principio del siglo XX. Pero, quizá de un modo demasiado ingenuo, aprecio mucho el esfuerzo antiguo (y kantiano, lo hemos visto) para intentar abrir el *yo* a una universalidad “ética”, cuidado de sí y cuidado de los otros siendo vinculados de una manera indisoluble en la voluntad de alcanzar la universalidad en la comunión y el diálogo.”

³⁷⁴ M. Foucault, *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí*. Vol III, 40.

³⁷⁵ *Op. cit.*, pp. 41.

que se le concede respecto del grupo al que pertenece o de las instituciones de las que depende; la valoración de la vida privada, es decir, la importancia reconocida a las relaciones familiares, a las formas de actividad doméstica y al campo de los intereses patrimoniales; finalmente, a la intensidad de las relaciones con uno mismo, es decir de las formas en las que se ve uno llamado a tomarse a sí mismo como objeto de conocimiento y campo de acción, a fin de transformarse, de corregirse, de purificarse, de construir la propia salvación.³⁷⁶

En lo que respecta a estas actitudes, entre ellas pueden establecerse distintas relaciones y no necesariamente tienen que estar todas presentes, puesto que una intensificación de la relación con uno mismo no necesariamente implica una exaltación de la propia singularidad. De hecho, hay sociedades en las cuales el individuo está llamado a afirmarse en su valor propio, a través de acciones que lo singularizan y le permiten sobresalir por encima de los demás, sin que tenga que conceder gran importancia a la vida privada o a las relaciones consigo mismo. Por otro lado, hay sociedades en las cuales la vida privada tiene gran valor y opera como el centro que organiza las conductas, con lo cual el individualismo es débil y la relación con uno mismo apenas aparece. Por último, y este es el ejemplo que le interesa señalar a Foucault, hay sociedades o grupos en los cuales la relación con uno mismo está intensificada o más desarrollada, sin que por ello ni de manera necesaria los valores del individualismo o de la vida privada se encuentren reforzados.

Ahora bien, cuando Foucault piensa las posibilidades del ejercicio de la libertad, sobre la relación de uno consigo mismo, no toma como punto de partida un repliegue hacia el ámbito privado o hacia la figura del individuo en su singularidad. Por el contrario, establece un puente donde el problema de la constitución de la propia individualidad esté indisolublemente ligado a la relación con los otros, esto es, al problema de la libertad política, entendido en el sentido clásico. Más aún, al abordar la constitución del individuo, Foucault investiga el nuevo facismo que se esconde detrás de la premisa del derecho a la diferencia y la singularidad individual. Así, la autoexploración narcisista que tanto reivindica el pensamiento conservador neoliberal como *self-realization*, es

³⁷⁶ *Op. cit.*, pp. 40-50.

justamente lo que Foucault va a signar como ese fascismo³⁷⁷ que habita en cada uno *precisamente* en tanto que *cada uno* pretende ser eso: un ser escindido e inmunitariamente apegado a su auto-conservación. No se trata, pues:

únicamente del fascismo histórico de Hitler y de Mussolini —que tan eficazmente ha sabido movilizar y utilizar el deseo de las masas— sino además del fascismo que está en todos nosotros, en nuestras cabezas y en nuestros comportamientos cotidianos, el fascismo que nos hace amar el poder, amar incluso aquello que nos somete y nos explota. ¿Cómo hacer para no volverse fascista incluso cuando (sobre todo cuando) uno se cree un militante revolucionario? ¿Cómo eliminar el fascismo de nuestros discursos y de nuestros actos, de nuestros corazones y de nuestros placeres? ¿Cómo desalojar al fascismo que se ha incrustado en nuestro comportamiento? Los moralistas cristianos buscaban las huellas de la carne que se habían alojado en los repliegues del alma. Deleuze y Guattari, por su parte, acechan las huellas más sutiles del fascismo en el cuerpo.³⁷⁸

La cuestión que encontramos aquí es ¿cómo hemos llegado a esta nueva forma de fascismo, cuya producción de la individualidad se reduce a una auto-conservación como esquema de conducta prioritario? A lo que se podría añadir: ¿No se encontraría aquí la complicidad del esclavo con el amo, en el sentido de que la voluntad de servidumbre descansa en la posibilidad de la auto-conservación de la vida biológica? Si así fuera, este sí mismo se convertiría en el centro del problema actual de la auto-conservación y la auto-realización individual, un paradigma que, paradójicamente, reivindica esta libertad individual como forma de sujeción a los dispositivos de control de la población y del individuo. El interrogante ético por la constitución de la individualidad que plantea Foucault, entonces, se traduce así en un problema político. Es decir, cómo la relación que establezco conmigo mismo incide y condiciona el vínculo con los demás y con las formas de organización colectiva (y viceversa). En vez de promulgar el retorno a la interioridad del individuo como refugio del afuera, lo que este filósofo pone en evidencia es que esa supuesta “interioridad” reivindicada por los

³⁷⁷ Para una genealogía de los problemas vinculados con la noción de fascismo y fanatismo, se recomienda A. Toscano, *Fanaticism: The Uses of an Idea*, Londres, Verso, 2010.

³⁷⁸ M. Foucault, *Introducción a una vida no fascista*. Archipiélago 17(1994) 90.

defensores del despliegue de la propia personalidad es en realidad el resultado de un afuera, o mejor dicho, que no hay afuera y adentro en sentido estricto, sino que como, dice Deleuze: “se pliega el afuera en un adentro coextensivo a él”.³⁷⁹

Esta explicitación nos permite ahora abordar la segunda crítica, puesto que, al tratar el problema de la libertad desde una perspectiva ético-política, Foucault se distancia decisivamente de la tradición liberal, que concibe al individuo como punto de partida para pensar la libertad. Y además, sostiene que existe una falsa dicotomía entre libertad y determinismo histórico. Pues ni el determinismo es ausencia de libertad, ni ésta es ausencia de aquél. Esto es así porque, según Foucault, no tiene sentido hablar de determinismo histórico en términos absolutos (aunque sí relativos), o de la libertad como una facultad indeterminada. Por el contrario, ambas nociones se dan en una relación recíproca, por lo que Foucault no sigue la clásica distinción, elaborada por Isaiah Berlin, entre libertad positiva y libertad negativa. Desde esta clásica concepción se afirmaba que, mientras la libertad negativa aludía a la ausencia de interferencia, la libertad positiva se refería al derecho de realización del propio individuo, sin intervención de una voluntad ajena.³⁸⁰ Con esta distinción, tanto en un caso como en el otro la libertad quedaría reducida al conocido paradigma del individualismo, a saber: que sólo se es libre cuando no hay ningún obstáculo entre el individuo, su voluntad y la realización de ésta. Pero como apunta Mathieu Potte-Bonneville, Foucault, por el contrario, desecha la idea de que la libertad exista por el solo hecho de que nada la determine, al igual que Hegel desestima la creencia de la libertad como una posesión originaria que el individuo deba restringir en el momento de relacionarse con los demás. Esto supondría, por un lado, definir la libertad como un mero arbitrio (*Willkür*) o ausencia de coacciones y, por otro, considerar la historia como una limitación impuesta a la libertad originaria de los individuos. Si así fuera, el sujeto se iría haciendo menos libre según fuera estando más expuesto a los efectos de la historia. De modo que ésta, lejos de mostrar un progreso hacia la libertad, más bien la iría restringiendo constantemente. Por su parte, la crítica a la hipótesis represiva que lleva a cabo Foucault en *Historia de la sexualidad. Voluntad de saber* arroja luz sobre este punto. Esta crítica viene a decir que la hipótesis represiva tiene que presuponer la existencia de algo fuera

³⁷⁹ G. Deleuze, *Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 2008, pág. 148.

³⁸⁰ Véase Isaiah Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Barcelona, Alianza, 2004.

de la historia para que pueda funcionar. Cuando Foucault reflexiona sobre la historia de la sexualidad afirma que uno de los mayores engaños es la creencia de que en nuestra actualidad vivimos la experiencia de una liberación sexual. El engaño está en que se tiene que suponer una sexualidad originaria y oprimida por la historia para poder afirmar luego que nuestra sexualidad se ha liberado. Y la pregunta a la que no pueden responder los que defienden esta hipótesis es: si esa sexualidad nunca se ha hecho presente por estar oprimida, ¿qué tipo de realidad adquiere? Lo que Foucault viene a decir es que quienes así piensan -y actúan en consecuencia- necesitan recurrir a una verdad ahistórica (la sexualidad oprimida del individuo) para poder justificar una nueva experiencia de la sexualidad. Y esto es lo que Foucault no va a aceptar. Si pensamos ahora la relación entre libertad e historia, considerar que entre ambas hay una contradicción implicaría reproducir la hipótesis represiva que Foucault ha rechazado, puesto que si la historia coacciona la libertad del hombre, esto quiere decir que ésta, la libertad, es previa a aquélla. Como en Kant, según el cual el *factum* de la libertad ha de ser aceptado como algo constitutivo de la persona humana, y que, en consecuencia, ejerce efectos en la historia. Foucault sostiene, por el contrario, que la libertad no es algo que se dé originariamente en el sujeto, sino que tiene lugar gracias a “la relación que éste mantiene con su propia historia. El sujeto es todo lo libre que la historia le permite ser, no en el sentido de un permiso, sino de una posibilidad concreta, de una fuerza a partir de la cual el sujeto puede, efectivamente, pensar de otra manera”.³⁸¹

De aquí se desprende una idea de suma importancia, a saber: la libertad no es algo que se posea sino algo que se practica, en el sentido de que la libertad tiene lugar en la medida en que es ejercida. El ejercicio de la libertad consiste, por tanto, en partir del reconocimiento de esas determinaciones históricas que nos constituyen, a fin de modificar aquello que bajo la huella de la necesidad no ha sido sino el resultado de un determinado efecto del dominio de las relaciones de poder. A través de esta explicitación se llega a otra conclusión, y es que la libertad no es un estado permanente al que arribaríamos cuando lográsemos hacer desaparecer cualquier vestigio de la fuerza de la necesidad. No hay reino de la libertad que se oponga a la necesidad de la naturaleza. La libertad “es más bien una ‘condición’ de la historia que delimita nuestra

³⁸¹ M. Potte-Bonneville, *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, Buenos Aires, Manantial, 2007, pág. 215.

existencia y se elabora siempre a la manera de una historia: la de las cosas específicas que nos hacemos a nosotros mismos y a nuestro mundo para volvernos libres”.³⁸²

Foucault concibe la libertad entonces como una experiencia y una práctica, y no como un “sueño vacío” que a modo de promesa esperase su cumplimiento. Es una experiencia, porque tiene lugar cuando se libera nuestra relación con las prácticas y con el modo de pensar que han limitado históricamente nuestra experiencia. Y es una práctica porque se remite a un trabajo definido no tanto por el pensamiento, cuanto por la acción y la invención del individuo.

La libertad es una práctica,... la libertad de los hombres no está garantizada jamás por las leyes y las instituciones destinadas a garantizarlas. Por ello casi todas las leyes e instituciones son del todo susceptibles de trastornarse. No porque sean ambiguas, sino simplemente porque la “libertad” es lo que debe ejercerse...Creo que nunca puede ser inherente a la estructura de las cosas el garantizar el ejercicio de la libertad. La garantía de la libertad es la libertad.³⁸³

El problema de la libertad, entonces, nos devuelve al problema del cuidado de sí, puesto que de lo que se trata en última instancia es de devenir sujetos, no ya sometiéndonos a algo que a la vez nos hace objetos, sino a partir de prácticas subjetivadoras, a través de las cuales se podría desarticular ese proceso de objetivación que nos liga a un determinado dispositivo. La eficacia de la obediencia y del sometimiento a aquello que nos vuelve objetos de poder o saber descansa en gran medida en el modo en que nos relacionamos con nosotros mismos. Es la instauración de una sujeción, mediante un determinado proceso de subjetivación, lo que posibilita un determinado tipo de relaciones de poder.

Por otra parte, también es necesario pensar cómo se relaciona este cuidado de sí con un cuidado de los otros, ya que nuestra conducta no implica un repliegue hacia el ámbito privado, sino un intento por vincular nuestro *éthos*, es decir, la configuración de nuestro modo de ser, con las prácticas políticas que tienen lugar en un ámbito

³⁸² J. Rajchman, *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética*, México, Pe-ele, 2001, pág. 123.

³⁸³ M. Foucault, “Espace, savoir et pouvoir”, en *Dits et écrits*. Vol. IV, 275-276. : “La liberté est un pratique (...) la liberté des hommes n’est jamais assurée par les institutions et les lois qui ont pour fonction de la garantir. C’est la raison pour laquelle on peut, en fait, tourner la plupart de ces lois et de ces institutions. Non pas parce qu’elles sont ambiguës, mais parce que la «liberté» est ce qui doit s’exercer.”

determinado. La ética, en los escritos de Foucault, puede ser leída como un instrumento que posibilita una puesta en cuestión de las relaciones de poder. Si ha sido nuestro propio *éthos* el que ha posibilitado la emergencia de un determinado tipo de relaciones de poder, problematizar entonces ese ámbito puede ser una manera de poner en cuestión el modo en que se forjaron tales relaciones. Ética y política, entonces, se implican mutuamente, y si bien cada una tiene un ámbito y un modo de problematización específico, es en la articulación de ambas donde nos es dado pensar cómo un cuidado de los otros es condición necesaria para un cuidado de sí, a la vez que permite preguntarnos en qué medida esta relación puede ser el lugar de reflexión de lo que ese mundo en común con los otros hace de nosotros mismos, y cómo nosotros mismos formamos un mundo común con los otros. Por otra parte, el ejercicio de la libertad funciona como un elemento que pone en movimiento el vínculo entre ética y política. Así como la libertad política condiciona el modo de conducirnos, la libertad ética, a su vez, delimita la configuración de las relaciones de poder.

Foucault considera que el trabajo crítico de la filosofía es el de sacar a la luz, a través de la historia, el origen contingente de esos vínculos que se presentan como necesarios y “busca relanzar tan lejos y tan ampliamente como sea posible el trabajo indefinido de la libertad”.³⁸⁴ Pero Foucault no introduce el problema de la libertad dentro de la utopía, sino dentro de una actitud histórico-crítica, y con una actitud de tipo *experimental*. Es decir, el trabajo hecho en los límites de nosotros mismos, en eso que hemos llegado a ser, debe abrir un dominio de investigaciones históricas, pero también tiene que ser sometido a la prueba de la actualidad, Y captar los puntos en que el cambio es posible y deseable. La ontología histórica de nosotros mismos que plantea Foucault abandona los proyectos que se pretenden globales y radicales, al renunciar a las pretensiones que tratan de escapar del sistema establecido en la sociedad actual para brindar programas de conjunto de otra sociedad. Como dice Deleuze: “no es en nombre de un mundo mejor o más verdadero como el pensamiento capta lo intolerable de éste; (...) Lo intolerable ya no es una injusticia suprema, sino el estado permanente de una banalidad cotidiana.”³⁸⁵

³⁸⁴ M. Foucault, “Qu’ est-ce que les Lumières? (1984)”, *op cit.*, pág. 574. (Trad., pág. 348.)

³⁸⁵ G. Deleuze, *Imagen-tiempo Vol II*, Barcelona, Paidós, 2000, pág. 227.

Para Foucault, es preciso concebir transformaciones muy precisas que conciernan a nuestros modos de ser y pensar dentro de la correlación del análisis histórico y de la actitud práctica, en vez de ofrecer promesas mesiánicas sobre el hombre nuevo. “El hombre ‘no es él mismo’ un mundo distinto de aquel en el cual experimenta lo intolerable, y donde se experimenta atrapado.”³⁸⁶ Foucault “caracterizaría al *éthos* filosófico propio de una ontología crítica de nosotros mismos como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear, y por ende como trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en tanto seres libres”.³⁸⁷ Aunque la experiencia “teórico-práctica sobre nuestros límites y sus franqueamientos posibles es limitada”, esto no quiere decir que este trabajo no tenga su *generalidad*, su *sistematicidad*, su *homogeneidad* y su *apuesta*.

Por *apuesta*, Foucault entiende la necesidad de pensar cómo se relacionan la adquisición de capacidades y la lucha por la libertad, puesto que las relaciones entre crecimiento de capacidades y práctica de la libertad no son tan simples como el siglo XVIII podía creerlo. Esto es así porque la lógica del biopoder evidencia que no necesariamente el desarrollo de una coincide con la práctica de la otra. Por ello, la apuesta sería: ¿cómo desvincular el crecimiento de las capacidades con la intensificación de las relaciones de poder?

El término *homogeneidad* es empleado por Foucault para referirse a los conjuntos prácticos, esto es, el campo de investigación en el que se estudia no tanto las representaciones que los hombres se dan a sí mismos, ni las condiciones que los determinan sin que lo sepan, sino lo que hacen y la manera en que lo hacen. “Es decir, las formas de racionalidad que organizan las maneras de hacer (...), así como la libertad con la que actúan dentro de esos sistemas prácticos, reaccionando ante lo que hacen los otros y modificando hasta cierto punto las reglas del juego”.³⁸⁸ La homogeneidad de sus análisis histórico-críticos viene dada por el dominio de las prácticas, con su aspecto tecnológico y su aspecto estratégico. Y, por último, el término *sistematicidad* alude a tres grandes órdenes que se relacionan entre sí: las relaciones de dominio sobre las cosas (saber), las relaciones de acción sobre los otros (poder) y las relaciones con uno mismo

³⁸⁶ *Ibidem*.

³⁸⁷ *Op. cit.*, pág. 106.

³⁸⁸ M. Foucault, *op. cit.*, pág. 576. (Trad., pág. 350.)

(ética), o sea: la capacidad técnica de actuar sobre las cosas, y la libertad recíproca de los individuos. Lo cual debe dar cuenta de lo siguiente: “cómo somos constituidos como sujetos de nuestro saber; cómo somos constituidos como sujetos que ejercen o sufren relaciones de poder; cómo somos constituidos como sujetos morales de nuestras acciones.”³⁸⁹ Esto permite concebir cierta *generalidad* que articula lo que sabemos y las formas de poder que se ejercen junto con las prácticas de la libertad y la experiencia que en ella tenemos de nosotros mismos, lo cual no constituyen sino *figuras históricas* determinadas por cierta forma de problematización que define objetos, reglas de acción y modos de relación con uno mismo. Lo cual se convierte en un campo privilegiado que nos permite pensar cómo hemos llegado a constituirnos de una u otra manera, a la vez que funciona como una vía “filosófica en el que la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible”³⁹⁰:

Dicha actitud filosófica se debe traducir en un trabajo de investigaciones diversas; tales investigaciones tienen su coherencia metodológica en el estudio a la par arqueológico y genealógico de prácticas consideradas simultáneamente como tipo tecnológico de racionalidad y juegos estratégicos de libertades; tienen, además, su coherencia teórica en la definición de las formas históricamente singulares en que han sido problematizadas las generalidades de nuestra relación con las cosas, con los demás y con nosotros mismos. Y tiene su coherencia práctica en el cuidado puesto en someter la reflexión histórico-crítica a la prueba de las prácticas concretas. No sé si hoy en día hace falta decir que el trabajo crítico todavía implica la fe en la Ilustración; pienso que sigue necesitando el trabajo sobre nuestros límites, es decir, una labor paciente que le dé forma a la impaciencia de la libertad.³⁹¹

Por cierto, ha sido el desarrollo del vínculo entre la noción de historia y los conceptos de pensamiento, razón y libertad lo que nos ha permitido constatar un campo de trabajo común entre Hegel y Foucault que muchas veces les pasa desapercibido a los

³⁸⁹ *Ibidem.*

³⁹⁰ *Op. cit.*, pág. 577. (Trad., pág.351.)

³⁹¹ *Op. cit.*, pp. 577-578. (Trad., pág. 352.)

intérpretes del uno o del otro. Lo que hemos intentado mostrar es que no sólo se da aquí una coincidencia temática, sino también una actualización de problemas ya presentes en los textos hegelianos. Pues lo que Foucault está haciendo es más bien volver a plantear una serie de problemáticas que en muchos casos se han considerado superadas y pertenecientes a una forma caduca de pensar la filosofía. Así que aquí no se trata ni de abandonar el recurso a la historia ni, al contrario, de consignar sin más a la historia el papel de la razón y la libertad. No se trata, pues, de oscilar entre el formalismo y el historicismo, sino de plantear el modo en que nuestro momento histórico nos permita abordar los vínculos existentes entre la verdad, la libertad y la historia.

A diferencia de la lectura antagónica con la que suele compararse los trabajos de ambos filósofos, aquí pareciera que Foucault radicaliza a Hegel al darle un nuevo impulso a una forma de concebir la práctica filosófica, a saber: pensar la filosofía *desde* la historia. Probablemente la gran diferencia entre Hegel y Foucault radique en que esta sistematicidad, homogeneidad y generalidad desde las que Foucault concibe la práctica filosófica descansa en la procedencia contingente de las que resultan los procesos de subjetivación y objetivación en la historia. Ahora bien, para llegar a comprender el sentido que otorga Foucault a la noción de contingencia, es necesario recurrir a los dos conceptos que articulan todo su proyecto filosófico: *la arqueología y la genealogía*.

2. ONTOLOGIA DE LA EXISTENCIA: LIBERTAD Y PARRESÍA EN LA HISTORIA

Antes de introducirnos en la problemática de la arqueología y la genealogía, cabe hacer algunas precisiones sobre la evolución de la noción de libertad en los escritos de Foucault. Aunque ya hemos explicitado algunas consideraciones de la noción de libertad en Foucault, hace falta decir que, a diferencia de la noción de poder, el concepto de libertad no ha sido desarrollado de forma exhaustiva por el filósofo, así que se vuelve imprescindible una reconstrucción teórica que permita comprender el acercamiento de Foucault al problema de la libertad, sobre todo si tenemos en cuenta la consideración de cierto determinismo histórico percibido por algunos de sus intérpretes. Por otra parte, esta reconstrucción nos ayudará a comprender mejor el sentido que le otorga al vínculo entre libertad e historia. Lo primero que podría preguntarse es en qué medida Foucault, pensador dedicado a un exhaustivo análisis de las dimensiones de las relaciones de poder en el contexto de las sociedades accidentales, se ha preocupado por la cuestión de la libertad. Son numerosos los comentaristas que parten de la afirmación de esta posibilidad, sobre todo aquellos que han estudiado la denominada etapa ética, entre los cuales podemos destacar las tempranas reflexiones de Thomas Abraham en su texto *Foucault y la ética*, las apreciaciones de Ángel Gabilondo en su introducción a la “La creación de modos de vida” (en *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica*), y la propuesta de un fundamento ético como arte de la existencia, iniciada por Wilhelm Schmidt y ampliada por Rodrigo Castro Orellana en su reciente libro *Foucault y el cuidado de la ética. Ética para un rostro de arena*. Sin embargo, estas interpretaciones se plantean el problema de la libertad desde una perspectiva ética, puesto que están interesados por resaltar la importancia de las posibilidades de libertad de los individuos al momento de darle una forma concreta a su existencia. En nuestro caso, nos interesa pensar más bien el vínculo entre el desplazamiento ético y las reflexiones sobre la política. Más aún, la inquietud por la libertad ya estaba presente en las investigaciones sobre la biopolítica, por lo que el desplazamiento hacia la ética puede comprenderse como el intento por pensar desde otra perspectiva el problema de las relaciones de poder

y enriquecer la dimensión política de los problemas. Esto es, una perspectiva que pueda incluir el problema de la libertad en el ámbito de las relaciones de poder.³⁹²

Un de las críticas que suele hacerse a los trabajos de Foucault, como hemos apreciado en la sección anterior, consiste en decir que sus análisis se vuelven deterministas, puesto que al estudiar cómo los sujetos viene a ser constituidos en objetos de saber (*Nacimiento de la clínica, Las palabras y las cosas*) o de poder (*Vigilar y castigar, Defender la sociedad, Historia de la sexualidad. Voluntad de Saber*), nada se dice sobre lo que el sujeto pueda hacer de sí, es decir, cómo pueda intervenir en el proceso mismo de su constitución subjetiva. O dicho de otra manera, pareciera que sólo nos presenta un sujeto pasivo, atravesado por prácticas coercitivas y constituidas por “técnicas de sujeción”. Esta crítica podría ser válida en todo caso para las reflexiones anteriores al año 1978, puesto que con posterioridad sus trabajos sufrirán un giro importante, mediante el cual se abrirá una dimensión de análisis que permitirá estudiar lo que los sujetos hacen consigo mismos. Sin embargo, esta última afirmación también debe ser matizada, puesto que con anterioridad a esta fecha hallamos una constante preocupación del filósofo por las prácticas de resistencias o “contra-conductas”, mediante las cuales los individuos hacen algo de sí para modificar un determinado conjunto de relaciones de fuerzas o relaciones de poder.³⁹³ De este modo, entonces, no sería demasiado fructífero afirmar que habría, en primer lugar, un período determinista, abocado al estudio de las diferentes técnicas de coacción que (el poder) pone en práctica y, en segundo lugar, otro aperturista, dedicado a la reflexión sobre la manera como se conduce la conducta de los hombres, puesto que las reflexiones sobre la resistencia, presentes en el primer período, pueden erigirse como un antecedente directo al

³⁹² A esta última interpretación apuntan autores como John Rajchman en *Michel Foucault. La liberté du savoir*, Marco Díaz Marsá en su texto, *Abertura de la Libertad y juego Ontológico. Problematización de la idea de una Ontología histórica en Michel Foucault* y Jacobo Muñoz y Pablo López, en *La impaciencia de la libertad Michel Foucault y lo político*.

³⁹³ La resistencia comprendida dentro del eje cuerpo-placeres opera como una constante en los escritos de Foucault. El primer registro que encontramos data de 1975, en una entrevista que lleva por nombre “Poder-cuerpo”, allí ya se hace presente la necesidad de pensar de qué manera han emergido movimientos que han resistido al poder normalizador, a la vez que manifiesta que es necesario estudiar de qué cuerpo tiene necesidad la sociedad actual. Consideramos que los cursos del *Collège de France* que se dictan del 1977 en adelante continúan esta línea interpretativa, pero en un doble sentido. Por un lado, en *Seguridad, territorio y población* y en *Nacimiento de la biopolítica* se analiza el fenómeno de la gubernamentalidad, en términos de un modo específico de racionalidad política en el que aparece una particular forma de vincularse el poder con el cuerpo. Por otro lado, en *La hermenéutica del sujeto*, junto con la publicación de los dos últimos volúmenes de *Historia de la sexualidad y Tecnologías del yo*, donde se estudia un modo de resistencia a esa racionalidad política.

problema de la libertad en sentido ético-político.³⁹⁴ En segundo lugar, el problema de la libertad cobra mayor fuerza gracias a la reformulación de su concepción de poder, es decir, cuando reemplaza el *discurso bélico*³⁹⁵ por el *discurso gubernamental*.³⁹⁶

³⁹⁴ Véase la nota del editor en: M. Foucault, *Sécurité, Territoire, population, op. cit.*, pág. 221. (Trad., pág. 225.): “En 1978, la noción de resistencia está en el centro de la concepción foucaultiana de la política. En efecto, en una serie de hojas manuscritas sobre la gubernamentalidad, insertas entre dos clases del curso, Foucault escribe: ‘El análisis de la gubernamentalidad [...] implica que ‘todo es político’ [...] La política no es nada más y nada menos que lo que nace con la resistencia a la gubernamentalidad, el primer levantamiento, el primer enfrentamiento’”. La idea de ‘contraconducta’, según expresión propuesta más adelante, representa en el pensamiento de Foucault una etapa esencial entre el análisis de las técnicas de sujeción y el elaborado a partir de 1980 sobre las prácticas de subjetivación.”

³⁹⁵ M. Foucault, *Il faut défendre la société, op. cit.*, pp. 250-252. (Trad., pág. 230-231.): “Este tipo de discurso se desarrolla por entero en la dimensión histórica. No se propone juzgar la historia, los gobiernos injustos, los abusos y las violencias según el principio ideal de una razón o una ley, sino despertar, al contrario, bajo la forma de las instituciones o las legislaciones, el pasado olvidado de las luchas reales, de las victorias o de las derrotas enmascaradas, la sangre seca de los códigos. Se asigna por campo de referencia el movimiento indefinido de la historia. Pero le es posible, al mismo tiempo. Apoyarse en formas míticas tradicionales (la edad perdida de los grandes antepasados, la inminencia de los nuevos tiempos y las revanchas milenarias, el advenimiento del nuevo reino que borrarán las antiguas derrotas): es un discurso que será capaz de contener tanto la nostalgia de las aristocracias agonizantes como el ardor de las revanchas populares. En suma, en oposición al discurso filosófico-jurídico que se ajusta al problema de la soberanía y la ley, este discurso que descifra la permanencia de la guerra en la sociedad es un discurso esencialmente histórico-político, un discurso en que la verdad funciona como arma para una victoria partidaria, un discurso sombríamente crítico y al mismo tiempo intensamente mítico”.

³⁹⁶ *Op. cit.*, pp. 135-136.: “(...) la idea de un gobierno como gobierno de la población agudiza aún más el problema de la fundación de la soberanía (...) De modo que es preciso comprender las cosas no como el reemplazo de una sociedad de soberanía por una sociedad de disciplina y luego de una sociedad de disciplina por una sociedad, digamos, de gobierno. De hecho estamos ante un triángulo: soberanía, disciplina y gestión gubernamental, una gestión cuyo blanco principal es la población y cuyos mecanismos esenciales son los dispositivos de seguridad. En todo caso, lo que quería mostrar era un lazo histórico profundo entre el movimiento que hace vacilar las constantes de la soberanía detrás del problema, ahora primordial, de las buenas elecciones de gobierno; el movimiento que pone de relieve a la población como un dato, un campo de intervención, el fin de las técnicas de gobierno; el movimiento [para terminar] que aísla la economía como un domino específico de realidad y la economía política a la vez como ciencia y como técnica de intervención del gobierno en ese campo de realidad. A mi entender es necesario señalar que estos tres movimientos: gobierno, población, economía política, constituyen a partir del siglo XVIII una serie sólida que, sin duda, ni siquiera hoy está disociada (...) En el fondo, si hubiese querido dar al curso propuesto este año un título más exacto, con seguridad no habría elegido “Seguridad, territorio, población”. Lo que querría hacer ahora, si tuviera verdadero interés en hacerlo, es algo que llamaría una historia de la “gubernamentalidad”. Con esta palabra “gubernamentalidad”, aludo a tres cosas. Entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. Segundo, por “gubernamentalidad” entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar ‘gobierno’ sobre todo los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, (y por otro), el desarrollo de toda una serie de saberes. Por último, creo que habría que entender la “gubernamentalidad” como el proceso o, mejor el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la edad media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se “gubernamentalizó” poco a poco (...) Lo importante para nuestra modernidad, es decir, para nuestra actualidad, no es entonces la estatización de la sociedad sino más bien lo que yo llamaría “gubernamentalización” del Estado (...) El Estado en su supervivencia y el Estado en sus límites sólo deben comprenderse sobre la base de las tácticas generales de la gubernamentalidad.” Aquí se constata un

Al llevar a cabo el desplazamiento hacia la ética, Foucault define sus investigaciones en tres campos de problemas, la constitución de los hombres en objeto de saber, en objetos de poder y en objetos para sí mismos. La dimensión de la ética, entonces, es la dimensión del *sí mismo*. Pero, a diferencia de muchas interpretaciones, este acercamiento al *sí mismo* no se traduce como un retorno al ámbito privado, sino que alude a las formas de subjetivación que han tenido lugar en la historia, prestando especial atención a aquel aspecto que atañe a la relación del sujeto consigo mismo y con los dispositivos de poder-saber. Por tanto, antes de etiquetar el discurso de Foucault dentro del determinismo histórico, hay que prestar atención a las posibilidades que va abriendo su último discurso y cómo éste hace pensable el problema de la libertad en la historia.

Sus investigaciones sobre la parresía en el mundo antiguo son claves para comprender de qué manera va introduciéndose el problema de la libertad en la historia, puesto que aquéllas pueden ser leídas como un intento de atender a ese aspecto de la conducta antes apenas mencionado en *Seguridad, territorio y población*, esto es, la manera en que nos conducimos a nosotros mismos. Si prestamos atención al modo en que se problematiza este concepto, hallamos una constante preocupación por el problema de la libertad en un doble sentido. Por un lado, como una inquietud acerca de la manera en que se ejercía la libertad en el ámbito público de la *pólis* griega y, por otro, como una indagación por el lugar de ésta dentro del vínculo ético que el sujeto ejerce consigo mismo. Cuando Foucault analizaba el surgimiento de la biopolítica, mostraba cómo el problema de decir la verdad era el resultado de una práctica de obediencia instaurada por el poder pastoral e introducido en el Estado moderno. Mediante esta práctica del decir verdadero el propio sujeto se reducía a un objeto sometido a un dispositivo de poder. Al tratar la cuestión de la *parresía*, por el contrario,

giro fundamental de Foucault, la incorporación de un dominio de análisis desatendido hasta el momento, esto es, las relaciones de poder vinculadas al problema del Estado; no obstante, en el próximo curso, *Nacimiento de la biopolítica*, la palabra ya no designará solamente las prácticas gubernamentales dentro de un régimen de Estado, sino que su uso se hará más amplio, a tal punto que por ella se comprenderá “la manera como se conduce la conducta de los demás”, sirviendo de marco de referencia para estudiar las “las técnicas y procedimientos destinados a dirigir la conducta de los hombres como gobierno de los niños, gobierno de las alma o las conciencia, gobierno de una casa, de un Estado o de sí mismo”. Por lo que se establece una distinción donde el término “gobierno”, además de referirse a las técnicas y procedimientos destinados a dirigir la conducta de los hombres, también alude al problema del gobierno de uno mismo. Véase M. Senellart, “Situación de los cursos”, en: M. Foucault, *Seguridad, territorio y población*, *op. cit.*, p. 448 y M. Foucault, “Résumé du cours *Du gouvernement des vivants*”, en: M. Foucault, *Dits et écrits*. Vol. IV, 195.

aventura una tesis distinta y estudia otras maneras del decir verdadero practicadas desde la antigüedad.³⁹⁷

Lo interesante del desplazamiento llevado a cabo por Foucault es que de este modo abre la posibilidad de pensar desde sus propias categorías filosóficas lo siguiente: ¿cómo introducir dentro del vínculo del sujeto con la verdad el problema de que estemos sujetos a un dispositivo, mas también el de la relación entre la historia y la libertad en el proceso de subjetivación? En *Voluntad de saber*, Foucault plantea el interrogante acerca de la manera en que tiene lugar la obligación de decir la verdad sobre nosotros mismos en torno a nuestra sexualidad. A su vez, desarrolla la hipótesis de que esta obligación del decir verdadero se vincula con un dispositivo de sujeción que incita a poner en discurso la verdad de lo que somos, determinando así el conocimiento de lo que se es. Y, por último, afirma que esta incitación al discurso tiene por finalidad llevar a cabo un proceso de normalización en las sociedades modernas.³⁹⁸

Ahora bien, en el *Le courage de la vérité* encontramos una preocupación similar aunque con un pequeño matiz, puesto que la finalidad de sus investigaciones consiste en estudiar cómo ha tenido lugar el problema de decir la verdad sobre nosotros mismos en general, es decir, más allá de la forma del sometimiento a ella. Profundiza la interrogación planteada años atrás, puesto que la cuestión de decir la verdad acerca de nosotros, en términos de una obligación de ponerla en discurso, responde a un modo concreto en que se da el vínculo entre la verdad y el sujeto. La práctica de la *parresía* en la antigüedad demuestra que ha habido otros modos de decir la verdad sobre sí mismo, alejado de un juego de obediencia e introspección pastoral.

Foucault encuentra dos grandes modos en que el sujeto se vincula con la verdad respecto de sí mismo; por un lado, el modelo antiguo, caracterizado por el problema de la *transformación* de sí y, por otro, el modelo cristiano donde el sujeto tiene la *obligación*, como condición de salvación, de buscar en sí mismo su verdad. Los primeros estudios los dedica al cristianismo, y allí descubre que el acento está puesto en una obligación de conocimiento de sí. Este conocimiento de sí está asociado a la figura de un otro que interviene en el proceso y con el cual se establece una relación de

³⁹⁷ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, op. cit., pág.5.

³⁹⁸ Cf. M. Foucault, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*. Vol. I, op. cit., pág. 25-49. (Trad., pp. 18-36.)

subordinación y dependencia. Un otro que actúa como la única posibilidad de acceso a la verdad de sí mismo, y un yo que sólo puede acceder a sí obedeciendo a otro. El problema, que había comenzado como una indagación ética, se muestra atravesado por determinada relación de poder. El aspecto perverso de dicho mecanismo de poder es que, a partir de la búsqueda de una verdad respecto de sí mismo, el sujeto construye una verdad impuesta por otro. Esta práctica de subjetivación funcionaba como el reverso de una voluntad de obediencia que posibilitaba un determinado ejercicio del poder. Un cuidado de sí regido por una práctica de renuncia, y una obligación de decir la propia verdad, que posibilitaron la emergencia de un poder pastoral como antesala del biopoder.

Cuando Foucault abandona este análisis y se interesa por la verdad de sí en la antigüedad, descubre que el sujeto se liga a una verdad mediante la *askésis*, es decir, por medio de un conjunto de técnicas y prácticas con las que busca transformar su modo de ser. Y en lo que se refiere a su investigación sobre la *parresía* se detiene a observar la relación entre decir la verdad y la práctica de la libertad. Pero esta inquietud no se refleja como problema epistemológico, sino como un estudio histórico de los modos de veridicción. La atención está puesta en el tipo de acto por el cual el sujeto al decir la verdad se manifiesta, se representa a sí mismo y a los demás como alguien que dice la verdad y se transforma. En contraposición al estudio de estructuras epistemológicas, este estudio se aboca a las formas de lo que Foucault denomina *alèthurgiques*, o sea los diferentes modos en que se produce la verdad: “Hace falta elaborar un estudio que, en vez de preguntar por las formas intrínsecas que darían validez a los discursos, dé cuenta de los diferentes modos de ser del lenguaje y de cómo el sujeto se ve afectado por sus diferentes usos.”³⁹⁹

El estudio de la *parresía* y del *parresiastés*, que tiene lugar en la cultura de sí, es una especie de prehistoria de las prácticas que se han organizado y desarrollado alrededor de algunas cuestiones célebres: el penitente y su confesor, el dirigido y el director de conciencia, la locura y

³⁹⁹ F. Gros, “Situation du cours”, en : M. Foucault. : *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, op. cit.*, pág. 315. : “Il faut entendre par là une étude qui ne pose pas aux discours vrais la question des formes intrinsèques qui les rend valides, mais celle des modes d’êtres qu’ils impliquent pour le sujet qui en faire usage.”

la psiquiatría, el paciente y el psicoanálisis. Esta es la prehistoria que, de algún modo, he intentado escribir.⁴⁰⁰

Las reflexiones sobre la *parresía* permiten problematizar cómo los sujetos dirigen sus conductas y de qué manera se reconocen como sujetos de acción. Pero la indagación no se detiene aquí, sino que intenta abrir un interrogante sobre nuestra actualidad. Mediante la genealogía del concepto de *parresía*, Foucault pone al descubierto una serie de prácticas vinculadas con un decir libre y franco. La *parresía* es el lugar donde se pretende articular el problema del ejercicio de la libertad y la verdad, puesto que se trata de pensar el hecho de que decir la verdad es al mismo tiempo un ejercicio de libertad.⁴⁰¹ La posibilidad de un decir libre descansa en poder decir lo que se piensa y para ello es necesario hacer uso del coraje de la verdad, puesto que detrás de esta posibilidad siempre hay un riesgo.⁴⁰² Por otra parte, esto no tiene nada que ver con una coincidencia entre el acto de hablar con franqueza y la necesidad de confesar una verdad por parte del sujeto.⁴⁰³

(...) en la espiritualidad cristiana el sujeto guiado debe estar presente dentro del discurso verdadero como objeto de su propio discurso de verdad. En el discurso de quien es guiado, el sujeto de la enunciación debe ser el referente del enunciado: ésa es la definición de la confesión. En la filosofía grecorromana, al contrario, quien debe estar presente en el

⁴⁰⁰ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, op. cit., pág. 9. : “L’étude de la *parrêsia* et du *parrêsiastês* dans la culture de soi au cours de l’Antiquité est évidemment une sorte de préhistoire de ces pratiques qui se sont organisées et développées par la suite autour de quelques copules célèbres: le pénitent et son confesseur, le dirigé et le directeur de conscience, le malade et le psychiatre, le patient et le psychanalyste. C’est bien cette préhistoire, en un sens, que j’ai essayé d’[écrire].”

⁴⁰¹ Cf., op. cit., pág. 64.

⁴⁰² Para tener una mejor comprensión de este punto es de suma importancia leer las diferencias que establece Foucault entre el enunciado performativo y la *parresía*. En ambos casos el decir efectúa la cosa dicha. No obstante, hay una serie de diferencias radicales:

1. En el primer caso se cumple una regla conocida por ambos interlocutores y el efecto también es conocido. Por el contrario, la irrupción del decir verdadero determina una situación abierta, o más bien abre la situación a un efecto que justamente no era conocido.

2. Mientras que en el primer caso el estatus del sujeto es muy importante, en el segundo no lo es.

3. La *parresía* es una manera de hablar o una manera de decir la verdad. Es una forma de unir libremente a sí mismo y a un acto de coraje. Es un modo del ejercicio de la libertad, es decir, una ética del decir verdadero. Es el coraje del decir verdadero y de quien, al arriesgar en ese acto, hace un pacto consigo mismo. Cf., op. cit., pp. 60-64.

⁴⁰³ M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., pág. 391. (Trad., pág. 389.)

discurso verdadero es quien dirige. Y debe estar presente, no con la forma de la referencia del enunciado (no tiene que hablar de sí mismo); no está presente como el que dice ‘esto es lo que soy’; está presente en una coincidencia entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de sus propios actos. ‘Tú ves en mí esta verdad que yo te digo’.⁴⁰⁴

Así pues, lo que Foucault plantea es la necesidad de meditar en la frase planteada por Séneca en el libro IX, carta 75, de *Cartas a Lucilo*, decir lo que pensamos y pensar lo que decimos, reflejado en la conducta como un compromiso que está en el fondo del individuo. El ejercicio de la *parresía*, por tanto, no consiste ni en decir todo de uno mismo ni en decir lo que se hace o se deja de hacer, sino *en hacer lo que se dice, decir lo que se piensa y pensar lo que se hace*. De esta manera, la exigencia no pasa por el lado de una coincidencia del sujeto consigo mismo, esto es, la *parresía* no exige la identidad acabada de lo que él es en el interior de su propia alma, sino una coherencia en la acción, entre el acto de pensar, decir y hacer. La *parresía* se configura como una acción cuya *askésis* no forma parte de una práctica de obediencia a la ley. Ahora bien, tras esta explicitación del concepto de *parresía* se advierte que, de este modo, Foucault difumina la separación entre el ámbito de la ética y el de la política. El problema ético del cuidado de sí está atravesado por unas relaciones de poder, a la vez que éste depende de su inserción en la ética para que pueda tener efecto. La *parresía*, en tanto que problematización ética, ayuda a pensar un vínculo entre ética y política, dado que la ética irrumpe como una diferencia en el campo de la política.

Si bien al final de *La hermenéutica del sujeto* Foucault trabaja la noción de la *parresía* en relación con el problema del gobierno de nuestra alma, al año siguiente, en *Le gouvernement de soi et des autres*, esta noción emerge como problema político en las democracias griegas. Habrá que esperar hasta el curso siguiente, *Le courage de la vérité*, para ver retomado lo que apenas había sido esbozado en el curso de 1983, esto es, la *parresía* como problema ético. Sin embargo, entre el curso de 1982 y el de 1984 habría una diferencia sustancial. Mientras en el primer curso mencionado el problema de la *parresía* es trabajado -mediante el texto de Alcibíades- a partir del problema de nuestra propia alma, en el último curso el problema de la *parresía* ya no atañe al interior de nuestra alma, sino que el problema de la verdad emerge en la traza

⁴⁰⁴ *Ibidem*.

visible de la existencia, nuestro *bíos*. Al reemplazar el texto de Alcibíades por el análisis del *Laques* de Platón y las prácticas cónicas de la antigüedad, Foucault comienza a pensar que la práctica de sí se hace extensiva a su relación con los otros, en tanto es la existencia en su conjunto la que es susceptible de un cuidado. Al tratarse el problema del decir la verdad en el campo mismo de las acciones, donde configuramos nuestra propia existencia, la práctica de la *parresía* funciona como una bisagra entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros. Hallamos así una doble interrogación. Por un lado, cómo la inquietud del sí mismo puede conducirnos a problematizar nuestra relación con los otros. Y, por otro, cómo un cuestionamiento de la relación con los otros nos conduce a interrogar el modo en que nos relacionamos con nosotros mismos. Esta inquietud, que aparece en los últimos cursos del *Collège de France*, puede ser entendida como el intento de elaborar herramientas conceptuales que posibiliten la desarticulación de la relación de obediencia mediante una verdad de sí dada como modo de sujeción, a la vez que propicia una problematización del vínculo del sujeto con la verdad.

... él (Foucault) va a señalar, y esa será toda la apuesta del curso de 1984, que el cuidado de sí que había sido simplemente comprendido en 1982 como una estructuración del sujeto, específica e irreductible al modelo cristiano o transcendental (ni el sujeto de la confesión ni el ego (yo) transcendental), es también un cuidado del decir verdadero, el cual requiere del coraje y sobre todo de un cuidado del mundo y de los otros, exigiendo la adopción de una verdad viva como crítica permanente del mundo.⁴⁰⁵

⁴⁰⁵ F. Gros, "Situation du cours" *Le courage de la vérité, op. cit.*, pág. 320. : "il restera à montrer, et ce sera tout l'enjeu du cours de 1984, que ce souci de soi qui avait été simplement compris en 1982 comme une structuration du sujet, spécifique et irréductible au modèle chrétien ou transcendental (ni le sujet de la confession, ni l'ego transcendental), est aussi un souci du dire-vrai, lequel demande du courage et surtout un souci du monde et des autres, exigeant l'adoption d'une « vraie vie » comme critique permanente du monde."

2.1 ARQUEOLOGÍA DE LA INMANENCIA Y GENEALOGÍA DE LA TRASCENDENCIA

La relación que establece Foucault entre contingencia e historia viene dada por los dos conceptos que definen su proceder filosófico: la arqueología y la genealogía, y cuya conjunción acaba por plasmarse en una ontología de nosotros mismos. Cada uno de estos términos tiene su respectiva tradición dentro del discurso filosófico, por lo que es preciso comprender el uso original que otorga Foucault a ambos.⁴⁰⁶ Su preocupación viene dada por hacer pensable lo impensado de nuestra propia historia, es decir, cómo aquello que deviene a la existencia es posibilitado por algo de lo que no sabemos y que, sin embargo, constituye nuestro modo de pensar, percibir y actuar. Ahora bien, esta cuestión, que a primera vista parece versar sobre un origen supra-histórico que explicara las condiciones de posibilidad de la historia, no intenta escapar de los límites de nuestra experiencia. Se trata de pensar las condiciones de posibilidad de un dominio histórico desde la historia misma, tal y como se ha venido trabajando a lo largo de todo este capítulo. Ahora, en esta sección, cabe precisar que serán la arqueología y la genealogía los instrumentos con los que Foucault radicalizará el papel de la historia en la filosofía, en el momento de tratar el problema del origen.

Lo primero que cabe señalar es que estos términos no aparecen de forma simultánea en su proyecto filosófico, sino que cada uno de ellos responde a un determinado momento de la evolución de su pensamiento. El primer concepto que empleará es el de arqueología, el cual aparece por primera vez a mediados de los años 60, en el prefacio de *Las palabras y las cosas*.⁴⁰⁷ Aquí nos dice Foucault que se propone un tipo de estudio que se esfuerza por reencontrar aquello a partir de lo cual ha sido posible un determinado saber, es decir, las condiciones de posibilidad que han determinado: “Los códigos fundamentales de una cultura –los que rigen su lenguaje, sus

⁴⁰⁶ Por citar algunos ejemplos, el término “arqueología” fue introducido por Kant en la *Crítica del Juicio*, al hablar de una arqueología de la naturaleza capaz de hacer surgir, a partir de los mecanismos conocidos o supuestos de la naturaleza, la explicación del parentesco natural y universal de los seres vivos que indica un cierto “esquema común”, una analogía de formas y que revelaría el carácter teleológico de la naturaleza: “eine Vorstellung des ehemaligen alten Zustandes der Erde“ (I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft* § 82 Akademie Textausgabe, Berlin, de Gruyter, 1968; V, 428, n.; cf también § 80. (Trad. esp.: Juan José García Norro, Madrid, Tecnos, 2007.) Kant menciona igualmente el término en los *Fortschritte der Metaphysik*, en *Gesammelte Schriften*; Berlín, Walter de Gruyter, 1942, XX, 341 (Trad. esp.: F. Duque, Madrid, Tecnos, 1987.)

⁴⁰⁷ Cf. M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, op. cit., pp. 7-16. (Trad., pp.1-10.)

esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas- fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá.”⁴⁰⁸ Es decir, pensar una historia que permite dar cuenta de las condiciones de posibilidad de un saber determinado. “Más que una historia en sentido tradicional de la palabra se trata de una arqueología”.⁴⁰⁹ La arqueología es una historia de las condiciones históricas de posibilidad del saber. Sin embargo, el texto en el que desarrolla de manera sistemática la noción de arqueología es en *Arqueología del saber*⁴¹⁰, publicado en 1969. Aquí Foucault hace extensivo el método al estudio de la formación de los discursos en general y no simplemente a los discursos del saber, tal y como lo había caracterizado en *Las palabras y las cosas*.

Este término no incita a la búsqueda de ningún comienzo; no emparenta el análisis con ninguna excavación o sondeo geológico. Designa el tema general de una descripción que interroga lo ya dicho al nivel de su existencia: de la función enunciativa que se ejerce en él, de la formación discursiva a que pertenece (...) La arqueología describe los discursos como prácticas especificadas.⁴¹¹

La noción de genealogía, por el contrario, será utilizada unos años después y aparece por primera vez en un artículo dedicado a su maestro Hippolyte en 1971, el cual lleva por nombre *Nietzsche, la genealogía, la historia* y allí Foucault alude a dos términos con los que Nietzsche define el procedimiento genealógico: *Ursprung* (origen) y *Herkunft* (proveniencia).

Si bien en algunos pasajes estos términos son intercambiables, en otros aparecen en clara oposición. El interés de Foucault se centrará en los casos en que ambas expresiones se oponen, dado que allí se juegan dos maneras contrapuestas de pensar el procedimiento genealógico. Cuando la genealogía es considerada mediante el término *Ursprung*, la actitud del genealogista se aproxima a la del metafísico, puesto que procura encontrar un origen meta-histórico que permita explicar el desarrollo de la historia. En cambio, cuando la genealogía es considerada según la expresión *Herkunft*,

⁴⁰⁸ *Op. cit.*, pág. 11. (Trad., pág.5.)

⁴⁰⁹ *Op. cit.*, pág. 13. (Trad., pág.7.)

⁴¹⁰ Cf. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 177-183. (Trad. esp. *Arqueología del Saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1979, pp. 227-235.)

⁴¹¹ *Op. cit.*, pág. 173. (Trad., pág. 223.)

la actitud del genealogista se aproxima más a la del historiador. Esta expresión está relacionada con *Entstehung* (surgimiento); y ambas permiten pensar el problema de la procedencia. Desde esta perspectiva, no se está en la búsqueda de un principio supra-histórico, sino de la procedencia contingente e histórica de las cosas: “el genealogista necesita de la historia para conjurar la quimera del origen un poco como el buen filósofo tiene necesidad del médico para conjurar la sombra del alma.”⁴¹² Parafraseando a Nietzsche, Foucault señala que, cuando se ha estudiado la historia, uno se siente: “feliz, por oposición a los metafísicos, de abrigar en sí no un alma inmortal, sino muchas almas mortales”.⁴¹³

A Foucault le interesa esta última forma de comprender la genealogía, puesto que lejos de anular la historia la radicaliza en la forma de una *wirkliche Historie*. En términos estrictos, el procedimiento genealógico (entendido en este segundo sentido) no coincide ni con la función del historiador, ni con el rol del filósofo. En un caso porque “del mismo modo que el demagogo debe invocar la verdad, la ley de las esencias y la necesidad eterna, el historiador debe invocar la objetividad, la exactitud de los hechos, el pasado inamovible”.⁴¹⁴ En el otro porque la “historia tiene algo mejor que hacer que ser la sirvienta de la filosofía y que contar el nacimiento necesario de la verdad y del valor”.⁴¹⁵ Por el contrario, el sentido histórico planteado por el genealogista “da al saber la posibilidad de hacer, en el mismo movimiento de su conocimiento, su genealogía. La *wirkliche Historie* efectúa, en vertical al lugar en que está, la genealogía de la historia.”⁴¹⁶

Y así, mientras que la búsqueda del origen sería la búsqueda de la esencia exacta de las cosas en su identidad inmóvil, con lo que la historia se convertiría de este modo en metafísica, el genealogista, en cambio, conduce la historia en la dirección opuesta, puesto que ve la esencia de las cosas como máscaras: detrás de cada cosa hay otra u otras cosas. El genealogista abandona, por decirlo de alguna manera, toda reelaboración

⁴¹² M. Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, *op. cit.*, pág. 140. (Trad., pág. 23)

⁴¹³ *Op. cit.*, pág. 154. (Trad., pág. 66.)

⁴¹⁴ *Op. cit.*, pág. 151. (Trad., pág. 57-58.)

⁴¹⁵ *Op., cit.*, pág. 149. (Trad., pág. 53.) “La historia tiene algo más que hacer que ser sirvienta de la filosofía y narrar el nacimiento necesario de la verdad y del valor; la historia ha de ser el conocimiento diferencial de las energías y de las debilidades, de las cumbres y de los hundimientos, de los venenos y de los contravenenos. La historia ha de ser la ciencia de los remedios.”

⁴¹⁶ *Op., cit.*, pág. 150. (Trad., pp. 54-55.)

filosófica del mito del pecado original. No cree que en el principio, en el origen, las cosas se encontraban en su perfección (así habrían salido de las manos del creador) y que la historia comienza con la caída. Según Foucault, el genealogista no busca el origen, sino que busca la proveniencia accidentales de las identidades, a partir de los errores y contingencias desde las que se ha forjado una identidad (en el caso de Foucault, principalmente la del sujeto). La genealogía, continúa el filósofo, es “la articulación del cuerpo y la historia” y la verdad aparece, entonces, “como la *afirmación de un modo de vida*”. En términos nietzscheanos, la cuestión de la proveniencia es la cuestión de la calidad de un instinto, de una fuerza; la emergencia es la cuestión de la lucha. “La humanidad no progresa lentamente de combate en combate hasta la reciprocidad universal, en la que las reglas sustituirán para siempre a la guerra; ella instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas, y va así de dominación en dominación”.⁴¹⁷ Mediante estas reflexiones Foucault trata de dar cuenta sobre el sentido de la historia una vez que hemos comprendido que no se trata de una reconciliación de la humanidad consigo misma. Lleva a cabo una genealogía de la historia donde el sentido histórico se encuentre liberado del recurso a la metahistoria: “entonces el sentido histórico se liberará de la historia supra-histórica.”⁴¹⁸ Se trata de llevar a cabo otro uso de la historia desde la cual el estudio de la procedencia contingente de aquello que nos constituye permita, por un lado, pensar lo impensado de nuestra propia historia, es decir, aquello que de forma silenciosa nos constituye como nuestra verdad más próxima y, por otro, abrir una vía para pensarnos y constituirnos de otra manera⁴¹⁹. De este modo, estamos en condiciones de precisar mejor lo expresado en el inicio de esta sección, dado que ahora podemos afirmar que Foucault rechaza el problema del origen (*Ursprung*) en sentido meta-histórico a favor de un estudio de la procedencia contingente que ha dado lugar a eso que somos. Lo importante a señalar aquí es que la originalidad de Foucault descansa no tanto en el uso de cada método, sino en la combinación de ambos, lo cual dará como resultado la concepción de la historia en términos de un conjunto de *a priori* históricos.

⁴¹⁷ *Op., cit.*, pág. 145. (Trad., pág. 40.)

⁴¹⁸ *Op., cit.*, pp. 146-147. (Trad., pág. 62.)

⁴¹⁹ Inquietud que mantiene Foucault a lo largo de su proyecto filosófico.

2.2 DE LOS *ETHÉ* DE LA HISTORIA A LA HISTORIA COMO *ÉTHOS*

La expresión *a priori histórico* empleada por Foucault genera la misma perplejidad que observábamos cuando Hegel postulaba la necesidad de una historia en sentido filosófico. Probablemente lo que Foucault viene a señalar con este oxímoron es que todo aquello que se presenta como una evidencia incuestionable tiene una historia, a la vez que toda historia puede ser explicada a partir de sus condiciones de posibilidad. Dicho de otra manera, el *a priori* tiene una historia y la historia tiene su *a priori*. Aquí “*a priori*” viene entendido como aquellas condiciones de posibilidad que configuran un determinado dominio de lo real, esto es, las técnicas y procedimientos a partir de las cuales nos hemos configurado a nosotros mismos de una determinada manera. Pero estas condiciones de posibilidad no se limitan a delinear el horizonte de comprensión de lo necesario, sino que están insertas en nuestra propia historia a la vez que la orientan, de modo que la explicitación de su procedencia contingente las hace susceptibles de transformarse y devenir otra cosa. Pero, ¿cómo puede un *a priori* darse y existir históricamente? ¿Y de qué modo es posible acceder a él?

El *a priori* histórico, en efecto, no viene referido a las condiciones de validez universal de los juicios, ni busca establecer qué sea lo que vuelve legítima una aserción, sino que en él se muestran las condiciones históricas del establecimiento de los enunciados, sus condiciones de emergencia, la ley de su coexistencia con otros, su forma específica de ser; en una palabra, los principios según los cuales los enunciados se sustituyen, se transforman y desaparecen: “un *a priori*, no de verdades que nunca podrían ser dichas ni realmente dadas en la experiencias, sino de una historia ya dada, porque es la historia de la cosas efectivamente dichas”⁴²⁰. Se trata, en definitiva, de la regularidad que hace históricamente posible los enunciados. El *a priori* formal y el histórico no son ni del mismo nivel ni de la misma naturaleza. Por cierto, aunque pocas veces haya sido ello puesto de relieve, Foucault utiliza también la expresión de *a priori concreto*. En *La Historia de la locura en la época clásica*, por ejemplo, la identificación del *socius* con el sujeto de derecho constituye el *a priori* concreto de la psicopatología con pretensión científica. En un texto temprano, “La Recherche scientifique et la

⁴²⁰ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., pág. 167. (Trad., pág. 215.)

psychologie”⁴²¹ nos encontramos con la expresión “*a priori* conceptual e histórico”.⁴²² Ahora bien, el sentido de estas dos expresiones no corresponde al que atribuye al *a priori* histórico en *La arqueología del saber*.

Se entiende por lo común que en distintas ocasiones, y tal y como dejamos planteado en la introducción de esta tesis, habría empleado Foucault la arqueología para tratar el problema de las condiciones de posibilidad de los saberes (de las ciencias humanas, particularmente), y la genealogía en cambio para estudiar las relaciones de poder (del poder que endereza los cuerpos: la disciplina; del poder que gobierna las poblaciones: la biopolítica). Sin embargo, esto es una simplificación de la evolución filosófica de Foucault. Si bien es cierto que cada rubro responde en general a un momento determinado de su desarrollo filosófico, no lo es menos que en su último período lee retrospectivamente la evolución de su propio recorrido filosófico y plantea un modo de investigación en el que arqueología y genealogía funcionan como las dos caras de un mismo procedimiento filosófico, ya sea para estudiar las relaciones que establecemos con aquello que se constituye como objeto de conocimiento (saber), las relaciones que establecemos con los demás (poder), o las relaciones que establecemos con nosotros mismos (ética).

En *Qué es la Ilustración*, Foucault explica cómo debe entenderse la combinación entre arqueología y genealogía, dado que al establecerse una investigación histórica que no se centra en la búsqueda de estructuras formales que tengan un valor universal, se plantea una investigación de los acontecimientos que nos condujeron a constituirnos y reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos y decimos. En este sentido, esta crítica “no es trascendental y no tiene como fin hacer posible una metafísica: es genealógica en su finalidad y arqueológica en su método”.⁴²³ La práctica arqueológica no está enderezada a la búsqueda de lo trascendental, si por tal entendemos las estructuras generales de todo conocimiento o de toda acción posible; sino que, como en el caso de otros tantos acontecimientos históricos, tratará de los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos. Y esa crítica es genealógica porque “no deducirá

⁴²¹ Véase É. Morère (ed.), “Des chercheurs français s’interrogent. Orientation et organisation du travail scientifique en France, Toulouse”, Privat, Colección *Nouvelle Recherche*, 13 (1957), pp.173-201; reeditado en *Dits et écrits. Vol. I, op. cit.*, 137-168.

⁴²² Citado por E. Castro, *op. cit.*, pág. 6.

⁴²³ M. Foucault, “Qu’est-ce que le lumières? (1984)”, *op. cit.*, pág. 574. (Trad. [Modif.], pág. 348.)

de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer; sino que extraerá de la contingencia que nos hizo ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos.”⁴²⁴

⁴²⁴ *Ibidem.*

3. ¿FIN DE LA HISTORIA Y EL RETORNO DE LA ANIMALIDAD?

A lo largo de este capítulo hemos mostrado la importancia que tiene la historia en el desarrollo del pensamiento de Hegel y Foucault. Asimismo, tratamos de defender la idea de que uno de los legados más importantes de ambos filósofos es la elaboración de un vínculo interno entre filosofía e historia como requisito para una ontología del presente. No obstante, la afirmación que acabamos de ofrecer entra en contradicción con una serie de interpretaciones muy arraigadas sobre el pensamiento de ambos filósofos.

Al respecto, suele afirmarse que la filosofía de Hegel habría alentado, con el discurso del fin de la historia, el actual pensamiento postmoderno –tanto en su corriente conservadora como crítica-⁴²⁵ en el que se asentarían las reflexiones biopolíticas desarrolladas por Foucault. Ahora bien, si esto es así, es decir, si Hegel hubiera anunciado el fin de la historia y Foucault corroborado esta sentencia mediante sus investigaciones biopolíticas, sería estéril seguir defendiendo la propuesta de una ontología del presente que reivindica la vinculación de filosofía e historia. Y es que, como esperamos demostrar, ni Hegel anuncia el fin de la historia ni Foucault se basa en ella para proseguir desde allí sus investigaciones. Será objetivo de esta sección, entonces, mostrar el alcance, sentido y limitaciones de las interpretaciones sobre el discurso del fin de la historia y su relación con Hegel y Foucault.

A tal propósito, procederemos a poner en entredicho la supuesta incuestionabilidad de la tesis del fin de la historia, y especialmente por lo que hace a las derivaciones de la concepción de Kojève: el retorno a una cierta animalidad. Para ello, comenzaremos por señalar las dificultades de ambas afirmaciones. En primer lugar, mostraremos que es Kojève y no Hegel quien, rebasando con creces las concepciones del pensador suabo, pone en escena el discurso del fin de la historia. Así, desarrollaremos los presupuestos a partir de los cuales Kojève piensa este final, esto es, la instauración de un Estado universal y homogéneo y la desaparición del hombre histórico. Por otra parte, veremos en qué medida las interpretaciones que consideran las investigaciones biopolíticas de Foucault como características de un discurso del fin de la historia y del retorno de la animalidad como forma de vida contemporánea, descansan, por un lado, en una excesiva equiparación de los trabajos de Foucault y de

⁴²⁵ Véase S. Rosen, *Hermeneutics as Politics*, Oxford, Oxford University Press, 1987; también véase B. Drury, *Alexandre Kojève. The Roots of postmodern Politics*, Londres, McMillan, 1994.

Kojève⁴²⁶ y, por otro, en el curso poshistórico que ha creído ver Agamben en sus estudios sobre la biopolítica. En lo que se refiere a la primera cuestión, si bien Kojève y Foucault se inscriben en tradiciones distintas y parten de premisas diferentes, con destinos políticos divergentes, se presume que *comparten* un cierto diagnóstico de la actualidad. Tal sería la “ambigüedad” de la relación Foucault-Kojève: coincidencia en el diagnóstico, divergencia en los supuestos y en las propuestas. Como sugiere Manuel Mauer⁴²⁷, estos estudios comparativos entre ambos filósofos se pueden dividir en dos momentos. Una primera etapa marcada por la confrontación de ambos autores en torno al filosofema de la muerte del Hombre. En ese sentido se orientan, por ejemplo, ciertas indicaciones de Vincent Descombes en *Lo mismo y lo otro, 45 años de filosofía francesa*, publicado en 1979.⁴²⁸ Una década más tarde, Michael Roth ensaya un acercamiento similar en *Knowing and history*.⁴²⁹ Pero es sobre todo Shadia Drury quien, en su *Alexandre Kojève. The roots of postmodern politics*,⁴³⁰ publicado en 1994,

⁴²⁶ Cabe señalar que el término francés *posthistoire* se empleó en Alemania por primera vez en los años cincuenta por Arnold Gehlen en su: “Posthistoire”, en: A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter und andere soziologische und kulturanalysen Schriften*, en: K-S. Rehberg (ed.), *Gesamtausgabe. Bd. VI*, Frankfurt/M., Vittorio Klostermann, 2004, pp.352-364, quien a su vez lo había tomado del estadista y economista francés del siglo XIX Antoine-Augustin Cournot; luego, ha sido retomado por autores como Daniel Bell en: *El fin de las ideologías*, Madrid, Tecnos, 1964, y Lutz Niethammer en: *Posthistoire: Ist die Geschichte zu Ende?*, Hamburgo, Rowohlt, 1989), y actualizado por pensadores como Peter Sloterdijk en sus libros: *El mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, Madrid, Siruela, 2007 y *Esfemas III: Espumas. Esferología Plural*, Madrid; Siruela; 2006. Señalemos en fin que el tema ha sido reconsiderado desde perspectivas muy distintas por estudiosos como Félix Duque en: *Postmodernidad y Apocalipsis*, Buenos Aires, Jorge Baudino, 1999 y *Filosofía para el fin de los tiempos*, Madrid, Akal 2000, Perry Anderson en: *Los fines de la historia*, Barcelona, Anagrama, 1996, y Giorgio Agamben en su breve ensayo filosófico: *Lo abierto*, Valencia, Pre-Textos, 2005. En estos últimos dos autores, la cuestión de la posthistoria se entrecruza con el discurso del fin de la historia, por lo que los términos “posthistoria” y “Fin de la Historia” se vuelven intercambiables, lo cual puede suscitar ciertas confusiones dentro del hilo argumental de los problemas que se intentan plantear aquí. En la medida de lo posible, trataremos de conservar la distinción entre ambos términos; no obstante, habrá casos en los que, al seguir el razonamiento de algunos de estos intérpretes, nos veremos obligados a dejar de lado esta diferenciación. Por otra parte, y a pesar de la relevancia de los textos mencionados, nos alejaríamos demasiado del objetivo de nuestra tesis si desarrolláramos las problemáticas allí planteadas, por lo que, a pesar de tratar esas investigaciones de cuestiones cruciales para el ámbito de la filosofía contemporánea, solamente nos centraremos en aquellos aspectos que nos ayuden a esclarecer los problemas con los que vamos a trabajar en las secciones que restan del presente capítulo; y, en todo caso, ampliaremos o precisaremos los temas relevantes en notas a pie de página.

⁴²⁷ Cf. M. Mauer, *Foucault y Kojève: Post-historia e hiper-historicidad*. Revista latinoamericana de filosofía 36/2 (Buenos Aires, 2010) 265-284.

⁴²⁸ Cf. V. Descombes, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 147-173.

⁴²⁹ Cf. M. Roth, *Knowing and History, appropriations of Hegel in Twentieth- Century France*, Ithaca, Cornell University Press, 1988, pág. 145.

⁴³⁰ Cf. S. Drury, *Alexandre Kojève. The Roots of Postmodern Politics*, Nueva York, St. Martin's Press, 1994, pág. 139.

desarrolla esta hipótesis de manera más sistemática, al sostener que la sociedad disciplinaria de Foucault es una versión de la sociedad del fin de la historia tematizada por Kojève. Un segundo momento vendría dado por la deriva posthistórica que asume Agamben al momento de reconsiderar la biologización de la política moderna investigada por Foucault, dado el entrecruzamiento que hace entre este punto y la cuestión del animal apuntada por Kojève.⁴³¹

Una vez llevado a cabo este examen, mostraremos la distancia que existe entre los trabajos de Foucault y los presupuestos elaborados por Kojève. Por último, veremos en qué medida la lectura biopolítica del retorno a la animalidad que está presente en Agamben depende más de su fidelidad a las tesis de Kojève que a las reflexiones de Foucault. Se trabajarán, por tanto, las dos vertientes interpretativas que se derivan de la tesis de Kojève, con objeto de clarificar cuál es la posición de Agamben y la necesidad de abandonar sus presupuestos. Aunque, ciertamente, la *Fenomenología del espíritu* podría llevarnos a pensar en la posibilidad del fin de la historia, los textos posteriores de Hegel difícilmente podrían sostener esta tesis, tal y como han demostrado algunos intérpretes de Hegel.⁴³² Pero lo que nos preocupa, lo que queremos examinar aquí, son las razones de que haya cobrado tanta importancia el discurso del fin de la historia en los estudios sobre la biopolítica. En última instancia, el interrogante de fondo es por qué ha cobrado tanta fuerza esta premisa cuando el mismo Hegel, de quien se toma esta tesis, nos da los instrumentos para derribarla.

⁴³¹ G. Agamben, *Lo Abierto. El hombre y el animal*, Valencia, Pre-Textos, 2005.

⁴³² Cf. F. Duque, *op. cit.*, pp. 861-865.

3.1 EL FIN DE LA HISTORIA COMO FORMA DE VIDA: ESNOBISMO VERSUS AMERICAN WAY OF LIFE

Inmediatamente después de la guerra, Raymond Queneau expresó su deseo de publicar en Gallimard las notas del seminario de Kojève sobre la *Fenomenología del espíritu*. Kojève acepta la idea, y el libro se publica en 1947. Se intentó conservar la fuerza y el estilo del seminario, por lo que Kojève sólo añadió (en dos ediciones sucesivas) cinco notas escritas en 1938-39, 1946, 1948, 1958 y 1959.⁴³³ En estos cursos, Kojève está especialmente interesado en estudiar cómo la *Fenomenología del espíritu* puede proporcionar herramientas para repensar la historia universal, pues considera que “el hegelianismo ofrece algo más que un interés puramente literario. Ya que, efectivamente, el porvenir del mundo, y por tanto el sentido del presente y la significación del pasado dependen, en último análisis, de la manera como se interpreten hoy los escritos hegelianos”.⁴³⁴ Aunque Kojève afirmara que pretendía descubrir el fondo del pensamiento hegeliano, lo cierto es que a través de la máscara de Hegel expuso su propio pensamiento.⁴³⁵ Es decir, a través de un comentario singular sobre la obra de Hegel, surgen unas ideas propias que Kojève introduce entre líneas. La teoría del deseo, el problema del fin de la historia, la aparición del hombre posthistórico y la emergencia de un Estado homogéneo y universal forman parte de esa actitud de Kojève, quien tomó una posición decidida con respecto a Hegel: la de interpretarlo a partir de la actualidad de los años treinta y cuarenta del pasado siglo, propiciando más una lectura actualizada que una exégesis científica.⁴³⁶ Con todo, aunque lo suyo no sea un estudio

⁴³³ Cf. A. Kojève, *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, op. cit., pp. 217-220.

⁴³⁴ A. Kojève, Hegel, *Marx et le christianisme*. Critique, 3-4 (1946) 339-366.

⁴³⁵ A. Kojève, *Kandisky*, Madrid, Abada, 2007, pág. 95.: “«Es necesario ocuparse del sistema mismo, pues ello me ayudará a cristalizar en forma definitiva los principios fundamentales de mi filosofía». En los escritos de madurez del filósofo (cuando escribe esas páginas no tiene más que dieciocho años) volveremos a encontrar esa ambición teórica que, presente ya en los apuntes del Diario, maracá por entero el curso intelectual de Kojève: la idea de crear un sistema filosófico. O mejor, a partir de los años treinta, la idea de una «actualización» de ese sistema que él sigue encontrando válido para entender la realidad: el sistema hegeliano. Y en ello va a trabajar, dando vida a una obra compleja y monumental que ha quedado incompleta y, en gran medida, inédita. Las ambiciones de la obra surgen ya desde el título: *Système du savoir hégélien*, entendido como una «*mise à jour du Système du Savoir hégélien*», como reza el subtítulo. Algo repetido por el propio Kojève al escribir que el *Système du Savoir* es «una exposición completa (‘enciclopédica’) de la sabiduría hegeliana.» La obra de Kojève ha quedado incompleta y se han publicado algunas partes de la misma en: *Essai d’une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, París, Gallimard, 1968 (vol. I, II y III) y *Le concept, le Temps et le Discours*, París, Gallimard, 1990)

⁴³⁶ Cabe añadir la otra inquietud de Kojève, esto es, el concepto de “in-existente” del que parte para pensar los vínculos entre el arte y la vida durante sus años de juventud y a partir de las pinturas de su tío Wassily Kandisky. En su etapa de madurez este concepto será retomado a la luz del sistema hegeliano.

filológico sobre Hegel, tampoco hay que dejar de lado la posibilidad de que este pensamiento de Kojève conecte con las profundidades del pensamiento hegeliano. Y este aspecto de su discurso ha determinado el horizonte con (o contra el cual) determinada tradición de la filosofía trata de concebir nuestro presente.

Uno de los aspectos más originales de las lecturas de Kojève sobre la *Fenomenología del espíritu* es la cuestión del deseo antropógeno.⁴³⁷ Según Kojève la

“El pensamiento científico, al dar sentido al pensamiento, crea el pensamiento real en cuanto fin en sí mismo. El arte trata de expresar lo in-existente mediante el pensamiento real. Ésta es la vía de la fotografía del arte. Y si, en el caso de la primera vía del arte, lo in-existente es el resultado de pensar lo real, en la segunda vía es entonces lo real lo que resulta de la forma expresiva de la idea de lo in-existente en el arte; en el segundo, del arte de lo in-existente”. A. Koževnikov, Diario de un filósofo, cit IIIa: Sobre lo in-existente en el arte y sobre el arte de lo in-existente (Roma, 12 de agosto de 1920), citado por M. Filoni, “Estética de lo *in-existente*” en: A. Kojève, *Kandisky, op. cit.*, pp. 88-89.

⁴³⁷ En alemán hay dos términos que han sido traducidos al francés por *Désir*: uno es el término *Begierde* - que es el término que usa Hegel- y otro es el término *Wunsch* -que es el término que usa Freud-. No se trata exactamente ni del mismo término ni del mismo concepto. El primero parecería hacer referencia a un instinto, a una cierta necesidad animal, pero ello no es exactamente así en Hegel (eso ocurriría en estratos inferiores, o sea en todo lo sentido como “necesidad” [*Bedürfnis*]: lo necesario para subsistir); es verdad que la *Begierde* (cuya traducción más correcta sería: “apetito”, pero que en Hegel podemos verter muy bien por “deseo”, como se aducirá después) remite a una necesidad natural –y, en este sentido, puede decirse que es de origen animal (se trata de mantenerse con vida); sin embargo, no por ello deja de ser el apetito o *deseo* una primera aparición de la autoconciencia, al constituirse en el ser humano como naturaleza interiorizada, idealizada, y en este sentido “anulada” por el Yo. Cf. *Enz.*, § 245, *Zusatz W.*, 9: 13.: “Das praktische Verhalten zur Natur ist durch die Begierde, welche SELBTSÜCHTIG ist, überhaupt bestimmt; das Bedürfnis geht darauf, die Natur zu unserem Nutzen zu verwenden, sie abzureiben, kurz, sie zu vernichten.”; Cf. También G.W.F. Hegel, *Enz.*, § 359, *Zusatz W.*, 9: 472.: “Der praktische Prozess ist zwar Veränderung und Aufheben der äusseren unorganischen Natur nach ihrem selbständigen materiellen Bestehen, dennoch aber ein Prozess der Unfreiheit, weil der Organismus in der tierischen Begierde nach aussen gekehrt ist. Als Wille erst, meinen die Menschen, seien sie frei; aber gerade da sind sie zu einem Realen, Äusserlichen in Verhältnis; erst im vernünftigen Willen, der das Theoretische ist, [...] ist der Mensch frei.” Finalmente, y como era de esperar, es en la *Fenomenología* (a saber, en la segunda parte de la *Filosofía del espíritu subjetivo*) donde la *Begierde* tiene su lugar enciclopédico. El apartado está específicamente dedicado a “*Die Begierde*”, y allí aparece con toda claridad el problema de la contradicción de la autoconciencia en su inmediatez: *Enz.*, § 426, *W.*, 10: 215.: “Das Selbstbewusstsein in seiner Unmittelbarkeit ist *Einzelnes* und *Begierde*, - der Widerspruch seiner Abstraktion, welche objektiv sein soll, oder seiner Unmittelbarkeit, welche die Gestalt eines äusseren Objekts hat und subjektiv sein soll. Für die aus dem Aufheben des Bewusstseins hervorgegangene Gewissheit seiner selbst ist das Objekt und für die Beziehung des Selbstbewusstseins auf das Objekt ist seine abstrakte Idealität ebenso als ein Nichtiges bestimmt.” En el *Zusatz* correspondiente se hace notar que “el *deseo* es aquella forma en la cual aparece la autoconciencia en el primer nivel de su desarrollo.” (*ibid.*). Al final de este importante *Zusatz* señala Hegel que: “sólo por la satisfacción del apetito llega [lo subjetivo] a ser totalidad *en y para sí*”, porque la autoconciencia está ahora cierta de que el objeto opuesto “sólo aparentemente es algo independiente”, por lo que “ni merece ni puede subsistir de por sí, sino que ha de perecer por la potencia (*Macht*) del sujeto.” *Enz.*, *W.* 10: 216. Para la diferencia entre *Trieb* (“pulsión”) y *Begierde* es interesante el *Zusatz* de § 473. Hegel distingue allí entre el *Trieb*, que es “una determinación subjetiva de la voluntad que se da a sí misma su objetividad”, y el apetito o deseo, que: “pertenece [...] a la autoconciencia, con lo que se halla todavía en el estadio de la oposición *aún no superada* entre lo subjetivo y lo objetivo. Es algo *singular* que busca siempre algo *singular* con vistas a una satisfacción *singular*, momentánea.” *Enz.*, *W.* 10: 295. Por cierto, en la *Enciclopedia* apenas utiliza Hegel el término *Wunsch* (“deseo”, propiamente hablando), que en el uso del alemán normal parece que debería corresponder a eso que Hegel llama –como acabamos de ver- *Trieb* (por lo común, instinto o pulsión). En la *Filosofía del derecho*, el término *Wunsch* hace una primera aparición poco específica, al criticar Hegel

pregunta “¿cómo surge el hombre?” equivale a la pregunta “¿cómo surge la autoconciencia?” El animal tiene sentimiento de sí, pero el hombre tiene conciencia de sí. Esta conciencia de sí es la que se revela en la palabra, cuando el hombre dice “Yo”. El problema de la aparición del hombre o del surgimiento del hombre es entonces el problema de cómo pasar del “sentimiento de sí” a la “conciencia de sí”.⁴³⁸ En el “sentimiento de sí” el individuo está aturdido, está absorbido por el objeto. Esta descripción, que vale para el “sentimiento de sí”, vale también en Kojève para el comportamiento teórico:

“el análisis del ‘pensamiento’, de la ‘razón’, del ‘entendimiento’, etc., de manera general: del comportamiento cognitivo, contemplativo, pasivo de un ser o de un ‘sujeto cognoscente’, no descubre jamás el por qué o el cómo del nacimiento de la palabra “Yo” y por consiguiente, de la autoconciencia, es decir, de la realidad humana. El hombre que contempla es ‘absorbido’ por lo que él contempla; el ‘sujeto cognoscente’ se ‘pierde’ en el objeto conocido. La contemplación revela el objeto, y no el sujeto. Es el objeto, y no el sujeto el que se muestra a sí mismo en y por –o mejor aún- en tanto que acto de conocer. El hombre ‘absorbido’ por el objeto que contempla no puede ser ‘vuelto hacia sí mismo’ sino por un Deseo (...) Es el Deseo (consciente) de un ser el que constituye este ser en tanto que Yo y lo revela en tanto que tal y lo impulsa a decir: ‘Yo...’”⁴³⁹

Kojève establece, entonces, una distinción entre el “Deseo” y el “Conocimiento” y, al otorgarle prioridad al primero, llegará a decir que es a partir del Deseo como “el hombre se constituye y se revela –a sí mismo y a los otros- como un Yo”. Cabe señalar que aquí

la consigna de que todos los hombres deban tener una asignación suficiente para vivir, algo que el filósofo reconoce como “bienintencionado, pero que, como lo meramente bien intencionado en general, es un *deseo* (*Wunsch*) que no es nada objetivo.” *Rechtsphil* § 49, pp. 60-61 (trad., pp. 114-115.) En general, puede decirse que Hegel no ofrece nunca un sentido fuerte, definido, a *Wunsch*, mientras que sí lo hace con respecto a *Begierde*. Por ello, es perfectamente coherente y fiel al sentido hegeliano el que Kojève traduzca *Begierde* por *Désir*, pues, en efecto, aquí se está dando al problema de la necesidad natural una calificación humana, ya que el *Désir* viene acompañado de autoconciencia (más aún: es la primera manifestación de aquélla, como hemos visto ya en Hegel).

⁴³⁸ A. Kojève, *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, op. cit., pág. 11: “el hombre es autoconciencia. Es autoconsciente; consciente de su realidad y de su dignidad humana, y en esto difiere esencialmente del animal, que no supera el nivel del simple sentimiento de sí. El hombre toma conciencia de sí en el momento en que, por ‘primera vez’, dice: ‘Yo’.”

⁴³⁹ *Ibidem*.

Kojève contradice a Hegel; al respecto, no hace falta sino ver el *Zusatz* de § 359 de la *Enciclopedia*, donde Hegel dice que lo teórico es la culminación de la voluntad racional.⁴⁴⁰ ¿Cuál es entonces la diferencia entre el sentimiento de sí y la conciencia de sí, según la interpretación que Kojève hace de Hegel? Su respuesta es la siguiente: lo que hace que surja el hombre no es tanto el conocimiento como el deseo. La cuestión está en que también los animales desean. El problema del paso del “sentimiento de sí” a la “conciencia de sí” se transforma finalmente en el problema de distinguir entre el deseo animal y el deseo humano. Esta distinción la traza Kojève (siguiendo esta vez fielmente a Hegel) en los siguientes términos: el mecanismo del deseo, tanto en el deseo animal como en el deseo humano, es un mecanismo negativo. Además, y adelantándose a Foucault, dirá que “la realidad humana no puede constituirse y mantenerse sino en el interior de una realidad biológica, de una vida animal.”⁴⁴¹ Cuando uno desea, su objetivo es asimilar aquello que es el objeto del deseo, por ejemplo la comida. Y es “negativo” en el sentido de que transforma esa comida, asimilándola. Pero el deseo animal es un deseo de cosas: no solamente niega las cosas transformándolas, apropiándose de ellas, sino que yo mismo me convierto de algún modo en esa cosa. Dicho en otros términos, el deseo animal no es solamente un deseo de cosas, sino un deseo que cosifica: “Mas si el Deseo animal es la condición necesaria de la Autoconciencia, no es la condición suficiente para ella. Por si solo, ese Deseo no constituye más que el Sentimiento de sí”.⁴⁴²

La posibilidad de distinguir el hombre de lo animal pasa por un deseo que no sea deseo de cosa y que, por lo tanto, no sea un deseo que cosifique. Es aquí donde cabría

⁴⁴⁰ Es claro que esta es una interpretación que puede ser puesta en entredicho aludiendo a los mismos textos de Hegel. Sin ir más lejos, tanto en la *Introducción de la Filosofía de la Historia Universal* de 1830-1831, como en el §2 de *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Hegel señala que lo que distingue al hombre del animal es su capacidad de pensar; véase también *Intr.FªHª*, pág. 45: “(...) la filosofía de la historia universal no es otra cosa que la consideración *pensante* de la misma, y del pensar no podemos prescindir nunca, pues el hombre es *pensante*, mediante el pensamiento se distingue del animal. [En] todo lo que es *humano*, sensación, conocimiento y saber, apetito y voluntad, en la medida en que es humano y no animal, hay un pensar.” Por otra parte, en *Enz.* §2. *G.W.*, 20:40. (Trad., pág. 100.): “La filosofía puede determinarse, para empezar y en general, como *contemplación pensante* de los objetos. Si por otra parte es verdad (y se verá desde luego que lo es) que el *ser humano* se distingue del *animal* por el pensamiento, resulta entonces que lo humano es humano por ser causado por el pensamiento y sólo por esto.” Debido a que la finalidad de esta sección no consiste tanto en observar la plausibilidad o no de la tesis de Kojève sobre el pensamiento de Hegel, como en llevar a cabo un estudio comparativo sobre Kojève y Foucault, nos limitaremos a dar cuenta de estas cuestiones a modo de notas a pie de página. En caso contrario, se entorpecería demasiado el hilo argumentativo que queremos elaborar para esta sección.

⁴⁴¹ A. kojève, *op. cit.*, pág. 11.

⁴⁴² *Ibidem.*

hallar una aportación original a la filosofía, pues esa concepción de un “deseo” que lo que desea es “ser deseado” no está explícitamente señalada en Hegel, mientras que, en cambio, será desarrollada ampliamente por Lacan. El deseo –en sentido habitual- es la presencia de una ausencia, es la presencia en el sujeto de algo que él no posee. En cambio, desear ser “deseado” implica la ausencia de una ausencia, desear colmar una ausencia con otra ausencia.

Ahora bien, la búsqueda de satisfacción de este deseo desencadena, según sostiene Kojève, una lucha sangrienta por el reconocimiento entre las diferentes conciencias que quieren ser reconocidas, con la que se inicia la dialéctica del amo y el esclavo. Sin embargo, es importante señalar que para Kojève esta dialéctica es el verdadero motor de la “historia” y un punto importante de su lectura de la *Fenomenología*. Quien esté dispuesto a renunciar a su vida biológica para alcanzar el reconocimiento del otro, o lo que es lo mismo, para ser deseado por el otro, se convertirá en amo de aquel que, por miedo a morir y a condición de preservar su vida animal, está dispuesto a convertirse en esclavo y a trabajar para su amo. Pero ocurre que la relación entre amo y esclavo resulta en el fondo insatisfactoria para ambos: los amos no logran ver del todo saciada su sed de reconocimiento, ya que ellos son reconocidos por meros esclavos⁴⁴³; y los esclavos, por su parte, viven alienados, aunque subliman su deseo de reconocimiento a través del *trabajo* y la *cultura*. Semejante proceso, a lo largo del cual amos y esclavos permanecen en rigor insatisfechos, no puede sino desembocar en una Revolución en la que “parece” que el esclavo se libera del amo mediante el trabajo, con las consecuencias políticas que esa liberación supone. Aunque el esclavo no es reconocido como humano por el señor, tiene en sí mismo la idea de lo humano y va a luchar mediante su trabajo para alcanzar esa idea. Si la relación entre el amo y el esclavo viene dada por el deseo de reconocimiento, en el Estado universal y homogéneo la historia se detiene porque cada hombre es reconocido por los demás. Esta superación de la relación entre amo y esclavo dará lugar, según Kojève, a la figura del “Ciudadano”, en el que todos a un tiempo reconocerán y serán reconocidos por los demás ciudadanos. El fin de la historia coincide con la satisfacción del deseo, o lo que

⁴⁴³ *Op. cit.*, pág. 27.: “La relación entre Amo y Esclavo no es pues un reconocimiento propiamente dicho (...) [el Amo] es reconocido en su realidad y en su dignidad humana. Pero este reconocimiento es unilateral, ya que no reconoce a su vez la realidad y la dignidad humana del Esclavo”.

es lo mismo, con el reconocimiento mutuo entre los hombres.⁴⁴⁴ La historia consistiría, pues, en este proceso de progresiva satisfacción del deseo antropógeno de reconocimiento a través de la lucha y el trabajo, es decir, mediante la acción negadora de lo dado. De ahí que la Revolución, a través de la cual ese deseo de reconocimiento se ve plenamente satisfecho, marque el *fin de la historia*, al hacer que la acción negadora pierda su razón de ser.

Según Kojève, entonces, la enunciación de los principios universales de la Revolución Francesa marcó el comienzo del fin de la historia, allí donde la homogeneidad y la universalidad se habrán convertido en una realidad histórica. Este filósofo considera que la universalidad ha dejado de ser abstracta o puramente subjetiva y se ha convertido en un atributo indiscutible del Estado post-revolucionario. Si bien en el Estado burgués la universalidad es formal, porque la equidad económica y cultural no está realizada, aún así, hay que reconocer que dicha universalidad es real en el sentido de que todos los miembros de la sociedad existen en tanto que ciudadanos, es decir, en tanto que particulares reconocidos en su universalidad política. Y de ahí viene dada la homogeneidad del Estado, esto es, una homogeneidad política que, lejos de ser la universalidad concreta de la que hablaba Hegel, se hará extensiva a otras esferas hasta convertirse en un rasgo característico de la forma de vida contemporánea. En este sentido, pareciera que el hombre va a regresar a la naturaleza, puesto que la “Historia” se ha detenido. Dicho de otra manera, pareciera que si asumimos la hipótesis de que la historia no es más que el paciente trabajo dialéctico de negación y el hombre es el sujeto y a la vez lo que se pone en juego y resulta de esta acción negadora, el fin de la historia no sería otra cosa que el retorno de la animalidad. Sin embargo, como veremos más adelante, el devenir animal del hombre resultará menos evidente de lo que en un principio creía Kojève.

Por otra parte, si la filosofía es siempre crepuscular, y si Kojève está en condiciones de explicitar esta idea que Hegel, según aquél sostiene, ya tenía en mente, se impone entonces la conclusión de que la Historia, al menos en sus rasgos más generales, habría comenzado a llegar a su fin hace unos 200 años, con la Revolución Francesa y las guerras napoleónicas. De todas formas, Kojève sostendrá que a la

⁴⁴⁴ A. Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Paris, Gallimard, 2007, pág. 242: “C'est ce Citoyen, et lui seulement, qui sera pleinement et définitivement satisfait (*befriedigt*). Car lui seul sera reconnu par celui qu'il reconnaît lui-même et reconnaîtra celui qui le reconnaît.”

Revolución Francesa le habría faltado un ingrediente para terminar de clausurar la Historia: la homogeneidad, que sería aportada varios años más tarde por la Revolución rusa⁴⁴⁵. El que “de hecho” aún no haya sido instaurado mundialmente el Estado universal y homogéneo constituiría un mero problema técnico. En el plano del Espíritu, en el plano estrictamente histórico, Napoleón y Stalin –quien habría sumado a la gesta napoleónica el ingrediente de la homogeneidad– habrían dicho la última palabra. Si esto fuera así, parece que las acciones ulteriores de los hombres no serían más que repeticiones de lo ya hecho. Al respecto, Kojève usa una enigmática expresión política en el *Esquisse d'une phénoménologie du droit*: habrá revoluciones, pero serán sólo la repetición de una revolución que ya tuvo lugar.

En y por esta batalla [la batalla de Jena, L.C], la *vanguardia* de la humanidad alcanzó *virtualmente* el término y el objetivo, es decir el fin de la revolución histórica del Hombre. Lo que ocurrió desde aquel entonces no fue más que una extensión en el espacio de la potencia revolucionaria universal actualizada en Francia por Robespierre-Napoleón. Desde el punto de vista auténticamente histórico, las dos guerras mundiales y su cortejo de pequeñas y grandes revoluciones han tenido como único efecto el alineamiento de las civilizaciones retardatarias de las provincias periféricas respecto de las posiciones históricas europeas (reales o virtuales) más avanzadas.⁴⁴⁶

Ahora bien, ¿qué hay del *Hombre* y la *política* en el Estado posrevolucionario, univesal y homogéneo? Como buen discípulo de Hegel, Kojève no dejará de modificar sus propias respuestas en función de los cambios que se suscitaron en el mapa geopolítico de su época, lo cual redundará en una serie de consideraciones tan sugerentes como contradictorias. Tanto es así que, al principio, considera que el fin de la historia -aún por venir- sería algo así como un retorno del hombre a la animalidad, algo asumido no sin cierta ligereza y con un inquietante sentido del humor:

La supresión del Hombre (es decir del Tiempo, de la Acción) en provecho del Ser-estático (o sea del Espacio, o lo que es igual, de la Naturaleza) es pues la supresión del Error en provecho de la Verdad. Así, si la Historia es en verdad la historia de los errores humanos, el propio

⁴⁴⁵ A. Kojève, (Entretien avec Gilles Lapouge) *Les philosophes ne m'intéressent pas, je cherche des sages*, La Quinzaine littéraire, 53 I-15 (1968) 18-20.

⁴⁴⁶ A. Kojève, *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, op. cit., pág. 218.

Hombre tal vez no sea más que un error de la Naturaleza que ‘por azar’ (¿libertad?) no ha sido eliminado de inmediato.⁴⁴⁷

Sin embargo, después de 1948 considerará que “el fin hegeliano-marxista de la Historia ya no es un porvenir sino desde luego un presente”⁴⁴⁸, lo cual le lleva a tomarse en serio su afirmación del devenir animal del hombre.⁴⁴⁹ Y será a través de sus viajes a Estados Unidos, U.R.S.S. y Japón como Kojève tratará de hacerse una idea concreta de los rasgos propios del hombre posthistórico.⁴⁵⁰ Mientras las primeras comparaciones entre Estados Unidos y U.R.S.S. (1948-1958) le hacen pensar que el *American way of life* es el género de vida propio del período posthistórico, su viaje a Japón lo inducirá a cambiar radicalmente de opinión y a considerar al esnobismo nipón como un caso mucho más rico e interesante de vida posthistórica. Veamos todo esto detenidamente.

En sus primeras aproximaciones a la noción de hombre posthistórico, Kojève nos va a decir que si lo que definía al Hombre era la acción negadora de lo dado en vistas a satisfacer el deseo antropógeno, debemos admitir que, en el Estado post-histórico, el Hombre propiamente dicho desaparece, siendo progresivamente

⁴⁴⁷ *Op. cit.*, pág. 213.

⁴⁴⁸ *Op. cit.*, pág. 218: “Poco después he comprendido (1948) que el fin hegeliano-marxista de la Historia ya no era un provenir sino desde luego un presente. Al observar lo que pasaba a mí alrededor y reflexionando sobre lo que ha pasado en el mundo después de la batalla de Jena, he comprendido que Hegel tenía razón al ver en ésta el final de la Historia propiamente dicha. En y por esa batalla, la vanguardia de la humanidad ha alcanzado virtualmente el término y el objetivo, es decir, el fin de la evolución histórica del Hombre. Lo que se produjo desde entonces no fue más que una extensión en el espacio de la potencia revolucionaria universal actualizada en Francia por Robespierre-Napoleón.”

⁴⁴⁹ Para Kojève la muerte del hombre funciona en tres niveles distintos: antropológico, ontológico y metafísico. En el primer nivel esta afirmación debe leerse como el fin de la acción, en el segundo como la desaparición de la negatividad y, en el tercero, como la aniquilación del Tiempo. Resulta sumamente interesante descubrir cómo estas afirmaciones de carácter histórico-político tienen eco en entre los filósofos franceses de mediados del siglo XX, lo cual se constata en una constante resistencia para hablar en los términos de autor y obra, también se observa la búsqueda de un pensamiento de la diferencia afirmativa que no tenga que pasar por el momento de lo negativo (Deleuze y Derrida) y una priorización del espacio frente al tiempo (Deleuze y Foucault).

⁴⁵⁰ **1946:** Kojève profetiza el próximo retorno del hombre a la animalidad.

1948: Kojève afirma no sólo que el final de la historia es ya un presente, sino que tenía razón Hegel al ver en la batalla de Jena el final de la Historia. Las dos guerras mundiales son interpretadas como una extensión de los principios revolucionarios.

1958-1958: Constatación de que la forma “humana-animal” del final de la historia es el “American way of life”.

1959: Cambio de tesis. La forma “humana” del final de la historia es el esnobismo japonés, “japanese way of life”.

reemplazado por el animal de la especie *Homo sapiens*. En una nota a la segunda edición de su *Introduction à la lecture de Hegel* (1946), nos dice lo siguiente:

“La desaparición del Hombre al final de la Historia no es, pues, una catástrofe cósmica: el Mundo natural sigue siendo lo que es desde toda la eternidad. Y tampoco es una catástrofe biológica: el Hombre permanece en vida como animal que está en acuerdo con la Naturaleza o con el ser dado (...) el final del tiempo humano o de la Historia, es decir, de la aniquilación definitiva del hombre propiamente dicho o del individuo libre e histórico, significa sencillamente la cesación de la Acción en el sentido fuerte del término.”⁴⁵¹

Si bien la desaparición del hombre no es una catástrofe cósmica, unos años más tarde, volverá sobre esta afirmación para decir que “el texto de esta nota es ambiguo, por no decir contradictorio”. El problema que encuentra Kojève es que si se afirma que “el Hombre permanece en vida *en tanto que animal*” no es posible seguir sosteniendo que “todo el resto puede mantenerse indefinidamente: el arte, el juego, etc.”, dado que: “Si el hombre vuelve a devenir animal, sus artes, sus amores y sus juegos deben también devenir puramente naturales.”⁴⁵² Ahora bien, pareciera, entonces, que el tipo de vida posthistórico que tiende a imponerse es el devenir animal del hombre, en tanto *american way of life*:

Ahora bien, viajes comparativos efectuados (entre 1948 y 1958) a los Estados Unidos y a la U.R.S.S. me han dado la impresión que si los norteamericanos aparentan ser chinos-soviéticos enriquecidos, es porque los rusos y los chinos no son más que norteamericanos pobres todavía, por otra parte en vías de rápido enriquecimiento. Fui impulsado a concluir que el ‘*American way of life*’ era el género de vida propio del período post-histórico, y que la presencia actual de los Estados Unidos en el Mundo prefigura el futuro “presente eterno” de toda la humanidad. Así, el retorno

⁴⁵¹ *Op. cit.*, pág. 217.

⁴⁵² *Ibidem.*: “(...) después del final de la Historia los Hombres construirían sus edificios y sus obras de arte como los pájaros construyen sus nidos, las arañas tejen sus telas, ejecutarían conciertos musicales a la manera de las ranas y las cigarras, jugarían como juegan los cachorros y se entregarían al amor como bestias adultas.”

del Hombre a la animalidad aparece entonces no ya como una posibilidad todavía por venir, sino como una certeza ya presente.⁴⁵³

Sin embargo, kojève empieza experimentar cierto rechazo hacia la *American way of live*, puesto que si bien los animales post-históricos “vivirán en abundancia y plena seguridad” y estarán satisfechos, “mas no puede decirse que todo ello torna *feliz* al hombre.” Al encontrarse todos plenamente *satisfechos*, ya nadie arriesga su vida ni trabaja para obtener un reconocimiento que ya ha sido conquistado.⁴⁵⁴

Más aún, añade Kojève, no sin cierta inquietud: “Los animales de la especie *Homo sapiens* reaccionarán por reflejos condicionados a señales sonoras o mímicas, sus llamados ‘discursos’ serán así semejantes al pretendido ‘lenguaje’ de la abejas”, por lo que “‘el *aniquilamiento definitivo* del Hombre propiamente dicho’ significaría también, la desaparición definitiva del Discurso (Logos) humano.” Es decir, y esto es lo que más le va a preocupar a Kojève, la desaparición de la búsqueda de la sabiduría discursiva (filosofía) y, por ende, la sabiduría misma, “pues ya no habría en esos animales post-históricos, ‘conocimiento discursivo del Mundo y de sí’”.⁴⁵⁵

Al respecto, bien cabe decir que hoy, a casi setenta años de estas afirmaciones, desde luego la abundancia y la plena seguridad, tal y como suponía Kojève, se han realizado en la historia. Eso sí, existe una serie de discursos políticos interesados en convertir todos los conflictos sociales, políticos y económicos en un problema de consumo y seguridad. Sin embargo, la promesa de un eficaz acceso al consumo y la seguridad tiene por cometido elaborar una red de dispositivos de control para la conservación, regulación y expansión del capitalismo. Así, mientras en los países con menores índices de pobreza y desigualdad social se priorizan las políticas de aceleración y expansión del consumo, bajo la figura del “consumidor”, en los países con mayores desigualdades se priorizan discursos como la guerra contra el hambre y la pobreza, bajo la figura del “pobre” y el “delincuente”. Pero ni la aceleración del consumo busca la

⁴⁵³ *Op. cit.*, pág. 219.

⁴⁵⁴ Esta crítica será reiterada por Fukuyama al decir que uno de las características del hombre posthistórico es su falta de *thymós*, esto es, del coraje para arriesgar la propia vida y luchar por lo que considera importante para la vida individual y colectiva. Véase F. Fukuyama, *The end of History and the Last Man*, New York, Free Press, 1992. [Nótese que este punto será trabajado en la sección 3.3 del presente capítulo.]

⁴⁵⁵ A. Kojève, *op. cit.*, pág. 218.

abundancia, ni la guerra contra el hambre, la pobreza y la delincuencia buscan mejorar las condiciones de vida de los hombres, sino que, cínicamente, perpetúan ambas cosas. En gran medida, la expansión del capitalismo necesita seguir produciendo la figura del consumidor (esclavo insatisfecho) y la figura del pobre y el delincuente (esclavos peligrosos), puesto que ambas figuras son las que sostienen la maquinaria desiderativa-productiva.

Ahora bien, existe un diálogo entre Bataille y Kojève sobre la interpretación de Hegel en lo que se refiere a la figura que el hombre y la naturaleza asumirían en el mundo posthistórico, cuando el paciente proceso del trabajo y la negación, por medio del cual el animal de la especie *Homo sapiens* deviene humano, alcance su consumación. Hemos dicho que para Kojève, hasta antes de su viaje a Japón, el fin de la historia coincide con la desaparición del Hombre, entendido como acción negadora o como un sujeto que se opone a un objeto. Y Bataille responde a esta tesis en una carta dirigida a su amigo:

Admito (como suposición verosímil) que desde ahora la historia está acabada (a punto del desenlace). Sin embargo, me imagino las cosas de otro modo que usted (...) Si la acción (el «hacer») es –como dice Hegel– la negatividad, entonces se trata de saber si la negatividad de quien «no tiene nada más que hacer» desaparece o subsiste en el estado de «negatividad sin empleo»; personalmente, sólo puedo decidir en un sentido, por ser yo mismo exactamente esa «negatividad sin empleo» (no podría definirme a mí mismo de forma más precisa).⁴⁵⁶

Bataille no puede aceptar que el hombre sea simplemente restituido a la *praxis* animal, porque considera que si bien hemos ingresado a la posthistoria, aún sobrevive un resto sagrado, entendido como una *negatividad sin empleo*, presente en las formas del arte, el erotismo y la risa.⁴⁵⁷ Justamente porque el hombre posthistórico ya no espera

⁴⁵⁶ G. Bataille, “Carta a X., encargado de un curso sobre Hegel”, en: G. Bataille, *Georges Bataille. Escritos sobre Hegel*, Madrid, Arena, 2005, pág. 83.

⁴⁵⁷ Recordemos aquí que para Derrida el problema de la evidencia de Hegel en Bataille descansaba por cierta gravedad, “reírse de la filosofía (el hegelianismo) –tal es, en efecto, la forma del despertar- reclama en consecuencia toda una «disciplina», todo un «método de meditación», que reconozca los caminos del filósofo, que comprenda su juego, que actúe astutamente con sus astucias, que manipule sus cartas, que le deje desplegar su estrategia, que se apropie sus textos. Después, gracias a ese trabajo que la ha preparado –y la filosofía es *el* trabajo según Bataille- pero rompiendo enérgicamente, furtivamente, imprevisiblemente con éste, como traición o como separación, estalla la risa.” J. Derrida, “De la

nada es por lo que le queda aún algo por hacer: “dar a la parte de existencia liberada del hacer su satisfacción: se trata evidentemente de la utilización de ocios”.⁴⁵⁸

A Kojève, por su parte, también le resulta problemático e insatisfactorio seguir afirmando la tesis del devenir animal del hombre posthistórico, por lo que su viaje a Japón le ayudará a alejarse de esta creencia y acercar su posición a la de Bataille. La preocupación que Kojève experimenta por las consecuencias que se derivarían de la aniquilación del hombre y el retorno a la animalidad lo llevará a considerar la conveniencia de torcer el rumbo del mundo post-histórico y considerar un modo de vida post-histórico diferente. Al respecto, descubre que: “La civilización japonesa ‘post-histórica’ se ha comprometido en vías diametralmente opuestas a la ‘vía norteamericana’”, puesto que “el *esnobismo* [japonés L.C] en estado puro crea disciplinas negadoras del dato ‘animal’ o ‘natural’ que superarán (...) la acción ‘histórica’ (...) de las Luchas guerreras y revolucionarias o del Trabajo forzado”.⁴⁵⁹ Y añade: “A pesar de las desigualdades económicas y sociales persistentes, todos los japoneses sin excepción están actualmente en estado de vivir en función de valores totalmente *formalizados*, es decir completamente vaciados de todo contenido ‘humano’ en el sentido ‘histórico’.” Si el esnobismo japonés crea disciplinas negadoras de lo animal, esto suscita ciertas esperanzas en Kojève, ya que prevé que la vinculación “entre Japón y el Mundo Occidental culminará en definitiva, no con una rebarbarización de los japoneses, sino en una ‘japonización’ de los occidentales (comprendiendo a los rusos).”⁴⁶⁰ De esta manera, “aunque desaparezca la Acción negadora de lo dado y el Error”, el hombre posthistórico puede conservar su humanidad. Siempre y cuando siga siendo “un Sujeto *opuesto* al Objeto”, lo cual significa que...

el Hombre post-histórico debe continuar *separando* las ‘formas’ de sus ‘contenidos’, haciéndolo ya no para transformar activamente a

economía restringida a la economía general”, en: J. Derrida, *La Escritura y la diferencia*, *op. cit.*, pág. 345.

⁴⁵⁸ Bataille, *op. cit.*, pág. 86.

⁴⁵⁹ A. Kojève, *op. cit.*, pp. 219-220.

⁴⁶⁰ *Op. cit.*, pág. 220.

estos últimos, sino a fin de *oponerse* a sí mismo como una ‘forma’ pura a él y a los otros, tomados en tanto que cualesquier ‘contenido’.⁴⁶¹

Así, la introducción en cuatro volúmenes al sistema del saber hegeliano puede ser entendida no sólo como un acercamiento de la filosofía hegeliana a sus contemporáneos, sino también como un acicate para acercar su modo de vida post-histórico a la imagen del sabio hegeliano. Y a su vez, el trabajo en el Ministerio francés de Finanzas y Asuntos Económicos, puede ser visto como una contribución a la consolidación del proceso mundial de homogeneización y universalización, pero rectificando el rumbo de dicho proceso en dirección a una mayor sofisticación del Espíritu occidental –mediante su latinización o su niponización–⁴⁶², en virtud de lapuesta en marcha de una Comunidad Europea susceptible, por su parte, de imprimirle a la vida posthistórica un estilo menos insípido que el de la *american way of life*, que a mediados de los años 50 habría tendido a universalizarse tanto en la versión soviética como en la anglosajona. De ahí su intento por constituir un tercer bloque, más rico y refinado desde un punto de vista cultural y civilizatorio, proveniente de Europa.⁴⁶³

⁴⁶¹ *Ibidem.*

⁴⁶² Cf. M. Roth, *op. cit.*, pp. 134-135.

⁴⁶³ Cf. D. Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'Etat, la fin de l'histoire*, Paris, Grasset, 1990, pp. 393-404.

3.2 DE CÓMO REFUTAR LA POSTHISTORIA: TELEOLOGÍA VERSUS GENEALOGÍA

Aun en el caso de que tanto Foucault como Kojève pudieran ser considerados pensadores *de* la post-historia, ello lo serían en sentidos bien opuestos. Kojève intenta pensar *desde* la experiencia de la post-historia, dado que al llevar el paradigma historicista hasta sus últimas consecuencias, postula la necesidad de pensar la Historia *a partir de la figura de su fin*, entendido *como su plena realización*, como su consumación y, por ello, como su interrupción. Foucault, en cambio, es considerado como un pensador que trabaja *sobre* la post-historia, en la medida en que intenta explicitar el elemento metahistórico que persiste en el relato historicista que conduce a la afirmación del fin de la historia, por lo que sus esfuerzos van dirigidos a “problematizar” dicho relato.

El discurso de la post-historia que emplea Kojève concibe la Historia como un operador trascendental que permite hablar de la culminación del tiempo histórico. La historia lleva a su plena realización el “sentido” y “la clausura del tiempo” (o, al menos, deja ver al final el acontecimiento, entendido como irrupción en el presente de sentidos radicalmente imprevisibles).⁴⁶⁴ Esta forma de considerar la historia determina una “forclusión de la historia concreta”, entendida como la denegación de la empiricidad supeditada *a* y ordenada *por* esa otra Historia, trascendental, cuyo meta-relato brinda su sentido último a la historia de los historiadores -y, con ella, a la acción humana-. Esta forclusión de la historia concreta es en efecto indisociable de la puesta en relieve de ciertos hechos privilegiados, a través de los cuales ese “sentido” se anunciaría y se realizaría. Al respecto, se pregunta Kojève: “¿Qué ha ocurrido desde 1806? Nada de nada, una mera alineación de las provincias. La Revolución China es tan solo la introducción en esa nación del Código Napoleónico.”⁴⁶⁵ Foucault, por el contrario, aboga por el abandono de ese operador trascendental que es la Historia entendida como gran relato lineal de la progresiva consumación del tiempo.

⁴⁶⁴ Cf. J. Benoist, “La fin de l'histoire, forme ultime du paradigme historiciste”, en: J. Benoist y F. Merlini (eds.), *Après la fin de l'histoire*, Paris, Vrin, 1999, pp. 17-59.

⁴⁶⁵ A. Kojève, en una entrevista publicada en *La quinzaine littéraire*, (1968), citado por Roth, *Knowing and History*, *op. cit.*, pág. 83.

Esta ruptura con el paradigma historicista se manifiesta, como es sabido, en su doble apuesta metodológica, por la arqueología y la genealogía. Este gesto de impugnación de una “Historia teleológica” no implica la afirmación de un mero empirismo, ni una metafísica del puro azar, impuesta tras la renuncia a toda perspectiva de continuidad lineal. La genealogía y la arqueología, cuando trabajan articuladamente, apuntan, como intentamos demostrar en la sección anterior, a las filiaciones y diversos puntos de surgimiento a partir de los cuales se configuran los distintos dispositivos de saber/poder, los cuales suponen siempre un cierto espesor, constituyendo redes complejas dotadas de una cierta materialidad, e imponiendo reglas, condicionamientos e inducción de efectos de sentido y de veridicción. La arqueología y la genealogía no funcionan como un discurso del fin de la historia, sino que ponen en evidencia los aspectos metahistóricos de la concepción teleológica, lo cual permite una reactivación del papel de la historia en la filosofía. En vez de una post-historia, cabría decir que Foucault plantea una hiper-historicidad que la post-historia, en el sentido de Kojève, había vuelto impensable. Esto conlleva dos consecuencias importantes. Hay un punto en el que Foucault y Kojève coinciden: ambos autores entienden que la filosofía debe ser una *ontología de la actualidad*; ambos coinciden en que esta ontología de la actualidad se encuentra necesariamente vinculada a la política; pero mientras que uno piensa dicha ontología como *análisis táctico* de nuestro presente, susceptible de operar como una “caja de herramientas” a ser empleada por luchas de diversa índole, el otro la piensa como *fundamentación* de un cierto programa político.

Dicho esto, ¿qué hay de la supuesta coincidencia en el diagnóstico de un presente post-revolucionario? En el caso de Kojève, hablar de una actualidad post-revolucionaria significa admitir que vivimos en una era escatológica en la que ya no es posible ni deseable modificar nada sustancialmente; sólo resta contribuir a terminar de instaurar el Estado universal y homogéneo -cuyo modelo habría sido introducido por las Revoluciones Francesa y Rusa. La Revolución en clave escatológica, tal y como la considera Kojève, esto es, como saturación del sentido y liberación definitiva, como reconciliación del hombre consigo mismo mediante la plena realización de su naturaleza íntima y primigenia, es algo que Foucault rechazará de raíz, dado que para él es inaceptable la idea de una teleología mesiánica ligada a cualquier noción totalizante de naturaleza humana. Aún así, sería un error afirmar que Foucault rechaza la idea de

revolución en sentido absoluto. En todo caso, reniega de esta manera particular de concebir la revolución.⁴⁶⁶

⁴⁶⁶ No hemos desarrollado más este punto porque será retomado en el capítulo dedicado a la política.

3.3 DEMOCRACIA LIBERAL Y FIN DE LA HISTORIA

Podríamos decir que el sello característico de la versión “optimista” del fin de la historia ha sido la fusión de los dos tópicos que Kojève había ofrecido como opciones: o bien una civilización del consumo, o bien otra del estilo. Ahora, en cambio, se trataría más bien de su intercambiabilidad, de una suerte de *bal masqué* de la mercancía y los impulsos libidinales. Un espacio donde, como escribe Perry Anderson: “la forma estética y la función publicitaria se entrecruzan con toda naturalidad, y un artificio lúdico modela objetos y personas por igual, el tiempo pierde su incidencia. Agotada la modernidad, la historia alcanza su fin en el girar aerodinámico de un carrusel.”⁴⁶⁷

Si bien esa imagen carnavalesca, como ha señalado el propio Anderson en su genealogía del término posthistoria⁴⁶⁸, era fuente de malestar para algunos pensadores europeos –que, herederos del pensamiento crítico, veían en ella una encarnación del fracaso del proyecto ilustrado y una cancelación de cualquier horizonte de acción política–, otros pudieron ver aquí un nuevo triunfo del capitalismo, aunque algunos intelectuales como Fukuyama lo presentaran extrañamente más como premonición de un tedio generalizado que como un motivo de celebración. Según se ha escrito con cierta sorna: “Como si dijéramos «hemos triunfado» (entendiendo por nosotros a los

⁴⁶⁷ P. Anderson, *op. cit.*, pág. 89.

⁴⁶⁸ En su texto “Ende der Geschichte?”, Gehlen afirmaba que el rasgo distintivo de la posthistoria era la consolidación de una cultura incapaz de generar nuevos elementos; del mismo modo que la historia de las religiones ya había concluido, dejando tras de sí una gama de doctrinas mayores a las que no se podía añadir ninguna creencia nueva, para Gehlen todas las formas seculares, tanto ideológicas como estéticas, no pasaban de ser un inventario fijo y clausurado. La única tarea posible era el reciclaje o el cruce de los mismos elementos, la hibridación o la repetición. La idea de que el tiempo llegaba a su fin aún conservaba cierta vigencia pero ya no con la implicación de un final abrupto, sino simplemente con la facticidad de una cancelación que invalidaría cualquier aspiración o propósito futuro. (Cf. A. Gehlen. “Ende der Geschichte? (1975), en: *Die Seele im technischen Zeitalter und andere soziologische und kulturanalysen Schriften*, *op. cit.*, pp. 336-351.) Sin embargo, sólo tras la caída del muro de Berlín cobra esta teoría del acabamiento de la historia un nuevo auge. Como señala Perry Anderson en *Los fines de la historia*, fueron dos textos: *Posthistoire* y *El fin de la historia y el último hombre*, los que abordaron entonces el problema, aunque desde perspectivas muy diferentes. El primer texto, escrito por Lutz Niethammer, continuaba las reflexiones acerca de la posthistoria iniciadas por Gehlen, considerando que el *pathos* posthistórico es el resultado de la inversión de las teorías optimistas sobre la historia promulgadas en el siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX; teorías que, lejos de abandonar la metafísica de la transfiguración histórica tras el fracaso de sus expectativas, habrían dado lugar a versiones secularizadas de la escatología sagrada y su teleología de la salvación. En consecuencia, explica Niethammer, la confianza iluminista en el progreso humano y el optimismo del progreso de la voluntad colectiva cedieron su lugar al pesimismo cultural y al desencanto político. El segundo texto, escrito por Francis Fukuyama, continúa la línea de Kojève y el relato del fin de la historia. Y, a diferencia de lo que ocurría en la descripción de Niethammer, no parte de la experiencia desencantada o del nihilismo difuso de la intelectualidad europea, sino de cierto optimismo generado por el triunfo hegemónico del modelo económico liberal.

hombres del capitalismo democrático del libre mercado, los derechos humanos, etc.) y no ha pasado nada. Sólo «nos» quedaría sofocar los intentos apocalípticos de quienes no se conforman con el *status quo* y exigen una lucha final.»⁴⁶⁹

En efecto, en su libro titulado *El fin de la historia y el último hombre*⁴⁷⁰, Francis Fukuyama hace una curiosa reapropiación de los cursos de Kojève acerca de la *Fenomenología del espíritu*.⁴⁷¹ Fukuyama parte de la afirmación de Kojève, según la cual Hegel ya habría vislumbrado el fin de la historia con la derrota de la monarquía prusiana por parte de Napoleón en la batalla de Jena, el triunfo de los ideales de la Revolución Francesa y la inminente universalización del Estado que incorporaba los principios de libertad e igualdad; además, la aportación propia de Kojève consistiría en postular la emergencia del Estado homogéneo y universal del fin de la historia. Al calor de los acontecimientos históricos ligados a la caída del Muro de Berlín, Fukuyama afirmaba que el Estado del que hablaba Kojève correspondería al actual Estado democrático de libre mercado, en la medida en que éste reconoce y protege, a través de un sistema de leyes, el derecho universal del hombre a la libertad y le da la posibilidad de elegir a sus propios gobernantes. Según Fukuyama, esta homogeneidad se debe a que, dentro de dicho Estado, todas las contradicciones tienden a resolverse y todas las necesidades humanas se *satisfacen*. La lucha por el reconocimiento, el coraje de arriesgar la propia vida (*thymós*)⁴⁷² por una meta puramente abstracta, la lucha ideológica a escala mundial será reemplazada, nos dice Fukuyama, por un individuo satisfecho que, por su “esfuerzo” y “trabajo”, resuelve problemas técnicos, se dedica al

⁴⁶⁹ F. Duque, *Filosofía para el fin de los tiempos*, *op. cit.*, pág. 210.

⁴⁷⁰ En 1988 Fukuyama publica un artículo sobre este tema en la revista *The National Interest*. Este artículo está basado en un conferencia que el autor dictara en el John M. Olin Center for Inquiry into the Theory and Practice of Democracy de la Universidad de Chicago. Luego amplió esta tesis y la convirtió en un libro titulado: *The end of History and the Last Man*, New York, Free Press, 1992. (trad. esp.: Barcelona, Planeta, 1992.) Por otra parte, no hay que olvidar que él ha sido ex analista de la Corporación Rand y subdirector de Planificación Política del Departamento de Estado de los Estados Unidos.

⁴⁷¹ Cf., *op. cit.*, pp. 65-67. Aquí no se trata de hacer un desarrollo exhaustivo del pensamiento de Fukuyama, sino simplemente de precisar algunas de sus tesis básicas, con objeto de estar en mejores condiciones para comprender el resurgimiento de la tesis del fin de la historia y la lectura crítica que llevará a cabo Agamben sobre las consecuencias de este acontecimiento. En última instancia, se trata de ver por qué Agamben considera que las reflexiones de Foucault sobre la biopolítica forman parte del discurso del fin de la historia.

⁴⁷² *Op. cit.*, pág. 229.: “This suggests that even at the end of history, some form of irrational *thymós* is still necessary in order to keep our rational, liberal economic world economic powers.”; vease también pp. 162-170.

medio ambiente y complace sus sofisticadas demandas como consumidor.⁴⁷³ Algo que será leído como señal de la creciente *Common Marketization* de las relaciones internacionales y la disminución de la posibilidad de un conflicto a gran escala entre los estados. Según estas consideraciones, no habría nada que transformar, sino sólo que gestionar, por lo que la filosofía y el arte no tendrían otro papel que el de ser conservados en el museo de la historia humana. Como expresa Duque, no parecería sino que el único valladar contra tan insípido final debiera consistir en su contrario exacerbado, o sea en el fomento incondicionado de un “mundo en conserva”:

Al temor inconfesado de que irrumpa, imprevisto, el fin de la historia se debería la estrategia «postmoderna» de la obsesiva acumulación y conservación de nuestro pasado: todo ha de quedar grabado, archivado y memorizado. Todo: tanto las imágenes de nosotros mismos y nuestro entorno (baste pensar en la proliferación de cámaras fotográficas, magnetófonos y vídeos, en cuya retícula implacable se apresa, articula y deforma eso que antes llamábamos «lo sensible») como las culturas pretéritas y exóticas, guardadas en museos y archivos.⁴⁷⁴

Abolida toda posibilidad de lucha en torno a los grandes asuntos, quedaría, entonces, el desarrollo incesante de la actividad económica. A su vez, esta tesis estaría reforzada, según Fukuyama, con la afirmación de que las dos fuerzas importantes que desafiaban a la democracia liberal, esto es, el fascismo y el comunismo, han fracasado y desaparecido del escenario internacional. El fascismo fue derrotado durante la Segunda Guerra Mundial, mientras que la otra alternativa, el comunismo, consumó su fracaso ideológico con el fin de la Guerra Fría y la caída del Muro de Berlín, toda vez que el problema de la lucha de clases había sido resuelto con éxito por la democracia liberal.

Aquí cabría preguntarle a Fukuyama: si el Estado democrático liberal ha triunfado sobre las otras ideologías, ¿por qué persisten los conflictos? Su respuesta la encontramos en el mismo texto. Los conflictos persisten porque, según el autor, el mundo estaría dividido entre una parte que todavía sería histórica y una parte que ya sería poshistórica. Estos conflictos se entienden como un retorno de los nacionalismos y las luchas religiosas en las culturas que no han conseguido incorporar “la idea de

⁴⁷³ Cf., *op. cit.*, pp. 232-234.

⁴⁷⁴ F. Duque, *op. cit.*, pp. 204-205.

Occidente”, esto es, un Estado democrático y liberal que pueda satisfacer a los hombres, poner fin a la lucha por el reconocimiento y garantizarles el libre despliegue de sus capacidades.⁴⁷⁵ Así, Fukuyama pone la pareja Hegel-Kojève al servicio del *New World Order* con el fin de demostrar que la extensión planetaria de la democracia liberal, basada en la economía de mercado, responde más al movimiento mismo de la historia y su consumación que a los intereses de grandes corporaciones económicas por perpetuar a distintos niveles las desigualdades entre capital y trabajo (como si esos intereses no reflejaran precisamente la esencia de la economía de mercado). Dicho de otra manera, se hace del auge del capitalismo liberal el lugar donde vienen a resolverse todas las contradicciones de la historia.

Ahora bien, la tesis del fin de la historia, tal como la presenta Fukuyama, pareciera invertir el rol atribuido por Hegel a la sociedad civil y el Estado. Si una sociedad se basa únicamente en la posibilidad de votar y consumir, mientras se queda estancada en una distribución masiva (incluso en el supuesto de que fuera igualitaria, justa y equilibrada) de los bienes propios del “sistema de las necesidades”, ¿qué vida ética podría ofrecer el orden político contemporáneo en Occidente? La reacción liberal más frecuente hoy consiste en rechazar directamente la pregunta: en una sociedad democrática, dicen, la arena pública no es por fuerza más que el espacio instrumental donde se puede aspirar a lograr metas privadas sustanciales de todo tipo. La búsqueda del sentido es un asunto individual y no social.

Sin embargo, no hay más que volver a Hegel, a quien Fukuyama y sus intérpretes dicen seguir, para comprobar las inconsecuencias lógicas que se desprenden de esta pretendida coincidencia entre sociedad civil y Estado. Como afirma Duque, Hegel nunca habría considerado que “el libre ejercicio económico de fuerzas –con el crecimiento general de bienes homologados como *Kapital*– redunde y se refleje proporcional y armónicamente en cada individuo (como sí debe ocurrir con la conciencia de la libertad)”.⁴⁷⁶ Antes bien, la *bürgerliche Gesellschaft* es el momento del conflicto, en el que la satisfacción de las necesidades solamente da lugar a constantes diferenciaciones que traen nuevos conflictos y generan miseria y riqueza a la vez. A ello

⁴⁷⁵ Cf. F. Fukuyama, *op. cit.*, pp. 217-222.

⁴⁷⁶ F. Duque, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica, op. cit.*, pág. 862.

se debe que, en la filosofía de Hegel, el Estado tenga por finalidad regular la brecha entre la miseria y la riqueza: algo que no deja de perpetuarse en la sociedad civil⁴⁷⁷.

Frente a la postura del fin de la historia, algunos pensadores políticos actuales, incluso afines al liberalismo económico, han considerado la necesidad de postular el retorno de la historia. En este último caso, cabe destacar las reflexiones de Robert Kagan, quien rechaza las teorías democrático-liberales que se erigen sobre su triunfo global e indiscutible, y afirma que de hecho “el mundo ha vuelto a ser normal.”⁴⁷⁸ Es decir, que si bien los años posteriores a la guerra fría alentaron el sueño de que el mundo había sido transformado en su totalidad mediante la consolidación definitiva del orden internacional democrático y liberal, el nuevo escenario geopolítico mundial no parece confirmar esa creencia. Dicho en términos hegelianos, es como si la conciencia hubiese descubierto que la certeza de su creencia (el fin de la historia) ha entrado en contradicción con la realidad, por lo que se ve obligada a abandonar esa afirmación.⁴⁷⁹ Más aún, dice Kagan: “el mundo democrático tendrá que decidir cómo responder” a este nuevo escenario de lucha, puesto que “la Historia ha vuelto y las democracias deben unirse para darle forma, de lo contrario otros lo harán por ellas”.⁴⁸⁰ La presencia de los fundamentalismos religiosos y nacionalistas, junto con la emergencia de nuevas

⁴⁷⁷ Aquí nos hemos limitado a criticar el modelo de la democracia liberal, lo cual no significa que consideremos que la democracia se reduce a este modelo. Al respecto es preciso diferenciar otros dos modos de caracterizar la democracia, tal como he estudiado en mi Trabajo Final de Máster. Por un lado, encontramos una serie de propuestas que se inscriben dentro de la denominada *democracia deliberativa*, entre cuyos defensores más renombrados podemos citar a John Rawls y Jürgen Habermas. Estos autores, en continuidad con la lectura que en su momento ofreció Hans Kelsen⁴⁷⁷, tratan de bosquejar, sin renunciar a los términos en los cuales esta tradición liberal identifica la democracia, algunas soluciones que vengán a paliar las deficiencias de la histórica tensión entre el principio de igualdad (democracia) y el principio de libertad individual (liberalismo), propia de las democracias liberales. Por otro lado, es posible encontrar una segunda estrategia, que consiste no tanto en solucionar las deficiencias actuales de las democracias liberales, sino en desarticular el lenguaje con el cual la tradición liberal ha tratado de definir no solo la democracia sino también los términos en que debían ser pensados los problemas vinculados con ella, esto es, proponer otras categorías de análisis que permitan poner en cuestión la naturalidad con la cual se acepta, como si fuera una verdad evidente, el enlace conceptual entre *liberalismo* y *democracia*. Entre estos trabajos, muy diversos entre sí, encontramos las propuestas de filósofos y politólogos tales como, Ernesto Laclau, Claude Lefort, Chantal Mouffe, José Nun, Jaques Rancière, Eduardo Rinesi, Pierre Rosanvallon o Bernard Stiegler, entre otros.⁴⁷⁷ A pesar de la complejidad y diversidad de cada uno de estos abordajes, es posible encontrar en ellos una inquietud común: establecer otros vectores de sentido para pensar la experiencia democrática, con objeto de problematizar algunos de los puntos fundamentales de las “democracias representativas” y ampliar el campo de acción de la democracia.

⁴⁷⁸ R. Kagan, *The return of History and the End of Dreams*, New York, Alfred A: Knopf, 2008, pág. 3.: “The World has become normal again.”

⁴⁷⁹ *Op. cit.*, pág. 4.: “(...) the democratic world will have to decide how to respond”.

⁴⁸⁰ *Ibidem.*: “History has returned, and the democracies must come together to shape it, or others will shape it for them”.

superpotencias económicas, parecen poner en peligro el orden internacional existente. Por eso Kagan sostiene que el mundo democrático necesita pensar en cómo proteger sus intereses y defender sus principios en un mundo que cambia vertiginosamente. En gran medida, el autor considera que este peligro nace de los errores políticos de los años 90 del pasado siglo, cuando las expectativas sobre el triunfo final de la democracia parecían cosa irrefutable.⁴⁸¹ Errores éstos en los que, según Kagan, parecían haber caído los seguidores del relato del fin de la historia. Por citar algunos ejemplos, podemos referirnos a las teorías de Friedrich Hayek o Milton Friedman, quienes, confiados en el triunfo irrevocable de las democracias liberales, dirigen sus investigaciones a criticar el tipo de articulación que ha conducido a la intervención del Estado para luchar contra las desigualdades, defendiendo a la vez que el vínculo que ellos encuentran entre la democracia y el liberalismo estaría atravesado por el principio regulador de la economía.

Sin agotar el examen de las propuestas de estos teóricos, nos gustaría mencionar algunos de los puntos más relevantes. Hayek llegará a lanzar un violento ataque contra el Estado intervencionista y sus diversas formas de planificación económica, denunciando que las sociedades occidentales, antes de la caída del Muro, estaban en proceso de convertirse al colectivismo, rozando con el totalitarismo. A la vez, se propone reafirmar la verdadera naturaleza del liberalismo como la doctrina que intenta reducir al mínimo los poderes del Estado⁴⁸², a fin de maximizar el objetivo político

⁴⁸¹ *Op. cit.*, pp. 97-98.

⁴⁸² F. Hayek, *Principios de un orden social liberal*, Madrid, Unión, 2001, pág. 99.: “Pero hay otro motivo por el que la libertad de acción, especialmente en el campo económico (que tan a menudo se considera de menor importancia), es tan importante como la libertad intelectual. Si bien es cierto que es el intelecto el que elige los fines de la acción humana, su consecución depende sin embargo de la disponibilidad de los medios necesarios. De aquí se sigue que toda forma de control económico que otorgue poder sobre los medios otorga al mismo tiempo un poder sobre los fines. No puede haber libertad de prensa cuando la actividad editorial está sometida a control gubernativo, o libertad de reunión si lo mismo ocurre respecto a los locales necesarios para celebrarla, o la libertad de movimiento si los medios de transporte son monopolio público, etc. Tal es la razón por la que la gestión estatal de toda actividad económica, emprendida con frecuencia en la vana esperanza de poner medios más amplios a disposición de todos los fines posibles, ha originado invariablemente rigurosas restricciones de los fines que los individuos pueden perseguir. Probablemente la lección más significativa que se desprende de las vicisitudes políticas del siglo XX es la que nos muestra cómo el control de la parte material de la vida ha dado a los gobiernos —en los que hemos aprendido a llamar sistemas totalitarios— amplios poderes sobre la vida intelectual.”

central: la libertad individual, cuya condición necesaria (aunque no suficiente) sería la libertad económica.⁴⁸³

En efecto, el principio fundamental por el que la intervención coactiva de la autoridad estatal debe limitarse a garantizar el cumplimiento de las normas generales de comportamiento priva al gobierno del poder de dirigir y controlar las actividades económicas de los individuos. Si así no fuera, la atribución de tales facultades daría al gobierno un poder sustancialmente arbitrario y discrecional que se resolvería en una limitación de aquellas libertades de elección de los objetivos individuales que todos los liberales quieren garantizar. La libertad en la ley implica la libertad económica, mientras que el control económico da lugar (...) a la restricción de todas las libertades.⁴⁸⁴

De aquí se deduce que para Hayek un orden político liberal sólo puede existir en el cuadro de una economía capitalista de libre mercado. Esta tentativa por volver a la supuesta concepción tradicional de la libertad, en realidad es un intento de basar la libertad individual en la económica, con derecho ilimitado de apropiación, y con los mecanismos de la economía capitalista de mercado. Así, este “defensor” de la libertad se esfuerza por desacreditar toda concepción positiva de la misma, al entenderla como potencialmente totalitaria: “un pueblo libre no es necesariamente un pueblo de hombres libres; nadie necesita participar de dicha libertad colectiva para ser libre como individuo.”⁴⁸⁵

Friedman, por su parte, considera que la democracia liberal es el único tipo de organización social que respeta el principio de la libertad individual, y en el que un gran número de personas pueden coordinar sus actividades sin entrar en una relación de coerción. El presupuesto es que: “en un sistema tal, en que a cada cual se le permite usar su conocimiento para sus propios propósitos, el concepto de justicia social está

⁴⁸³ *Op. cit.*, pp. 78-79.: “La función, pues, de las normas de conducta consiste no ya en organizar los esfuerzos individuales para alcanzar objetivos específicos y concordados, sino sólo en asegurar un orden global de las acciones en cuyo ámbito cada uno pueda obtener la mayor ventaja, en la persecución de sus propios fines personales, de los esfuerzos de los demás.”

⁴⁸⁴ *Op. cit.* pág. 73.

⁴⁸⁵ F. Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, Unión, Madrid, 1978, pág. 35.

necesariamente vacío y sin sentido, ya que en tal sistema nadie puede determinar según su voluntad los ingresos relativos de las diferentes personas, o impedir que ellos dependan parcialmente de factores contingentes”.⁴⁸⁶ El objetivo parece consistir en apartar cada vez más las decisiones públicas del control político y hacer de ellas una responsabilidad exclusiva de los técnicos, llevando a cabo una despolitización de las decisiones fundamentales, tanto a nivel económico como a nivel social y político. Tanto es así que Friedman confía a la economía el rol de una ciencia “independiente de cualquier posición ética o juicios normativos”, puesto que, nos dice el autor, “se refiere a «lo que es», no a lo «que debería ser».”⁴⁸⁷

Al buscar la eliminación del papel del Estado como condición de posibilidad de la libertad del individuo, estos pensadores promueven un tipo de igualdad que, en términos hegelianos, no se ubicaría en la época poshistórica, sino más bien en la etapa de la igualdad jurídica propia del Derecho Abstracto, que funciona como “la base de la sociedad, pero no es la sociedad misma (y menos, la conjunción de ésta con el Estado como final de la historia)”.⁴⁸⁸ Lo que tiene lugar aquí es una “verdadera «catástrofe teórica» en la que la base abstracta (el derecho) aparece como el fin concreto realizado en la historia”.⁴⁸⁹ Así, la libertad reivindicada por estos teóricos se traduce en la libertad del propietario para conservar sus bienes, a la vez que procuran hacer extensiva esta idea de la propiedad al desarrollo de la individualidad, entendida como un bien a conservar. Al considerar la democracia liberal y de mercado libre como el único camino posible para la resolución de los problemas, estos teóricos rechazan por principio cualquier noción de conflicto y atribuyen su aparición colateral a una mera contingencia social, allí donde no se haya alcanzado aún el grado de desarrollo que su modelo teórico exige para dar el salto definitivo al fin de la historia. Hasta aquí hemos desarrollado algunos de los presupuestos básicos de la versión “optimista” del fin de la historia. Nos queda por ver la versión “crítica” de Agamben, quien combina el relato del fin de la historia con el discurso de la posthistoria y pone ambos a funcionar dentro de la problemática biopolítica.

⁴⁸⁶ F. Hayek, *Law, legislation and liberty*. Chicago, University of Chicago Press, 1960; 2, 11.

⁴⁸⁷ M. Friedman, *Ensayos sobre economía positiva*, Madrid, Gredos, 1967, pág. 10.

⁴⁸⁸ F. Duque, *op. cit.*, pág. 862.

⁴⁸⁹ *Op. cit.*, pág. 863.

3.4 LA MÁQUINA ANTROPOLÓGICA Y LA INVENCIÓN DE LA POSTHISTORIA.

En *Lo abierto. El hombre y el animal*, Agamben parte de la discusión que instauran Bataille y Kojève sobre el sentido de la animalidad humana en la posthistoria⁴⁹⁰. Agamben viene a añadir a esta cuestión, tratada en la sección 2.3.1, es que, si bien ambos filósofos han privilegiado el problema de la negación y la muerte, desatienden sin embargo el proceso en virtud del cual, durante la modernidad, el hombre empieza a asumir el cuidado de su propia vida animal y de la vida natural.

Quizá el cuerpo del animal antropóforo (el cuerpo del siervo) es el resto no resuelto que el idealismo ha dejado en herencia al pensamiento, y las aporías de la filosofía coinciden con las aporías de este cuerpo irreductiblemente tenso y dividido entre animalidad y humanidad.⁴⁹¹

Lo que Agamben resalta aquí es que hace falta reflexionar sobre el cuerpo del siervo como objeto del biopoder. Según el filósofo, con el ingreso a la posthistoria la humanidad habría tomado el control de la gestión integral de su propia animalidad a través de tres figuras distintas, entendidas como las tres caras solidarias de este proceso en que la humanidad poshistórica parece asumir su propia somaticidad como último e impolítico mandato: el genoma, la economía global y la gestión humanitaria. Agamben considera que es evidente “para cualquiera que no muestre una absoluta mala fe, que ya no hay tareas históricas asumibles, ni siquiera tareas asignables”.⁴⁹² Más adelante afirmará que la poesía, la religión, la filosofía y la cultura en general ya no pueden tener a su cargo ninguna tarea transformadora, dado que se han convertido en espectáculos culturales y en experiencias privadas. La única tarea histórica que puede tener lugar, una vez cancelada cualquier distribución de roles históricos, es la gestión integral de la animalidad del hombre, entendida como el despliegue de la economía a escala global. Agamben diagnostica que, al haber alcanzado el hombre su *télos* histórico y la humanidad su retorno a la animalidad, no quedarían más que dos opciones: por un lado,

⁴⁹⁰ Cabe Señalar que Agamben emplea indistintamente los términos “fin de la historia” y “posthistoria”, por lo que en algunas ocasiones dejaremos de lado la distinción que establecimos en la nota a pie n° 426.

⁴⁹¹ G. Agamben, *op. cit.*, pág. 23.

⁴⁹² *Op. cit.*, pág. 98.

una despolitización de las sociedades humanas a través del despliegue de la *oikonomía*; por otro, “la asunción de la propia vida biológica como tarea política (o más bien impolítica) suprema”.⁴⁹³

Agamben rechaza ambas opciones, considerando necesario volver a pensar en la maquinaria antropológica que sostiene y posibilita la gestión de la animal que hay en el hombre. Establece que la relación de diferenciación y articulación entre lo humano y lo animal es el resultado de una maquinaria antropológica que atraviesa toda la cultura occidental. ¿En qué consiste esta maquinaria? En dos misterios que deciden y producen lo humano, a saber, por un lado, el misterio metafísico que articularía lo humano y lo animal, esto es, lo animal que hay en el hombre, en cuanto algo diferente de su “humanidad”. Y por otro lado, el misterio práctico-político de la separación entre lo humano y lo animal. La necesidad jurídico-política distingue entre lo que debe conservarse como humano y lo que debe excluirse como animal. Según el filósofo italiano, históricamente se ha pensado el misterio metafísico de la articulación entre lo humano y lo animal, pero se ha desatendido su dimensión práctico-política. Por eso, su propuesta es hacer una genealogía de esa maquinaria, con objeto de estudiar el misterio práctico de la separación, lo cual implica tomar un camino poco explorado para trabajar el problema del humanismo. Esto es, elaborar una antropogénesis que permita pensar cómo en el interior del hombre se establece una escisión entre lo que es animal en el hombre y lo que es propiamente humano, una brecha que separa pero también problematiza la relación de simple oposición de extremos. En ese sentido, Agamben distingue entre dos maquinarias antropológicas: una antigua y otra moderna. Mientras la primera produciría lo humano a través de la inclusión de un afuera, la segunda excluiría de sí como no humano algo que ya sería humano.

A pesar de esta diferencia, ambas maquinarias parecen instituir en el centro una zona de indiferenciación, que es donde se decidiría y produciría lo humano. Por ello, según Agamben, es en el propio movimiento de decidir la distinción entre el hombre y el animal donde se produce una *humanitas animalizada*: “una humanización integral del

⁴⁹³ *Ibidem*.

animal que coincide con la animalización integral del hombre”.⁴⁹⁴ Lo cual nos recuerda al texto de Marx sobre la identidad por in-diferencia.⁴⁹⁵

A continuación, siguiendo a Benjamin, ensaya una estrategia bien concreta: disolver el *mysterium conjunctionis* que acerca y al mismo tiempo separa a la humanidad de la animalidad.⁴⁹⁶ Así, esta escisión entre lo humano y lo animal pareciera vivir en el interior mismo del concepto de hombre, propiciando la emergencia de un poder económico-jurídico que, al gestionar la vida biológica del mismo, animaliza la humanidad.⁴⁹⁷ Según esta interpretación, entonces, la única salida a esta aporía letal pasaría por considerar al hombre como la no distinción entre lo humano y lo animal. Una especie de suspensión dialéctica que consiga poner en evidencia la imposibilidad de distinguir qué es lo propiamente humano y qué lo propiamente animal en el hombre y que permita, a su vez, deducir a partir de ello una política del cuerpo y las instituciones. O, dicho en los términos del mismo Agamben: pensar la *dýnamis* sin la *enérgeia*, esto es, una filosofía de la potencia que desactive el dispositivo antropológico y ponga fin al misterio práctico-político de la separación.⁴⁹⁸

Lo primero que observamos de la propuesta de Agamben es que sólo consigue detener la maquinaria antropológica que critica a través de la configuración de otra

⁴⁹⁴ *Op. cit.*, pág. 99.

⁴⁹⁵ K. Marx, *Zur Kritik der Nationalökonomie. Ökonomisch-philosophische Manuskripte* [1844] (= Ms.). III. “Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie“, en: *Frühe Schriften*. Ed. H.-J. Lieber / Peter Fürth, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981; I, 596: “Also die Gesellschaft ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur.” (“La sociedad es, pues, la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza.” *Manuscritos. Economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1968, p. 146).

⁴⁹⁶ G. Agamben, *op. cit.*, pág. 115: “Quizá haya todavía un modo que permita a los vivientes sentarse en el banquete mesiánico de los justos sin asumir una tarea histórica y sin hacer funcionar la máquina antropológica. Una vez más, la resolución del *mysterium conjunctionis* por el que se ha producido lo humano pasa por una profundización inaudita del misterio práctico-político de la separación.”

⁴⁹⁷ *Op. cit.*, pp. 105-106: “(...) ni el hombre debe dominar la naturaleza ni la naturaleza al hombre. Ni siquiera que ambos deban ser superados por un tercer término que representaría su síntesis dialéctica. Más bien, según el modelo benjaminiano de una ‘dialéctica en suspenso’ lo decisivo aquí es sólo el ‘entre’, el intervalo y casi el juego entre los dos términos, su constelación inmediata en una no-coincidencia. La máquina antropológica ya no articula naturaleza y hombre para producir lo humano por medio de la suspensión y la captura de lo inhumano. La máquina, por así decirlo, se ha parado, se halla ‘en suspenso’ (*im Stillstand*), y en recíproca suspensión de los términos algo para lo que quizás no disponemos todavía de nombres y que ya no es ni animal ni hombre, se instala entre naturaleza y humanidad, y se mantiene en la relación dominada, en la noche salvada.”

⁴⁹⁸ Cf. G. Agamben, *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007, pp. 465-480.

maquinaria antropológica, puesto que define al hombre como el lugar de indistinción entre el hombre y el animal. Es decir, al renunciar a cierta definición de lo humano, plantea una nueva definición de hombre, con lo cual caemos nuevamente en la antropología de la que Agamben esperaba tomar distancia. Por otro lado, la alternativa propuesta por Agamben con un signo político que se pretende contrario al de Fukuyama—, descansa en la reapropiación de las tesis de Kojève sobre el fin de la historia y el ingreso a una era posthistórica. Como ya hemos visto, la premisa del fin de la historia implicaba el estadio final de la transformación del hombre en animal, que es aquello en que habría consistido la historia, así que, al menos a primera vista, cuesta imaginar de qué manera Agamben haría factible una transformación política que pusiera fin a la lógica del biopoder por fuera de la historia.

Por otra parte, Agamben hace coincidir sus reflexiones sobre el fin de la política con la emergencia de la regulación biopolítica de la vida animal de los hombres, mediante una estrategia que es necesario precisar. Hemos visto cómo, a través de la discusión entre Bataille y Kojève, el estudioso italiano asume la premisa del fin de la historia. Luego, sostiene que ambos filósofos desatendieron uno de los problemas claves de este acontecimiento: la regulación del cuerpo del siervo. Y, por último, afirma que Foucault es el primero en atender este problema. El inconveniente que encontramos aquí es que Agamben elabora su argumentación a partir de una combinación, a nuestro juicio discutible, entre el estudio de la regulación biológica de la población, emprendido por Foucault, y el relato del fin de la historia, proveniente de la lectura de Kojève, convirtiendo a la vez a la posthistoria en el horizonte teleológico del biopoder. Por otro lado, es necesario preguntarse por qué Agamben pretende que todo ello implica el relato del fin de la política. Algo que nos lleva a preguntar cómo hace para mostrar que la despolitización es, en realidad, la forma política dentro de la cual se construye el discurso de la autonomía de lo económico.

A diferencia de Agamben y su concepción posthistórica de la biopolítica, consideramos que los textos de Foucault plantean el problema de la biopolítica en el terreno de la historia. En vez de partir de la constatación de un proceso paulatino de despolitización de las sociedades occidentales, Foucault muestra cómo la política se hace extensiva al gobierno de la vida de la población y los individuos, lo cual nos ayuda a pensar no ya que la política como tal se haya reducido a *gestión*, sino que la esfera de

la administración se ha politizado de tal modo que en ella parecen haber coincidido economía y vida. Por ello, y lejos de asumir la hipótesis de la posthistoria como horizonte de inteligibilidad del problema del biopoder, lo que aquí cabe preguntar es, más bien, la razón de la existencia de una serie de dispositivos históricos de poder encargados de sujetar a los individuos y de *reducir/producir* la vida a *oikonomia*, como única forma de vida imaginable. Estos dispositivos se ocultan *en y como* economía, haciendo extensivo su poder a las formas de vida contemporánea.

Si seguimos el relato del fin de la historia, pareciera que no tendríamos otra opción más que elegir entre la figura del *esclavo satisfecho*, entregado a la lógica capitalista de mercado como regulador de las formas de vida –como sería el discurso del *New World Order*–, y la figura del *esclavo insatisfecho*, eclipsado por el discurso del amo y su relato del fin de la historia –que sería el discurso crítico–. Por el contrario, resulta mucho más fructífero, tal y como mostramos en el capítulo I, tratar históricamente el movimiento dialéctico del amo y el esclavo que persiste bajo el nuevo rostro de la biopolítica. Lo cual nos permite, por otra parte, criticar la nueva línea conservadora que, al promulgar los grandes relatos del choque de civilizaciones y el retorno a la historia, forja una serie de dispositivos políticos inmunitarios de protección, conservación y expansión del orden económico-político internacional.

Y es que, a diferencia del legado kojeviano, que hace del fin de la historia el horizonte insuperable de la política, el abordaje genealógico de la biopolítica realizado por Foucault pone al descubierto el carácter contingente de la misma y analiza al detalle sus distintos dispositivos. Podría decirse, a grandes rasgos, que mientras la figura del esclavo insatisfecho se vuelve políticamente irrelevante, el sujeto ético-político foucaultiano, convertido en objeto/sujeto activo de los dispositivos biopolíticos, sigue estando firmemente situado en el terreno de la historia y en la posibilidad de su transformación.

4. EL PROBLEMA DE LA REVOLUCIÓN

A lo largo de este capítulo hemos intentado desarrollar la importancia del vínculo entre historia y filosofía, con el objeto de mostrar que el problema de un poder sobre la vida, lejos de ser una inquietud posthistórica, está anclado en una forma histórica bien concreta que atañe a nuestra *actualidad*: son los procesos históricos de sujeción y subjetivación los que configuran determinadas formas de vida en la historia. Volver al problema de la subjetividad no significa volver al sujeto como punto de partida para dar cuenta del desarrollo de la historia. Por el contrario, es el intento de resituar el vínculo entre sujeto e historia y pensar cómo las formas de vida contemporáneas están atravesadas por un poder que hace coincidir los objetos que produce con las formas de subjetividad que resultan en la historia. Cuando a Foucault le preguntan por qué ha vuelto al sujeto cuando su filosofía parecía dirigirse hacia su disolución, su respuesta es bien precisa:

Quizá he utilizado formulaciones que eran inadecuadas. Lo que he rechazado era precisamente que se diera una teoría del sujeto previa (...) Sin duda, era preciso rechazar una determinada teoría *a priori* del sujeto para poder efectuar este análisis de las relaciones que pueden existir entre la constitución del sujeto o de las diferentes formas de sujeto y los juegos de verdad, las prácticas de poder, etc.⁴⁹⁹

Así, afirmar que la biopolítica está conformada por una serie de dispositivos políticos, abre la posibilidad de dar cuenta de la formación histórica de esos mismos dispositivos, de arrojar luces sobre su carácter localizado y parcial, por lo que constituye una manera de destotalizar las formas con las que se configura el presente. Añade Foucault:

Creo que estamos ante una de las formas, quizás haya que decir una de las costumbres más nocivas del pensamiento contemporáneo, diría incluso del pensamiento moderno o, en todo caso, del pensamiento posthegeliano: el análisis del momento presente como si éste fuera precisamente en la historia el momento de la ruptura o el del balance, o el de cumplimiento, o el de la aurora que retorna. La solemnidad con que

⁴⁹⁹ M. Foucault, “L’*éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*”, *op. cit.*, pág. 718. (Trad., pág. 403.)

toda persona que mantiene un discurso filosófico refleja su propio momento me parece un estigma. Digo esto sobre todo porque lo he hecho yo mismo, y porque en gente como Nietzsche lo encontramos constantemente o, al menos, de forma bastante insistente. Creo que debemos tener la modestia de reconocer que el momento en el que vivimos no es ese momento único, fundamental o que irrumpe en la historia, a partir del cual todo se acaba o todo recomienza; al mismo tiempo, debemos tener la modestia de decirnos –incluso sin esta solemnidad– que el momento en el que vivimos es muy interesante y exige ser analizado y desmenuzado y que, en efecto, hacemos bien en plantearnos la cuestión de ¿qué sucede hoy? (...). Pero no concediéndonos la facilidad algo dramática y teatral de afirmar que este momento en el que nos encontramos es, en lo más profundo de la noche, el de la mayor perdición, o en el despuntar del día, aquel en el que el sol triunfa, etc. ¡No! Es un día como los otros, o más bien, es un día que nunca es completamente igual a los demás.⁵⁰⁰

Esta cita no sólo demuestra un cambio de actitud en el filósofo francés, sino que nos ayuda a considerar, frente al tono escatológico de algunas interpretaciones deterministas, el carácter reversible y parcial de la biopolítica. Y la posibilidad de pensar esta reversibilidad viene dada, en los escritos de Foucault, por el vínculo entre poder y libertad. Un vínculo constitutivamente político que viene a expresar la politicidad inherente a toda forma de vida. Decir que el recurso a la historia es la estrategia con la que Foucault trata de dilucidar las posibilidades de transformación del sujeto, o lo que es lo mismo, las posibilidades de transformación de las relaciones de poder y libertad, significa que seguimos en el terreno de la historia, que somos sujetos constitutivamente históricos; pero, por encima de todo, significa que es imprescindible dar cuenta del sentido de esa transformación cuando atravesamos una época en la que el término “Revolución” parece haber perdido vigencia. Y ello no tanto en la práctica, donde no deja de aludirse a él, sino en el ámbito de la filosofía que, intimidada quizás por el fracaso de las experiencias revolucionarias, gira una y otra vez alrededor del término sin llegar a tocarlo, como en torno a un tabú.

⁵⁰⁰ M. Foucault, “Structuralisme et poststructuralisme”, *op. cit.*, pág. 448. (Trad., pág 325.)

Si la política y la historia funcionan como los conceptos claves con los que Foucault problematiza las formas de vida contemporánea, surge entonces una pregunta bien sencilla: ¿qué lugar ocupa el problema de la revolución en los escritos del filósofo? En una conferencia pronunciada a mitad de los años 1990, François Ewald, en línea de continuidad con la tesis kojéviana del fin de la historia, celebraba que Foucault hubiera establecido definitivamente el carácter post-revolucionario de nuestra actualidad.⁵⁰¹ Sin embargo, a la luz de las críticas que hemos realizado a los intentos de situar en una línea de continuidad los trabajos de Kojève y Foucault, esta afirmación resulta sumamente problemática, máxime cuando es en los propios textos de Foucault donde el problema de la revolución aparece una y otra vez. Esto nos obliga a precisar la inquietud inicial a partir de dos cuestiones. En primer lugar, ¿qué tipo de reflexión genealógico-arqueológica ha llevado a cabo Foucault sobre el acontecimiento de la revolución? Y, por otra parte, ¿en qué medida la cuestión de la revolución sigue siendo un problema actual?

Como intentaremos demostrar, no se trataría de abandonar el concepto de revolución a la espera del advenimiento de algún concepto radicalmente otro y nuevo, sino más bien de considerar ese mismo concepto desde otra perspectiva y a partir de otra genealogía, una tarea que hará visible un campo de problematización donde los vínculos entre Hegel y Foucault, creemos, son cruciales.

⁵⁰¹ Cf. F. Ewald, "Foucault et l'actualité", en: AA.VV., *Au risque de Foucault*, Paris, Editions du Centre Pompidou, 1997, pp. 203-213.

4.1 EL PROBLEMA DE LA REVOLUCIÓN: ALGUNOS ANTECEDENTES

Resulta innegable que las filosofías de Hegel y Foucault no serían las mismas sin el influjo de las Revoluciones. Hegel fue testigo directo de la Revolución Francesa y del entusiasmo que el acontecimiento generó en los círculos intelectuales alemanes. Entusiasmo que se transmitiría al propio Hegel, quien, como veremos a continuación, siguió de cerca los distintos avatares de este proceso. De sobra es conocida la adhesión casi incondicional a la causa revolucionaria en sus escritos de juventud, cosa que contrasta con los textos de madurez, donde se muestra más moderado y, en algunos casos, hasta escéptico, como se demuestra en el apartado de la *Fenomenología del espíritu* dedicado a “La libertad absoluta y el terror”, en las *Lecciones de la Filosofía de la historia*, o en el escrito sobre la *Reformbill* de 1831.

Sin embargo, ni la experiencia del Terror ni el juicio crítico sobre la incapacidad de la Revolución para encontrar soluciones políticas positivas y estables hacen de Hegel un adversario acérrimo de la Revolución, y mucho menos nos eximen de la necesidad de abordar el problema. La importancia del hecho histórico de la Revolución en los textos de Hegel es innegable. Por un lado, porque ésta se convierte en un recurrente objeto de reflexión y, por otro, porque el acontecimiento repercute en la noción que el filósofo elabora respecto al modo de ser de la filosofía de su tiempo. Ambos aspectos contradicen la leyenda negra de Hegel como un filósofo al servicio del Estado prusiano. Dicha leyenda encuentra su punto de partida en el libro de Rudolf Haym, *Hegel y su tiempo*⁵⁰², donde se afirma que el principio de que “lo racional es real y que lo real es racional”⁵⁰³ no hacía más que poner la metafísica al servicio de la Restauración y

⁵⁰² Véase R. Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der hegel'schen Philosophie*, Hildesheim, Olms, 1974.

⁵⁰³ J. Ritter, *Hegel et la Révolution française, suivi de Personne et Propriété selon Hegel*, Beauchesne, Paris, 1970, pág. 8-9: “La théorie de l'Etat et de la Société a pour principe que le rationnel est réel et que le réel est rationnel, ce qui signifie, pense Haym, qu'elle a, du point de vue politique, entrepris de justifier la réalité «telle qu'elle existe en Prusse en 1821». De plus, elle a attribué à l'Etat les prédicats du Divin, de l'Absolu, de la Raison et de la Substance éthique, pour diviniser sa puissance et la poser contre la liberté de l'individu. En divinisant l'Etat, en justifiant la réalité comme rationnelle, la philosophie hégélienne a prouvé, selon Haym, qu'elle avait une visée et une fonction réactionnaires.” (La teoría del Estado y de la Sociedad tiene por principio que lo racional es real y que lo real es racional, lo que significa, según Haym, que ella tiene, desde el punto de vista político, la finalidad de justificar la realidad “tal y como existía en Prusia en 1821”. Por cierto, no es necesario insistir en que esa crasa confusión entre *das Wirkliche* y algo que “está ahí”, en determinada fecha, muestra ya a las claras la indigencia y poquedad de la interpretación de Haym, el cual, no satisfecho al parecer con tamaño disparate, sostenía que Hegel habría atribuido al Estado los predicados de lo Divino, de lo Absoluto, de la Razón y de la sustancia ética para divinizar su potencia y atentar contra la libertad del individuo. Al divinizar al Estado y haber

ofrecer una justificación racional al orden político existente en aquel momento.⁵⁰⁴ Algo, por cierto, que no resiste el más mínimo examen, ni en el plano histórico (baste pensar en la situación de Hegel y su círculo tras la *Demagogenverfolgung* de 1820-21), ni en el plano teórico.

Ahora bien, en el caso de Foucault, el proyecto filosófico está atravesado -y en muchos pasajes inspirado- por la experiencia del fracaso de las revoluciones del siglo XX, las cuales esperaban materializar aquello que la Revolución Francesa sólo había conseguido formalmente. Como se sabe, tras su discreto paso por el Partido Comunista Francés (entre 1950 y 1953) –al que se afilió alentado por su maestro, Louis Althusser–, Foucault tomó distancia de la línea militante promovida por el estalinismo. A partir de entonces, sus enfrentamientos con el marxismo más ortodoxo fueron recurrentes, lo cual quedó reflejado en su incansable esfuerzo por distinguir entre el propio pensamiento de Marx y el marxismo⁵⁰⁵. “No soy ni un adversario ni un partidario del marxismo”, afirmó alguna vez: “lo cuestiono sobre lo que tiene que decir de experiencias que le plantean interrogantes”.⁵⁰⁶ Podría decirse que, como ocurre con Hegel, esta distancia con los revolucionarios no lo convierte de suyo en un adversario de la Revolución -no olvidemos su apoyo, por ejemplo, a la Revolución iraní-.⁵⁰⁷ Lo que Foucault sí rechaza,

justificado la realidad como racional, la filosofía hegeliana habría demostrado, según Haym, que tenía una intención y una función reaccionarias.)

⁵⁰⁴ *Op. cit.*, pp. 5-6.: “Le jugement critique porté sur la philosophie politique de Hegel, depuis la parution de la *Philosophie du Droit* (R. Ph. 1821) s’achève avec les *Leçons sur Hegel et son temps* (Berlin 1857) de Rudolf Haym. Hegel y est reconnu coupable d’avoir comme «dictateur philosophique de l’Allemagne» fait de la philosophie «la demeure scientifique de l’esprit de la restauration prussienne», d’avoir donné la «formulation absolue» au «conservatisme, quiétisme et optimisme politiques» et de s’être mis ainsi au service de la «justification scientifiquement formulée du système policier et de la persécution des démagogues.” (El juicio crítico sobre la filosofía política de Hegel, desde la aparición de la *Filosofía del derecho* se consuma con las *Lecciones sobre Hegel y su tiempo* de Rudolf Haym. Hegel es reconocido como el culpable de constituirse en el “dictador filosófico de Alemania” y haber hecho de la filosofía “la residencia científica del espíritu de la restauración prusiano”, de haber dado la “fórmula absoluta” al “conservadurismo, quietismo y optimismo políticos” y de haber estado al servicio de la “justificación científicamente formulada del sistema de policía y de la persecución de los demagogos.)

⁵⁰⁵ Aquí recomendamos la lectura de H. Tarcus (ed.), *Disparen sobre Foucault*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1993. En este libro se reúnen algunos de las objeciones que los pensadores marxistas plantearon a la propuesta filosófica de Foucault. Objeciones que van del lugar que Foucault le ha otorgado al marxismo en su concepción del poder hasta la pregunta por la noción de poder de Foucault, la consecuente determinación histórica que subyace a la teoría del poder y su efecto político paralizante. A su vez, el libro tiene un agudo artículo de Foucault en el que responde a estas críticas bajo el título “Lo que digo y lo que dicen que digo”.

⁵⁰⁶ M. Foucault, “Polémique, politique et problématisations”, *op. cit.*, pág. 595. (Trad., pág. 357.)

⁵⁰⁷ Cf. M. Foucault, “¿Es inútil sublevarse?”, en: Á. Gabilondo (ed.), *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica*, *op. cit.*, pp. 203-208.

y por supuesto se niega a encarnar, es la figura del revolucionario, con la cual quedaría clausurada toda posibilidad de reflexión.⁵⁰⁸

Por otro lado, la relación de Hegel con la Revolución Francesa ha suscitado múltiples debates y lecturas en el ámbito del pensamiento político de los dos últimos siglos, por lo que sería prácticamente inabarcable tomar en consideración la inmensa bibliografía dedicada al asunto. Dado que nuestro objetivo puntual es conectar el problema de la Revolución en Hegel y Foucault, vamos a centrarnos exclusivamente en aquellos aspectos que nos ayuden a desarrollar este vínculo. Pero antes es importante

⁵⁰⁸ En una entrevista, y al hilo de la distinción entre los conceptos de polémica, política y problematizaciones, Foucault expone en qué consistiría esta estrechez de miras del “profesional revolucionario”. Allí dice que “me gustan las discusiones, y cuando me hacen preguntas intento responderlas. Es verdad que no me gusta meterme en polémicas. Si abro un libro y veo que el autor acusa al adversario de “izquierdismo infantil”, lo cierro de inmediato. Esa no es mi manera de hacer las cosas; no pertenezco al mundo de las personas que proceden así. Insisto en esta diferencia como algo esencial: es toda una moralidad lo que está en juego, la moralidad que se preocupa por la búsqueda de la verdad y la relación con el otro. En el juego serio de las preguntas y las respuestas, en el trabajo de elucidación recíproca, los derechos de cada persona son, en cierto sentido, inmanentes en la discusión. Dependen solo de la situación del diálogo. La persona que hace preguntas simplemente ejerce un derecho que le ha sido otorgado: el derecho de permanecer en la duda, de percibir una contradicción, requiriendo más información, enfatizando diferentes postulados, señalando los razonamientos inconsistentes, etc. En cuanto a la persona que responde, ésta también ejerce un derecho que no va más allá de la discusión misma. Por la lógica de su propio discurso, el que responde está atado a lo que ha dicho antes y al haber aceptado el diálogo queda atado a la interrogación del otro. Las preguntas y respuestas dependen de un juego –un juego que es a la vez agradable y difícil– donde cada uno de los compañeros se esfuerza por ejercer solo los derechos que el otro le da y por la forma aceptada del diálogo. El polemista, en cambio, procede escudado en unos privilegios que posee de antemano y que jamás acepta poner en duda. Por principio, el polemista tiene derechos que lo autorizan a hacer la guerra y hacen de su lucha una causa justa; la persona con la que se enfrenta no es un compañero en la búsqueda de la verdad sino un adversario, un enemigo que está equivocado, que es peligroso y cuya propia existencia constituye una amenaza. Para el polemista el juego no consiste, pues, en reconocer a esta persona como un sujeto que tiene derecho a hablar sino en eliminarlo como interlocutor, fuera de cualquier posible diálogo; y su objetivo final no será el de acercarse todo lo posible a una verdad difícil, sino conseguir el triunfo de la causa justa que ha abanderado de forma manifiesta desde un principio. El polemista confía en una legitimidad de la que su adversario, por definición, queda privado (...) Como ocurre en la persecución de la herejía, la polémica se propone la tarea de determinar el punto intangible del dogma, el principio fundamental y necesario que el adversario ha rechazado, ignorado o transgredido; y denuncia esa negligencia como una falta moral; en la raíz del error encuentra pasión, deseo, interés, toda una serie de debilidades y apegos inadmisibles que delatan su culpabilidad. Como ocurre en la práctica judicial, la polémica no concede la posibilidad de una discusión entre iguales: examina un caso; no trata con un interlocutor, procesa a un sospechoso; recoge las pruebas de su culpabilidad, designa la infracción cometida y pronuncia el veredicto, la sentencia. En cualquier caso, lo que tenemos aquí no se encuentra en el orden de una investigación compartida; el polemista dice la verdad en la forma de su juicio y en virtud de la autoridad que se ha conferido a sí mismo. Pero el modelo político es el más poderoso hoy en día. La polémica define alianzas, recluta partisanos, reúne intereses y opiniones, representa un partido; convierte al otro en enemigo, en el abanderado de los intereses opuestos en contra de los cuales es preciso luchar hasta que ese enemigo sea derrotado y al final o bien se rinda o bien desaparezca. Por supuesto, la reactivación, dentro de la polémica, de estas prácticas políticas, judiciales o religiosas no es más que un teatro. Uno gesticula: anatemas, excomuniones, condenas, batallas, victorias y derrotas no son más que maneras de hablar, después de todo. Y aún así, en el orden del discurso, son también formas de actuar que tienen consecuencias. Cierta efecto esterilizador.” M. Foucault, “Polémique, politique et problématisations”, *op. cit.*, pág. 592. (Trad., pp. 353-354.)

tomar en consideración algunas cuestiones relativas a las lecturas llevadas a cabo por Hegel en el momento en que empieza a percibir la importancia de la Revolución Francesa para su propia filosofía.

En 1791, Christian Ludwig Wetzel –un compañero de Hegel en el Convictorio de Tubinga- había fundado allí un club político para discutir la Revolución y leer las publicaciones (sobre todo periódicas) vinculadas con ese acontecimiento. Hegel formaba parte de ese club. A su vez, entre los estudiantes del *Stift*, el acontecimiento de la revolución había tenido gran acogida. Tanto es así que el Duque de Wurtemberg, por temor a que se propagara el espíritu revolucionario entre los estudiantes, amonestó al director de la institución y lo alentó a que modificara los estatutos, a fin de disciplinar de un modo mucho más riguroso a los estudiantes. Sin embargo, los nuevos estatutos entraron en vigor cuando Hegel, al igual que Hölderlin, ya habían abandonado la institución.⁵⁰⁹

La revista *Minerva*⁵¹⁰ fue, sin duda, un instrumento imprescindible para que los intelectuales alemanes afines a la Revolución estuvieran informados de los acontecimientos y tuvieran noticias de las ideas del otro lado del Rin. Su director, Johann Wilhelm von Archenholtz⁵¹¹, se había instalado en París para dar a conocer más de cerca los sucesos y los efectos de la Revolución Francesa. En la revista, Archenholtz traducía textos de los girondinos, mas también de Robespierre y Babeuf, entre otros.⁵¹² Sin embargo, su opinión sobre los jacobinos le obligó a huir de Francia por temor a la guillotina. Dice al respecto:

Amo la Revolución Francesa, entendida como la supresora de abusos sin cuento e innumrables atrocidades, bajo las cuales millones de nuestros semejantes se encontraban profundamente sometidos [...]. Desprecio a los cabecillas jacobinos, únicos contra los que se dirige la maldición de la Nación y de todas las personas imparciales que viven

⁵⁰⁹ Cf. P. Bertaux, *Hölderlin y la Revolución Francesa*, Barcelona, Ediciones de Serbal, 1992, pp. 51-53.

⁵¹⁰ También cabe mencionar la importancia del *Cercle social* y les *Amis de la Vérité*.

⁵¹¹ Cuando Archenholtz vuelve a París, después de una larga ausencia de 12 años (1779-1791), descubre que la situación política y social había cambiado radicalmente. A raíz de ello decide editar una revista que contribuya a la historia de los reinos europeos, aunque luego se va a limitar a Francia. Así nace la Revista *Minerva. Gaceta de contenido histórico y político*, la cual será editada hasta 1812 de forma trimestral. Cf., *op. cit.*, pág. 25.

⁵¹² Cf. J. D'Hondt, *Hegel secreto*, Buenos Aires, Corregidor, 1976, pp. 16-19.

fuera de ella. Lloro la pérdida del Rey [...] Siento lástima por los aristócratas que habitan en el reino [...] Aborrezco empero a los aristócratas emigrantes que, añorantes del viejo despotismo, pretenden la vuelta de éste a costa de ríos y sangre de sus ciudadanos.⁵¹³

Los dos principales colaboradores alemanes de *Minerva* fueron Karl Friedrich Reinhard y Konrad Engelbert Celsner, con quienes Hegel tuvo cierta vinculación. El primero era primo lejano de Hölderlin y, al igual que Hegel, fue alumno del *Stift* de Tubinga y asumió una actitud radicalmente crítica con esa institución⁵¹⁴, debiendo finalmente exiliarse primero en Suiza, y luego en Burdeos. Cuando estalla la Revolución, Reinhard vivía en Bourdeos, así que decide formar parte de la Sociedad de Amigos de la Constitución, es decir, del club jacobino, aunque más adelante se pasará al bando de los girondinos. En 1791, viaja a París y jura que vivirá y morirá allí. Escribe a Schiller lo siguiente:

Adivinará fácilmente que he tomado, con toda el alma, partido en las disputas de las que vengo siendo testigo desde hace tres años. Yo no he visto en la Revolución Francesa un asunto interno de una nación con la que quizá no llegara a simpatizar del todo; lo que he visto es un paso de gigante en los progresos del espíritu humano en general, y una feliz perspectiva sobre el ennoblecimiento del entero destino de la humanidad. Por consiguiente aunque hubieran sido verad todas esas terribles descripciones hechas desde el extranjero acerca de los excesos de la libertad, yo no habría dejado por ello de perdonarle a la Diosa su sangrienta venganza.⁵¹⁵

Una vez en París entró en contacto con personajes controvertidos como Emmanuel-Joseph Sieyès⁵¹⁶ o Charles-Maurice de Talleyrand-Périgord⁵¹⁷ (más

⁵¹³ Citado por P. Bertaux, *op. cit.*, pp. 25-26.

⁵¹⁴ Tanto es así que en la Revista *Das graue Ungeheuer*, editada por el escritor Ludwig Wekhrlin, Reinhard escribiría un artículo titulado *Einige Berichtigungen und Zusätze den Aufsatz im Grauen Ungeheuer (Dritte Band 1784) über das theologische Stift in Tübingen betreffend*, en el cual criticaba la política educativa del *Stift*. Cf., *op. cit.*, pág. 33.

⁵¹⁵ Citado por P. Bertaux, *op. cit.*, pág. 34.

⁵¹⁶ Como es sabido, si bien Sieyès tuvo un papel activo durante el período revolucionario, nunca fue un defensor acérrimo de la Revolución. Tanto es así que minó la constitución de 1795, contribuyó al cierre del Club de los jacobinos y colaboró activamente en el golpe de Estado del 18 Brumario. A pesar de haber tenido un papel fundamental en la redacción de la constitución que usaría Napoleón, nunca tuvo el

conocido como Talleyrand), con quien, a su vez, trabajó en la Embajada Francesa en Londres.⁵¹⁸ Con respecto al otro colaborador de la revista *Minerva*, Celsner⁵¹⁹, sabemos que fue una figura clave de la colonia alemana de París, afín tanto a girondinos como Jacques Pierre Brissot⁵²⁰ o Marie-Jean-Antoine Nicolas de Caritat (Marqués de Condorcet) como a figuras del calibre de Armand-Guy-Simon de Coetnempren (conocido como Kersaint)⁵²¹. Pero lo más importante fue su constante insistencia por expandir la Revolución por toda Europa, empezando por la formación de estados federados en las fronteras con Francia, y bajo el protectorado de ésta. Tanto es así que llegará a decir lo siguiente:

La Revolución Francesa ha sacudido el globo terrestre. Grande, importante y aleccionadora, merece ser conocida hasta en sus elementos más primarios. Aunque se asemeja a la primera imagen de Dios, parece estar construida de barro, al menos en parte. Mas, ¿cómo podría una obra humana estar tejida de luz pura, dado que no se trata de la obra del Creador? La intención de la Revolución fue buena, noble y necesaria. Si cupiera pensar que se ha echado a perder, estaría entonces justificada la

reconocimiento político e intelectual que esperaba y debió conformarse, durante la época napoleónica, con un cargo honorario de Senador.

⁵¹⁷ Recuérdese que Talleyrand, mucho más hábil que Sieyès, logró permanecer en la cúspide de la política francesa durante casi tres décadas, defendiendo y traicionando todos los gobiernos en los que ocupó un cargo político. Durante la época de la Revolución se autoproclamó “sacerdote de la revolución”, a la vez que llegó a ser Diputado y Presidente de la Asamblea Nacional. Luego, siguió ocupando altos cargos políticos hasta convertirse en fiel defensor de Napoleón, primero como Ministro de Relaciones Exteriores y luego como Vicepresidente del Imperio Francés. Finalmente, se distanció de Napoleón, se reconcilió con la iglesia y apoyó activamente la Restauración.

⁵¹⁸ Cf. J. D'Hondt, *op. cit.*, pp. 19-23.

⁵¹⁹ Nació en Silesia en 1764, estudió en Frankfurt y luego se trasladó a París. Entabló amistad con Sieyès y fue aceptado como “miembro externo” del club de los jacobinos. Participó en la Asamblea Nacional, en la Asamblea Legislativa y en la Convención. Documentó casi todas sus experiencias en unos Diarios que luego quemó, tras la caída de los girondinos. Sin embargo, más adelante, publicó los fragmentos que sobrevivieron al fuego en *Bruchstücke aus den Papieren eines Augenzeugen und unparteiischen Beobachters der französischen Revolution*. Cf. P. Bertaux, *op. cit.*, pp. 20-21.

⁵²⁰ Cabe recordar que tras haber simpatizado con la revuelta americana –al punto de viajar a los Estados Unidos para conocer personalmente lo que sucedía allí– participa en los acontecimientos revolucionarios en Francia y asume un papel de liderazgo político durante ese período. Tanto es así que se erige líder de los *Brissotins* (posteriormente girondinos) y enemigo acérrimo de Maximilien Robespierre, quien lo guillotinará durante el reinado del Terror en el año 1793.

⁵²¹ Es conveniente resaltar que, a pesar de pertenecer a la facción girondina, Kersaint preparó el borrador de lo que sería el Comité de Salvación Pública, a través del cual los jacobinos –principalmente Robespierre– consiguieron el liderazgo necesario para eliminar al resto de las facciones e instaurar un régimen dictatorial.

guerra contra la Providencia. En todo caso, el pueblo que, con audaz valor, se ha propuesto introducir un orden sabio en las relaciones éticas del mundo, es merecedor –llegue o no este ensayo a buen puerto- del respeto y el agradecimiento de quien sienta amor por los hombres.⁵²²

Siendo como era un adversario encarnizado de los robespierristas, Celsner prefirió abandonar Francia después de la caída de la Gironda, puesto que temía por su libertad y su vida. No obstante, en 1796, tras la muerte de Robespierre y la creación del Directorio consiguió volver a París. Su vida, por tanto, transcurrió entre constantes viajes por Alemania, Francia y Suiza. Fue también uno de los principales introductores del saint-simonismo en Alemania y, por intermedio de Varnhagen y su mujer, uno de los que inició a Heine en el liberalismo francés.⁵²³

En el caso de los colaboradores franceses, es más difícil determinar sus nombres. Por prudencia y supervivencia, tanto de la revista como de sus escritores, era conveniente no dar demasiada información sobre el origen de muchos textos. Por ejemplo, en muchas ocasiones Archenholtz publica artículos extraídos de la *Chronique du Mois*⁵²⁴, revista que representaba el pensamiento francés de inclinación girondina: textos p.e. de Brissot, Condorcet y Bonneville, previamente publicados en esa revista y traducidos al alemán para su posterior publicación en *Minerva*.

Según afirma D'Hondt, Condorcet se contentaba con inspirar a distancia la línea política general de la *Cronique du mois*, mientras que Bonneville aseguraba una dirección más práctica y militante.⁵²⁵ En uno de sus textos más incendiarios, *Aux étrangers sur la Révolution française*,⁵²⁶ Bonneville evoca las tradiciones

⁵²² Citado por P. Bertaux, *op. cit.*, pág. 22.

⁵²³ Cf. E. Richter, *K. E. Celsner und die Französische Revolution*, Leipzig, 1911, pp. 21-22, citado en: J. D'Hondt, *op. cit.*, pág. 25.

⁵²⁴ Según D'Hondt, el fascículo de junio de 1973 de la revista mensual *Berlinische Monatschrift*, revela las afinidades y posibles conexiones entre *Chronique du Mois* y *Minerva*. El autor del artículo emplea el seudónimo de *Mysomystes* para denunciar la ideología de la revista francesa y sus vinculaciones con la revista *Minerva*. Sin embargo, se sospecha que bajo el velo de la denuncia se escondía en realidad la pretensión de hacer propaganda de estas ideas y difundirlas por Alemania. Cf. J. D'Hondt, *op. cit.*, pp. 36-38.

⁵²⁵ Cf., *op. cit.*, pág. 31.

⁵²⁶ Cf. *Chronique du Mois*, (1792), pp. 39-40, citado en: J. D'Hondt, *op. cit.*, pág. 36.: “Descendientes de Arminius y de Vitikind, compatriotas de Kepler y de Leibniz, a vosotros se ofrecen estas reflexiones. ¿Podrías olvidar vuestro antiguo amor a la libertad? ¿Podría extinguirse vuestro genio? (...) Es Germania la única que opuso una barrera a la tiranía con la que Roma guerrera amenazó el universo; y es aun ella la

revolucionarias del pueblo alemán y exhorta a sus lectores a mantenerse fieles a ellas. Cabe mencionar que Bonneville también había llevado a cabo una importante labor de difusión de la literatura alemana en Francia, sobre todo en relación con la defensa del teatro alemán por parte de Friedel⁵²⁷ y las dos grandes obras de Lessing, *Natán el sabio* y *Miss Sara Simpson*, *Los Bandidos* (*Die Räuber*) de Schiller y *Goetz von Berlichingen* de Goethe, los dramas alemanes modernos que inspiran los escritos de juventud de Hegel.

Aparte de los colaboradores de *Minerva*, Hegel se verá muy influenciado por las obras de Volney y de Rabaut de Saint-Étienne. En 1791, Volney publica *Les ruines ou Méditations sur les Révolutions des Empires*, texto clave que Hegel tratará más adelante en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*. Uno de los capítulos del libro de Volney será el punto de partida de las reflexiones de Hegel sobre la responsabilidad que tienen los hombres ante la caída de las grandes civilizaciones. Aunque rechaza el escenario de desolación y la nostalgia que Volney describe ante la contemplación de las ruinas de las grandes civilizaciones, Hegel reconoce los peligros de un racionalismo dogmático, cegado por las luces de la Revolución Francesa, que achaca la ruina de la civilización antigua a la insensatez y la falta de racionalidad de los hombres.⁵²⁸

También encontramos ecos del *Almanach historique de la Révolution française pour l'année 1792*, del girondino Jean-Paul Rabaut de Saint-Étienne, en la obra de Hegel. De aquél recoge éste su convicción de la decadencia política, del pesimismo por la pérdida de la potencia creadora de la nación y la crítica relativa al sostenimiento de formas de organización social caducas a través de un poder excesivo y corrupto que somete al pueblo a toda clase de injusticias –una idea que ya desarrollamos en el primer

que salvó a Europa de las cadenas más vergonzosas de la Roma fanática. Cuando todos los hombres todavía inclinaban bajo ese yugo sagrado una frente humillada, los estandartes de la libertad flotaban sobre las rocas de Bohemia; y es desde el fondo de Sajonia que Lutero, aprovechando las ventajas de la imprenta aún naciente, dio el ejemplo de combatir la tiranía por la razón y la superstición por el ridículo”.

⁵²⁷ De 1782 a 1785 N. Bonneville y A.C. Friedel fueron los editores de 12 vols. de una revista de gran difusión, dedicada al *nuevo teatro alemán*. Sin embargo, sólo Bonneville alcanzó nombradía por ello. Recientemente ha sido reivindicado en cambio Friedel como el gran propulsor de la revista. Véase Allan Raitt, *A. C. Friedel et 'Le Nouveau Théâtre Allemand': Un intermédiaire inconnu*, Amsterdam, Rodopi, 1996.

⁵²⁸ Cf. J. D'Hondt, *op. cit.*, pág. 91: “En el momento que compone sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Hegel se acuerda, pues, de Volney, y descubriremos aún interesantes señales de este recuerdo. Además, la problemática de Volney se impone a su espíritu y le preocupa. Pues, si Hegel puede retomar algunas cuestiones e ideas de Volney por su cuenta, se prohíbe, sin embargo, seguirlo en sus conclusiones o, en todo caso, llegar él mismo a conclusiones semejantes.”

capítulo cuando trabajamos la noción de positividad-. Por otro lado, Hegel también recoge la idea de que solamente cuando los hombres comienzan a examinar su situación pueden tomar conciencia de sus posibilidades; y en efecto, Rabaut había subrayado que la Francia prerrevolucionaria pretendía impedir a los franceses pensar sirviéndose para ello de la autoridad de una religión opresiva. Según Rabaut, habría sido esa obstinación de los gobernantes y su incapacidad para comprender los cambios que habían empezado a propulsar los filósofos de las Luces lo que habría dado lugar a la irrupción violenta de la Revolución. Estas ideas sugieren que quizá el régimen feudal podría haberse extinguido sin mediación de la Revolución. Pero para Rabaut, a quien Hegel sigue de cerca, la Revolución se convirtió en una necesidad perentoria debido a la prolongación de la monarquía absoluta de Luis XIV, que había sometido al pueblo a la humillación política de tener que sostener con su trabajo un sistema caduco e injusto. Todas estas tesis de Rabaut dejarán años después su huella tanto en la *Fenomenología del espíritu* como en las *Lecciones de la Filosofía de la historia*.

Este breve recorrido por los autores y personajes importantes con los que Hegel se relacionó en la época de la Revolución nos devuelve una imagen del filósofo como un hombre inmerso en las tensiones ideológicas de su tiempo, un carácter inquieto, atento y receptivo a cuanto sucedía a su alrededor y especialmente preocupado por las relaciones entre el poder y la libertad que el acontecimiento de la Revolución había puesto en escena. Así, cabe decir que Hegel no se pronuncia *ante* la Revolución Francesa, sino que se encuentra viviendo *en* ella. Como hace ver Ángel Gabilondo en su artículo: “El árbol de la libertad y la guillotina: Hegel y la Revolución Francesa”, la Revolución francesa “nunca fue *ante* o *para* él [Hegel] un hecho acaecido. Hegel es *en* la Revolución (...) es el filósofo de la Revolución: un acontecimiento no sólo *para* el pensar, sino *del* pensar,”⁵²⁹ en el cual se pone de manifiesto la inquietud por la libertad y su realización. Al respecto, añade Gabilondo: “la lectura que ofrece Hegel de la Revolución da pie a una doble vertiente. a) Por un lado, la filosofía de Hegel se escribe como teoría / ontología del presente y se ve comprometida en la tarea de concebir la libertad de la Revolución en su esencia (...) b) Por otro, la Revolución plantea el problema de la realización política de la libertad.”⁵³⁰ Esta doble vía abierta por Hegel la

⁵²⁹ Á. Gabilondo, « El árbol de la libertad y la guillotina: Hegel y la Revolución Francesa », en *Contextos*, XIV/27-28 (1996), 254.

⁵³⁰ *Op. cit.*, pp. 254-255.

reencontramos de alguna manera en Foucault, quien, a través de una ontología del presente y del problema de la libertad, va a interrogarse por los orígenes del biopoder tras el acontecimiento de la Revolución francesa.

4.2 AMBIVALENCIA DE LA REVOLUCIÓN: CONCIENCIA DE RUPTURA Y NACIMIENTO DE LA BIOPOLÍTICA

Si volvemos ahora a Foucault, bien podemos sostener que los cursos del *Collège de France* denominados: *Hay que defender la sociedad* marcan, junto con *Voluntad de saber*, el inicio de sus investigaciones sobre la biopolítica. Por otra parte, aunque los especialistas en el tema han partido de estos textos para orientar sus trabajos, no obstante, han desatendido un aspecto que articula el curso 1975-76 y alumbró una línea argumental que, a mi ver, ha sido poco transitada: la experiencia de la Revolución Francesa como el lugar de nacimiento de la biopolítica, a partir de la constante contaminación entre el discurso conservador y el discurso revolucionario.⁵³¹ La falta de atención sobre este punto hace necesario explicitar la caracterización que hace Foucault de esos dos discursos, el conservador y el revolucionario. Una mirada superficial podría considerar que, mientras el discurso conservador trataría de acallar las luchas históricas con el relato de la continuidad ininterrumpida del orden, el discurso revolucionario, en cambio, emergería como una contrahistoria encargada de dismantlar el discurso del orden establecido. Sin embargo, este antagonismo abstracto –orden, por un lado, y lucha, por otro– es lo que justamente estos cursos ponen en cuestión, dado que el discurso del biopoder viene a ser la mutación que resulta de la combinación de ambos discursos.

Foucault establece una distinción entre dos tipos de discursos históricos. Por un lado, la historia de los rituales del poder –encargados de intensificar un determinado tipo de relaciones de poder– y, por otro, la contrahistoria, entendida como un tipo de historia que saca a la luz los conflictos y las luchas que el discurso del orden oculta. La

⁵³¹ M. Foucault, *Il faut défendre la société*, *op. cit.*, pp. 68-69. (Trad., pp. 72-73.): “Creo que esta idea de la Revolución, que atraviesa todo el funcionamiento político y toda la historia de Occidente desde hace más de dos siglos y que, por otra parte, es, en definitiva, muy enigmática en su origen y su contenido, no se puede disociar de la aparición y la existencia de la práctica de una contrahistoria. Después de todo, ¿qué significarían, qué podrían ser la idea y el proyecto revolucionarios, en primer lugar, sin ese desciframiento de las disimetrías, los desequilibrios, las injusticias y las violencias que funcionan a pesar del orden de las leyes, bajo el orden de las leyes, a través de y gracias al orden de las leyes? ¿Qué serían la idea, la práctica y el proyecto revolucionarios sin la voluntad de sacar a la luz una guerra real, que se desarrolló y sigue desarrollándose, pero que el orden silencioso del poder tiene por función e interés, precisamente, sofocar y enmascarar? ¿Qué serían la práctica, el proyecto y el discurso revolucionarios sin la voluntad de reactivar esa guerra a través de un saber histórico preciso y sin la utilización de ese saber como instrumento en ella y como elemento táctico dentro de la guerra real que se libra? ¿Qué significarían el proyecto y el discurso revolucionarios sin la mira de cierta inversión final de la relación de las fuerzas y el desplazamiento definitivo en el ejercicio del poder?”

primera encuentra sus raíces en la historia romana⁵³² y se caracteriza por ser un discurso que relata el carácter ininterrumpido del derecho soberano, del traspaso de poder de unos a otros, como el resultado necesario y calculado para la conservación del orden. De ese modo, el rol del que ejerce el poder estaría justificado en cada una de sus acciones, las cuales deberían ser recordadas por sucesivas generaciones. Desde este discurso, la historia deviene *memorable* y, al hacerlo, inscribe los gestos de un discurso que confina e inmoviliza los hechos más mínimos en monumentos que van a petrificarlos y convertirlos en un presente eterno.⁵³³ Según Foucault, esta mitificación de la historia tiene un doble componente “mágico-jurídico”. La eficacia mágica de un poder que petrifica cuando deslumbra y la legitimidad jurídica de un poder que obliga y compromete.⁵³⁴ Frente a esta forma mitificada de la historia, nos dice el filósofo, habría

⁵³² *Op. cit.*, pp. 64-65. (Trad., pág. 68.): “La historia de tipo romano era, en el fondo, una historia profundamente inscrita en el sistema indoeuropeo de representación y funcionamiento del poder; estaba ligada, sin duda, a la organización de los tres órdenes en la cumbre de los cuales estaba el orden de la soberanía y, por consiguiente, seguía forzosamente vinculada a cierto dominio de objetos y cierto tipo de personajes —a la leyenda de los héroes y los reyes—, porque era el discurso del doble aspecto, mágico y jurídico, de la soberanía. Esta historia, de modelo romano y funciones indoeuropeas, se vio apremiada por una historia de tipo bíblico, casi hebreo, que fue, desde fines de la Edad Media, el discurso de la revuelta y la profecía, del saber y el llamado al derrocamiento violento del orden de las cosas. Ese nuevo discurso ya no está ligado a una organización ternaria, como el discurso histórico de las sociedades indoeuropeas, sino a una percepción y una partición binaria de la sociedad y los hombres: por un lado, unos y por el otro, los otros; los injustos y los justos, los amos y quienes están sometidos a ellos, los ricos y los pobres, los poderosos y quienes no tienen más que sus brazos, los invasores de tierras y quienes tiemblan ante ellos, los déspotas y el pueblo que murmura, la gente de la ley presente y la de la patria futura.”

⁵³³ La presencia de Roma en el discurso revolucionario no está exenta de tensiones y contradicciones. Si bien no es objetivo de esta tesis hacer un desarrollo exhaustivo de este punto, no obstante, cabría decir que, en lo que respecta al vínculo entre Roma y la Revolución, se pueden corroborar dos tradiciones opuestas. Por un lado, aquella que establece una identificación entre Roma y la Revolución y, por otro, aquella que establece un antagonismo entre ambas. La identificación entre Roma y la Revolución vendría dado por el intento de justificar y legitimar, desde la historia de la antigua República Romana y su simbología, la experiencia política de la Revolución y la *rinnovazione* de la *virtù* romana, tal y como lo desarrolla J. G. A. Pocock en su: *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, 2002. El otro discurso, en cambio, lleva a cabo una reivindicación de la unidad orgánica del Imperio romano frente a la constante dispersión del mundo moderno desde el acontecimiento de la Revolución. En este caso, encontramos el discurso de De Maistre y su consideración de la Revolución como caída en su: *Considérations sur la France* en: Joseph de Maistre. *Ouvres* (ed. P. Glaudes), Paris, Robert Lafont, 2007, pp. 177-292. Podría hablarse, entonces, de un discurso republicano (recuperación del pasado republicano de Roma) frente a un discurso conservador (recuperación del pasado Imperial de Roma.) Con todo, esta idea no sería del todo exacta, ya que existe toda una línea de pensadores revolucionarios que habrían rechazado la figura de Roma en la Revolución debido a la herencia de esta figura reaccionaria. Aunque Foucault no lo exprese explícitamente, es evidente que él recoge el discurso que considera a Roma y la Revolución como experiencias antagónicas. Para un estudio más detallado sobre las distintas figuras de Roma en la Revolución Francesa se recomienda muy especialmente el libro de V. Rocco Lozano, *La vieja Roma en el joven Hegel*, Madrid, Maia, 2011.

⁵³⁴ Cf. M. Foucault, *op. cit.*, pág. 58. (Trad., pág. 62.)

surgido un discurso de las luchas de razas que fractura la continuidad de la gloria.⁵³⁵ Según Foucault, este discurso ha posibilitado una conciencia de ruptura que no había sido reconocida hasta entonces. A su vez, aclara que sería un error pensar que el primer discurso responde a la historia oficial y el segundo a la historia clandestina; por el contrario, él piensa que ha tenido lugar una constante contaminación entre ambos, puesto que “a lo largo del siglo XVIII (...) el saber histórico se convirtió, finalmente, en una especie de arma discursiva que podían utilizar y desplegar todos los adversarios del campo político”⁵³⁶. Es decir, “interferencias perpetuas y producción de campos y contenidos de saber, a partir de ese choque entre la historia de la soberanía y la historia de la luchas de razas.”⁵³⁷ Así, el discurso histórico de las luchas se convierte en un dispositivo de saber/poder, es decir, el lugar desde el que se forma un saber, pero también el arma de una lucha política.

Ahora bien, una vez definidos estos dos tipos de discursos históricos, Foucault ensayará una reflexión sobre el tipo de mutación que tiene lugar tras la experiencia de la Revolución Francesa.⁵³⁸ En sus propias palabras:

⁵³⁵ *Op. cit.*, pág. 62. (Trad. pág. 66.): “Y la historia, la contrahistoria que nace con el relato de la lucha de razas, va a hablar precisamente del lado sombrío, a partir de esa sombra. Va a ser el discurso de quienes no poseen la gloria o de quienes la han perdido y ahora se encuentran, quizá transitoriamente pero sin duda durante largo tiempo, en la oscuridad y el silencio. Lo cual hace que ese discurso —a diferencia del canto ininterrumpido con el que el poder se perpetuaba, se fortalecía mostrando su antigüedad y su genealogía— sea una toma intempestiva de la palabra, un llamamiento: «Tras nosotros no hay continuidad; tras nosotros no existe una magnífica y gloriosa genealogía en que la ley y el poder se muestren en su fuerza y su brillo. Salimos de la sombra, no teníamos derechos ni gloria, y precisamente por eso tomamos la palabra y comenzamos a decir nuestra historia.» Esta toma de la palabra emparenta ese tipo de discurso no tanto con la búsqueda de la gran jurisprudencia ininterrumpida de un poder fundado mucho tiempo atrás, sino con una especie de ruptura profética. Lo cual hace, también, que ese nuevo discurso se aproxime a una serie de formas épicas, míticas o religiosas que, en lugar de referir la gloria sin manchas ni eclipses del soberano, se consagran, al contrario, a expresar, a formular la desdicha de los antepasados, los exilios y las servidumbres.”

⁵³⁶ *Op. cit.*, pág. 169. (Trad., pp. 163-164.): “En efecto, a lo largo del siglo XVIII y por medio de cierta cantidad de modificaciones en las proposiciones fundamentales, desde luego, el saber histórico se convirtió, finalmente, en una especie de arma discursiva que podían utilizar y desplegar todos los adversarios del campo político. En suma, quería mostrarle que ese discurso histórico no debe tomarse como la ideología o el producto ideológico de la nobleza y de su posición de clase, y que en este caso no se trata de ideología; se trata de otra cosa, que intento justamente identificar y que sería, si me permiten decirlo, la táctica discursiva, un dispositivo de saber y poder que, precisamente, en cuanto táctica, puede transferirse y se convierte, en última instancia, en la ley de formación de un saber y al mismo tiempo en la forma de una batalla política. Por tanto, generalización del discurso de la historia en cuanto táctica.”

⁵³⁷ *Op. cit.*, pág. 68. (Trad., pág.72.)

⁵³⁸ *Op. cit.*, pág. 70. (Trad. pág. 74.): “De tal modo, en el momento en que se forma una contrahistoria de tipo revolucionario, va a constituirse otra; pero que será contrahistoria en la medida en que aplastará, en una perspectiva biológico-médica, la dimensión histórica que estaba presente en ese discurso. De manera que vemos aparecer algo que va a ser justamente el racismo. Al retomar y reconvertir, pero

(...) en tiempos de la Revolución Francesa, en un momento dado creo que pueden captarse dos procesos. Por un lado, (...) un dispositivo de saber y poder que, precisamente, en cuanto táctica, puede transferirse y se convierte, en última instancia, en la ley de formación de un saber y al mismo tiempo en la forma de una batalla política. Por tanto, generalización del discurso de la historia en cuanto táctica. El segundo proceso que vemos dibujarse en el momento de la Revolución es la manera en que esta táctica se desplegó en tres direcciones (...) Filología, economía política, biología. Hablar, trabajar, vivir.⁵³⁹

Aquí observamos que los tres temas desarrollados en *Las palabras y las cosas*, hablar, trabajar y vivir, se reiteran bajo la luz de la experiencia de la Revolución. Así, es desde la experiencia de la Revolución como Foucault ve nacer una serie de dispositivos de poder centrados en el fortalecimiento del vínculo entre la lengua y la Nación, entre el trabajo y la dominación económica y, entre las selecciones biológicas y las formas de vivir. Si el discurso revolucionario sacaba a la luz las luchas históricas que quedaban sepultadas por el discurso de la soberanía, y éste tendía a conservar el poder a través de una negación del conflicto, la Revolución Francesa será el escenario en el que vemos surgir, según el filósofo: “una soberanía cuyo brillo y cuyo vigor ya no están asegurados por rituales mágico-jurídicos, sino por técnicas médico-normalizadoras”.⁵⁴⁰ Es decir, el acontecimiento de la Revolución Francesa ha dado origen a una forma de poder centrada en la población y el individuo –la racionalidad estatal–, que empleará el discurso de la lucha como mecanismo biopolítico de conservación del orden, aunque borrando de un plumazo el elemento histórico que la legitimaba e introduciendo un

tergiversándolos, la forma el objetivo y la función misma del discurso sobre la lucha de razas, ese racismo se caracterizará por el hecho de que el tema de la guerra histórica –con sus batallas, sus invasiones, sus saqueos, sus victorias y sus derrotas– será reemplazado por el tema biológico, posevolucionista, de la lucha por la vida. Ya no batalla en sentido bélico, sino la lucha en el sentido biológico: diferenciación de las especies, selección del más fuerte, mantenimiento de las razas menor adaptadas, etcétera. Del mismo modo, el tema de la sociedad binaria, dividida entre dos razas, dos grupos extranjeros por la lengua, el derecho, etcétera, va a ser reemplazado por el de una sociedad que será, al contrario, biológicamente monista. Esa sociedad se distinguirá simplemente por lo siguiente: la amenaza de una serie de elementos heterogéneos, pero que no le son esenciales, que no dividen el cuerpo social, el cuerpo viviente de la sociedad, en dos partes, sino que en cierto modo son accidentales.”

⁵³⁹ *Op. cit.*, pp. 169-170. (Trad. Pág. 164.)

⁵⁴⁰ *Op. cit.*, pág. 71. (Trad., pág. 75.)

dispositivo de poder que normaliza las formas de vida, habla y trabajo como mecanismo de conservación del orden.⁵⁴¹

Según Foucault, esto tiene lugar porque, como reacción al discurso revolucionario, emerge un discurso contrarrevolucionario, el cual asume dentro de sí la lógica de la lucha como principio de legitimación. Este nuevo discurso del orden retoma y reconvierte, aunque tergiversándolas, la forma, el objetivo y la función misma del discurso sobre la lucha, puesto que el tema de la guerra histórica –con sus batallas, sus invasiones, sus saqueos, sus victorias y sus derrotas– será reemplazado por el tema biológico de la lucha por la vida. Ya no se trata de la batalla en el sentido bélico, sino de una lucha en el sentido biológico: una sociedad biológicamente monista y amenazada desde sí misma por la emergencia de una serie de elementos heterogéneos y accidentales. De este modo, pasamos de un discurso revolucionario de las luchas sociales a la gestión de una policía que garantiza la higiene silenciosa de una sociedad ordenada. Con el surgimiento de estas técnicas médico-normalizadoras, el discurso político del orden no sólo se hizo capaz de incorporar la lógica de la lucha, sino que hizo de ésta el garante de su propia estabilidad. Podríamos agregar que el discurso biológico-político habría integrado un antagonismo que conduce a una regulación de los conflictos para la auto-reorganización y la auto-defensa. Se produce así una funcionalización positiva de lo negativo mismo, haciendo de la organización y la desorganización las dos caras de un mismo proceso de regulación. Mediante este dispositivo, la vida aparece en relación constitutiva con aquello que constantemente amenaza con destruirla. De ahí que Foucault nos diga que el poder no es ya un peligro para la vida, sino que la vida, su protección reproductiva, se convierte en el criterio último de legitimación del orden. Al establecer esta dialéctica constitutiva entre la vida y la muerte, el discurso del orden configura un discurso sobre la vida, una lógica biopolítica que asume la siguiente paradoja como motor de su expansión: la vida sólo puede ser protegida por aquello que la niega ulteriormente. La pregunta que surge es si es posible desarticular esta especie de circuito dialéctico en suspensión entre protección y negación de la vida. O formulado de otro modo, si es posible propiciar la desarticulación del marco implícito de nacimiento-destrucción-muerte-regeneración en

⁵⁴¹ Cf. *Ibidem*.

el que opera el dispositivo, dislocar este ciclo biológico en que hunde sus raíces conceptuales el discurso del orden.

Ahora bien, no hay que olvidar que la Revolución se muestra ambivalente. Siguiendo a Foucault, podríamos decir que ésta ha dado nacimiento a la biopolítica, entendida como una forma de racionalidad de protección y negación de la vida que precisa normalizar la población y disciplinar al individuo, pero también ha dado lugar a un discurso dialéctico que se resiste a esta nueva forma de poder. Esto es, frente a un discurso que precisa anular la historia para evocar el triunfo de la era de la gestión biológica de lo humano, se presenta un discurso dialéctico que no abandona el discurso de la lucha histórica. No obstante, este discurso tiene una serie de limitaciones, puesto que niega abstractamente la realidad y considera que basta hacer saltar los cerrojos de la contradicción para conducir al hombre al reconciliado reino de la libertad. Y esta forma de negación abstracta se comporta de modo unilateral, pues considera que solamente erradicando lo que la amenaza es como se pondrá fin a la lucha. Una característica que comparte con el discurso biopolítico, esa unilateralidad que, al fomentar un modo de obrar negativo, amenaza constantemente con desatar *die Furie des Verschwindens*. Una violencia abstracta que se cristaliza como un elemento muerto e inmediato, y que no puede más que oponerse rígidamente a todo lo que encuentra fuera de sí, aunque no cese de propiciar aquello mismo que combate.

Según Foucault, el discurso revolucionario caracteriza nuestra conciencia histórica, ligado como está a la aparición de una contrahistoria en la que la cuestión del poder ya no puede dissociarse del problema de las servidumbres, las liberaciones y las manumisiones. Invirtiendo la retórica alabanza de Petrarca a Roma, Foucault se preguntará: “¿Qué hay en la historia, entonces, que no sea el llamamiento o el miedo a la Revolución?” Y luego lanza una inquietud irreprimible: “¿Y si Roma, de nuevo, conquistara la Revolución?”⁵⁴² A lo que podríamos preguntar nosotros: ¿no es el

⁵⁴² *Op. cit.*, pág. 73. (Trad., pág. 76.): “Lo que quise mostrarles es ese discurso que nos apartó, sin duda, de una conciencia histórico-jurídica centrada en la soberanía y nos hizo ingresar en una forma de historia, una forma de tiempo a la vez soñado y sabido, soñado y conocido, en que la cuestión del poder ya no puede dissociarse del problema de las servidumbres, las liberaciones y las manumisiones. Petrarca se preguntaba: «¿Qué hay en la historia, entonces, que no sea la alabanza de Roma? Pues bien, nosotros –y esto es lo que caracteriza sin duda a nuestra conciencia histórica y está ligado a la aparición de la contrahistoria- nos preguntamos: «¿Qué hay en la historia, entonces, que no sea el llamamiento o el miedo a la Revolución?» Y agreguemos simplemente esta pregunta: «¿Y si Roma, de nuevo, conquistara la Revolución?».”

discurso de la posthistoria y la gestión biológica de la vida otra manera de volver al discurso de los rituales de poder y de la gloria sin ruptura, aunque el trono esté ocupado ahora por los señores de la tecnocracia económico-financiera? ¿Surgirá acaso una conciencia de ruptura que ponga en entredicho la nueva gloria del poder? Pero para contextualizar apropiadamente estas cuestiones, parece conveniente volver primero a las reflexiones de Hegel en torno al acontecimiento de la Revolución Francesa y la inmediatez abstracta de la conciencia revolucionaria. No obstante, cabe señalar que, dada la gran cantidad de bibliografía sobre el tema, nos limitaremos a desarrollar dos aspectos que nos ayudarán a pensar los problemas que hemos venido considerando hasta ahora: la emergencia del hombre como útil y el carácter abstracto del pensamiento revolucionario.

4.3 LA ECONOMIA POLÍTICA DE LO HUMANO COMO ÚTIL

Si, como afirma Foucault, la cuestión de la soberanía y el poder oscila entre Roma y la Revolución, entre una actitud de continuidad y una actitud de ruptura, creemos que la filosofía de Hegel sería deudora de este último discurso.⁵⁴³ Frente al “discurso romano”⁵⁴⁴, que niega las rupturas y detiene la historia en un presente eterno, Hegel, hijo de su tiempo, no habría buscado otra cosa en su itinerario intelectual que *vivir y pensar* la propia época. Por eso, la filosofía no sería sino “su propio tiempo, comprendido (*erfasst*) en el pensamiento”.⁵⁴⁵ Y en Hegel, la Revolución Francesa es el acontecimiento alrededor del cual la filosofía determina su relación con el propio tiempo, lo que posibilita apreciar hasta qué punto, en una constante actitud de defensa y ataque⁵⁴⁶, la filosofía de Hegel ha estado íntimamente constituida por la conciencia de ruptura que supuso la Revolución.⁵⁴⁷ Más aún, podría decirse que su mayor esfuerzo ha sido el de elevar a concepto el acontecimiento de la Revolución Francesa, intentando comprender por qué el ingreso de la libertad en la historia, como principio político que organiza las vidas de los hombres, estuvo atravesado por la súbita inversión de la libertad en Terror.

En las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Hegel nos recuerda que la Revolución Francesa no ha fracasado porque su principio fuese falso, sino porque ha pretendido realizarlo de forma *inmediata* y, por tanto, abstracta.⁵⁴⁸ El *citoyen*

⁵⁴³ Recuérdense que aquí solamente estamos siguiendo la interpretación de Foucault, en la que Roma y la Revolución aparecen como figuras antagónicas.

⁵⁴⁴ Discurso romano, en el sentido en que lo caracterizó Foucault, esto es, como discurso del orden.

⁵⁴⁵ *Rechtsphil.* Pról. 16. (Trad., pág. 52.)

⁵⁴⁶ J. Ritter, *op. cit.*, pág. 19: “C’est dans cette alternance d’espoirs et d’espérances que vit sa philosophie, du debut à la fin.” (Es en esta oscilación de expectativas y de esperanzas donde vive su filosofía, de principio a fin.)

⁵⁴⁷ *Ibidem.*: “La Revolution française est l’événement autour duquel se concentrent, pour Hegel, toutes les déterminations de la philosophie par rapport au temps, marquant le problème, dans une attitude de défense et d’attaque, et aucune autre philosophie n’a été autant et aussi intimement philosophie de la Révolution.” (La Revolución Francesa es el acontecimiento alrededor del cual se concentra, para Hegel, todas las determinaciones de la filosofía en relación con su tiempo, marcando el problema en una actitud de defensa y ataque. Ninguna otra filosofía ha sido en tan gran medida y tan íntimamente filosofía de la Revolución.)

⁵⁴⁸ G.W.F. Hegel., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1999 (=Lecc.F^H) pág. 688.: “Revolución Francesa tiene en el pensamiento su comienzo y origen. El pensamiento, que considera como lo supremo las determinaciones universales y encuentra que lo que existe está en contradicción con ellas, se ha sublevado contra el estado existente. La determinación suprema que el pensamiento puede hallar es la de la *libertad de la voluntad*. Todos los demás principios,

revolucionario⁵⁴⁹ encontraba una contradicción insalvable entre el estado de cosas y la libertad, entendida como un abismo entre lo que debía ser y el orden político existente. Esta oposición irreconciliable descansaba en una concepción abstracta de la libertad, una libertad formal en la que “el sujeto se sabe activo (...) pues suyo es el interés de que la cosa sea”.⁵⁵⁰ Pero al no encontrar esa libertad más que en el pensamiento, la conciencia revolucionaria empezó a ejercer *violencia* contra lo existente.⁵⁵¹ Surge así una voluntad formal que niega el mundo existente y pretende igualar todas las singularidades a través de la negación abstracta de sus particularidades. Así, encontramos que la pretendida aspiración de los revolucionarios a realizar políticamente la libertad solo los conducía a destruir el mundo en que vivían. La comprensión de esta acción negadora encuentra su origen en el mundo de la utilidad, al cual Hegel dedica un apartado en la *Fenomenología*, bajo el título “La lucha de la Ilustración contra la superstición” (VI.B.II.a).

El mundo de la utilidad, según Hegel, resulta del enfrentamiento dialéctico entre *Ensiht* y *Glaube*. Los defensores de la razón acusaban a los defensores de la fe de engañar y someter a las masas espirituales con creencias infundadas, y de conspirar con

el de la felicidad y el del bien del Estado, son más o menos indeterminados; la libertad de la voluntad, por el contrario, está determinada en sí y por sí, porque es nada más que determinarse a sí mismo.”

⁵⁴⁹ J. Pérez de Tudela, *op. cit.*, pág. 31.: La ilustración que “arraiga, se desarrolla y estalla, hasta en el sentido bélico del término, en suelo francés. Ahí es donde se llevan a desarrollo completo algunas tendencias del tiempo nuevo que aquí y allá habían venido insinuándose desde un principio. Más en concreto: la Ilustración, y especialmente la francesa, representa la transformación de la lucha en pro de la libertad de expresión, la libre crítica y el sometimiento de las tradiciones a las leyes de la razón, lucha hasta entonces llevada a cabo por figuras más o menos aisladas, a las que su medio social normalmente les era hostil, la transformación de esa lucha, digo, en un movimiento razonablemente colectivo de intelectuales, muchos de ellos de éxito, que se propusieron no sólo plantear de forma descarnada y directa el conjunto de sus tesis, sino convertir esas mismas tesis en un programa de acción; programa de acción que debía conducir a una efectiva reforma social conducente a la felicidad de los individuos y de los pueblos. Dicho en otros términos: con los ilustrados, el secreto motor de tantas aventuras previas del pensamiento, el postulado de la inmanencia, salta de una vez por todas a la palestra de una formulación deliberada, rotunda y generadora de efectos sociales.”

⁵⁵⁰ *Lecc.FªHª*, pág. 692.

⁵⁵¹ *Lecc.FªHª*, pág. 691 (tr. modif.): “Se ha dicho que la Revolución Francesa ha salido de la filosofía; y no sin razón se ha llamado a la filosofía «sabiduría mundana», pues la filosofía no solo es la verdad en sí y por sí, como pura esencia, sino también la verdad en cuanto se hace viva en el orden temporal. No cabe, pues, oponer nada a eso que se dice de que la Revolución ha recibido su primer estímulo de la filosofía. Pero esta filosofía empieza por ser tan solo pensamiento abstracto, no una concepción concreta de la verdad absoluta; lo cual es una inmensa diferencia. Este pensamiento tiene relaciones con la realidad y se ha convertido en una violencia contra lo existente y esta violencia es la Revolución.”

el despotismo.⁵⁵² Así, la Ilustración quiere liberar a los hombres del reino de las tinieblas y el error, al mostrarles que “la fe es un puro anhelo”, la creencia en un más allá que no tiene ningún asidero en la realidad concreta. Pero mediante ese intento de liberar a los hombres de la fe, no se hace otra cosa que negar la realidad existente en su conjunto y reforzar más bien la creencia en un más allá, aunque en este caso a través de la promesa de un mundo en el que el principio de la libertad organizará racionalmente la sociedad.⁵⁵³ A pesar de esta contundente acusación, Hegel se encargará de mostrar que la fe y la intelección son enemigos fraternos que expresan la misma verdad: el pensamiento que lucha contra el pensamiento. Es decir, la fe, en tanto objeto de saber de la intelección, no es más que la verdad de la Ilustración.⁵⁵⁴

Así, cuando la Ilustración concibe la fe como aquello que debe ser rechazado, no hace más que reconocerse a sí misma como pura negación. En este enfrentamiento de la Ilustración contra los errores de la fe, no hace más que: “combatirse a sí misma en ellos y condenar en ellos lo que afirma, es *para nosotros* o es lo que ella misma y su lucha son *en sí*.”⁵⁵⁵ Lo que la Ilustración experimenta como extrañamiento de sí misma es ya su realidad positiva, puesto que la idea que se hace de eso “otro” (la fe) lo transforma, al poner de relieve aquello que ella *ve* en la fe, y que al principio sólo existía implícitamente. Lo que resulta de este enfrentamiento, como fruto de la Ilustración, es la *Nützlichkeit*.⁵⁵⁶ Pero la utilidad a la que alude aquí Hegel no se limita a las cosas que

⁵⁵² *Phä. G.W.*, 9: 293. (Trad., pág. 319.): “Aquella masa es víctima del engaño de un *sacerdocio* que pone en práctica su vanidoso y celoso empeño de permanecer de modo exclusivo en posesión de la intelección y sus otros intereses egoístas y que, al mismo tiempo, conspira con el *despotismo*”.

⁵⁵³ Como afirma Jorge Pérez de Tudela: “si la Ilustración supuso la decisión programática de afinar toda actividad humana en la Razón, no menos supuso la decisión, igualmente programática, de afinarse también, y de una vez por todas, en esa otra instancia no menos inmediata y supuestamente firme que es la espontaneidad natural.” Es decir: “El primado del principio de imanencia esconde, por tanto, dos instancias (...) la instancia racionalista y la instancia naturalista. Todo el juego de la Ilustración se juega (...) entre estos dos polos.” J. Pérez de Tudela, *op. cit.*, pág. 351.

⁵⁵⁴ *Phä. G.W.*, 9: 293-294. (Trad., pág. 319.): “puesto que fe e intelección son la misma pura conciencia, pero contrapuestas en cuanto a la forma y puesto que a la fe la esencia se contrapone como *pensamiento*, no como *concepto* y es, por tanto algo sencillamente contrapuesto a la autoconciencia, pero para la pura intelección la esencia es el *sí mismo*, son mutuamente lo uno lo sencillamente negativo de lo otro. Tal como ambas surgen la una frente a la otra, a la fe corresponde todo *contenido*, ya que en su elemento quieto del pensar cobra todo momento subsistencia- pero la pura intelección carece primeramente de contenido y es más bien pura desaparición de éste; pero, mediante el movimiento negativo contra lo negativo a ella, se realizará y se dará un contenido.”

⁵⁵⁵ *Phä. G.W.*, 9: 297. (Trad., pp. 323.)

⁵⁵⁶ *Phä. G.W.*, 9:315-316. (Trad., pp. 342-343): “(...) la utilidad es, de este modo la conciencia real satisfecha en sí misma. Esta objetividad constituye ahora su *mundo*; ha devenido la verdad del todo

pueden ser útiles, a los objetos que se convierten en útiles, sino que se amplía también al ámbito de la subjetividad. Es más, la utilidad no se refiere exclusivamente al ámbito físico y económico, en el que la naturaleza se convierte en un útil para la producción o el consumo, sino que este criterio se hace extensivo al ámbito de la política, desde el cual todo hombre se convierte en útil para otro hombre: “como al hombre todo le es útil, lo es también él.” El cuerpo, las energías y la psique de los hombres se vuelven, desde la racionalidad del entendimiento ilustrado, un material dócil, maleable y sumiso, puesto que “su destino consiste asimismo en hacerse un miembro de la tropa de utilidad común y universalmente utilizable”.⁵⁵⁷ Esta utilidad política encuentra su mejor expresión en la declaración de los Derechos Universales del Hombre y el Ciudadano, en donde cada voluntad niega su propia particularidad y se sujeta a la utilidad común establecida por esos derechos⁵⁵⁸. El hombre se ve sometido por una lógica de dominación violenta y negativa, una universalidad de la voluntad que uniforma, en una igualdad *abstracta*, a todos los hombres, dado que, “al reducir todo lo especulativo a lo humano, la *Aufklärung* construye un mundo sin profundidad alguna, un mundo en el cual las cosas son solamente lo que son de forma inmediata, en el cual los individuos están enclaustrados en su egoísmo natural y sólo se relacionan entre sí a partir de consideraciones interesadas.”⁵⁵⁹ Y como afirma Hegel: “Aunque es de infinita importancia que se reduzca el múltiple contenido a su determinación simple, a la forma de la universalidad, sin embargo, este principio, todavía abstracto, no satisface al espíritu vivo, al espíritu concreto”.⁵⁶⁰

anterior, tanto del mundo ideal como del real (...) lo útil, es la *verdad*, que es también la *certeza* de sí mismo (...) Ambos mundos son reconciliados y el cielo ha descendido sobre la tierra y se ha trasplantado a ella.”

⁵⁵⁷ *Phä. G.W.*, 9: 305. (Trad., pág. 331.): “Como el hombre todo le es útil, lo es también él, y su destino consiste asimismo en hacerse un miembro de la tropa de utilidad común y universalmente utilizable. En la misma medida en que se cuida de sí, exactamente en la misma medida tiene que consagrarse también a los otros, y en la medida en que se consagra a los otros cuida también de sí mismo; una mano lava la otra. Donde quiera que se encuentre, ocupa el lugar que le corresponde; utiliza a los otros y es utilizado.”

⁵⁵⁸ Véase el 1º Artículo de la Declaración de los derechos del Hombre y el ciudadano, donde se expresa que: los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden fundarse en la utilidad común.

⁵⁵⁹ J. Hyppolite, *op.cit.*, pág. 406.

⁵⁶⁰ *Lecc.FªHª*, pág. 685.

4.4 EL SEÑOR ABSOLUTO Y LA ADMINISTRACIÓN BIOPOLÍTICA DE LA VIDA

Del mundo de la utilidad brota la libertad absoluta, lo que nos lleva a la experiencia de la Revolución Francesa.⁵⁶¹ Si se toman en consideración, por ejemplo, las instituciones existentes –la monarquía, los parlamentos, los cuerpos constituidos– se puede decir que en el mundo de la utilidad no se ponen ya absolutamente como instituciones existentes en sí y para sí. Su justificación es solamente su utilidad. La monarquía absoluta deja de ser aceptable como monarquía de derecho divino y sólo tiene sentido en tanto que útil, pero la “opresión terriblemente dura que pesaba sobre el pueblo, las vacilaciones del gobierno para proporcionar a la corte los medios de sustentar el boato y el dispendio, dieron el primer impulso al descontento. El nuevo espíritu se tornó activo.”⁵⁶² Solo así pudo formularse la pregunta: ¿útil para quién? La respuesta: útil para la voluntad general. Aquí es cuando la Ilustración pasa a la acción y se convierte en voluntad, lo que se realiza debe ser emanación de esta voluntad. La libertad absoluta se muestra como la participación directa de la voluntad particular en la voluntad general, por lo que el hombre ya no sería un esclavo de una realidad extraña para él. Si el hombre, como voluntad universal, pretende pensarse inmediatamente en el Estado y de esta manera eleva “la libertad absoluta sobre el trono del mundo”, no queda más que un universal abstracto y, por tanto, puramente negativo. Esa es, justamente, la experiencia de la Revolución y la dialéctica del Terror: “Para que lo universal arribe a un acto tiene que concentrarse en lo uno de la individualidad y poner a la cabeza una autoconciencia singular, pues la voluntad universal sólo es voluntad *real* en un sí mismo que es uno”.⁵⁶³ Por consiguiente, lo que tiene lugar aquí es una lucha de facciones, cada una de las cuales reivindica para sí esa universalidad de la voluntad, de acuerdo al

⁵⁶¹ Phä. G.W., 9: 316. (Trad., pág. 343.): “la conciencia ha encontrado en la utilidad su concepto. Pero éste es, de una parte, todavía *objeto*, y, de otra parte, y precisamente por ello, todavía *fin*, en posesión del cual no se encuentra todavía la conciencia de un modo inmediato. La utilidad es todavía predicado del objeto, no es sujeto ella misma; es decir, no es todavía su *realidad* inmediata y única. Es lo mismo que antes se manifestaba así: que el *ser para sí* no se mostraba aún como la sustancia de los demás momentos, con lo que lo útil no sería inmediatamente otra cosa que el sí mismo de la conciencia y ésta se hallaría, así, en posesión de ello. Ahora bien, esta recuperación de la forma de la objetividad de lo útil ya ha acaecido *en sí*, y de esta conmoción interior surge la real conmoción de la realidad, la nueva figura de la conciencia, la *libertad absoluta*.”

⁵⁶² *Lecc.F^aH^a*, pág. 692.

⁵⁶³ Phä. G.W., 9: 319. (Trad., pág. 346.)

principio del entendimiento, el cual: “consolida las diferencias”.⁵⁶⁴ Cada voluntad singular, al elevarse a voluntad general, agravia a las demás voluntades, cada una de las cuales pretender ser “representativa” de esa abstracta “voluntad general”, Ese *amour de soi* no se percata de que sólo si renegara de sí, de sus intereses y particularidades, podría alzarse realmente a universalidad; es solamente negándose a sí misma como la voluntad singular puede acceder a la voluntad general. Y sin embargo, esa voluntad general, precisamente por serlo, no puede actuar directamente en la realidad, sino que su efectividad sólo puede lograrse a través de la voluntad real de un individuo o de un grupo particular de individuos, o sea de una facción que, al no ser universal, sino particular, no puede sino llevar a cabo fines particulares. Y como la voluntad verdaderamente universal no puede, por definición, tener contenido, a la voluntad particular: “sólo le queda como determinación el obrar negativo contra todo lo existente en razón de que su particularidad se opone a la universalidad, es decir, va contra todo individuo o autoconciencia real, de la que siempre cabe sospechar una traición.”⁵⁶⁵ La consecuencia inmediata es que “lo que había partido de la afirmación del individuo, se vuelve contra todo individuo y lo decapita, pues la voluntad general se ha transformado en la voluntad particular del partido o facción victoriosa y su jefe de fila.”⁵⁶⁶ El problema es que cuando una singularidad se sitúa en el lugar de la voluntad general (o dice representarla): “quedan excluidos de la *totalidad* de este acto *todos los otros singulares* y sólo tienen en ella una participación limitada, por donde el acto no sería acto de la autoconciencia *real universal*”.⁵⁶⁷ Las demás singularidades se ven excluidas del todo y rechazan que una singularidad gobierne. Como hace ver Duque,⁵⁶⁸ en

⁵⁶⁴ *Lecc.FªHª*, pág. 685.

⁵⁶⁵ J. Rivera Rosales, *op. cit.*, pág. 269.

⁵⁶⁶ *Op. cit.*, pp. 268-269.: “esa voluntad general no puede actuar directamente en cuanto tal; en realidad lo que actúa es la voluntad real de un individuo líder o de un grupo particular de individuos, una facción que deja de ser por ello mismo universal. En segundo lugar, cuando actúa hace algo concreto, no universal. Como la voluntad verdadera universal no tiene contenido, sólo le queda como determinación el obrar negativo contra todo lo existente en razón de que su particularidad se opone a la universalidad, es decir, va contra todo individuo o autoconciencia real, de la que siempre cabe sospechar una traición. Lo que había partido de la afirmación del individuo, se vuelve contra todo individuo y lo decapita, pues la voluntad general se ha transformado en la voluntad particular del partido o facción victoriosa y su jefe de fila.”

⁵⁶⁷ *Phä.* G.W., 9: 319. (Trad., pág. 346.)

⁵⁶⁸ F. Duque, “La muerte es un trago de agua. Hegel y el terror revolucionario”, (inédito): “Como apunta explícitamente Rousseau, en un ejercicio de *aritmética* política: ‘quitad (de las voluntades particulares, F.D.) los más y los menos, que se destruyen entre sí, y restará por suma de diferencias la *voluntad general*.’ Una idea que Hegel eleva así al plano conceptual: ‘Para que lo universal se torne en acto es

conexión con la *Ciencia de la lógica*, “los múltiples “uno”, negados abstractamente [quedan] -repelidos- por lo Uno.⁵⁶⁹ A su vez, esa singularidad solamente puede operar como voluntad general negando de manera abstracta todas las demás facciones, por lo que “ninguna obra ni acto positivos pueden producir la libertad universal; a dicha libertad sólo le resta el *obrar negativo*; es solamente la *furia* del desaparecer”.⁵⁷⁰ En virtud de la propia abstracción de la universalidad, ésta se separa en extremos abstractos e irreconciliables. Solamente subsiste “un objeto que no tiene ya ningún otro contenido, ninguna otra posesión, existencia y extensión exterior, sino que es solamente este saber de sí como un sí mismo singular absolutamente puro y libre”. La ausencia de cualquier tipo de mediación que articule las partes no es pues sino una “pura negación totalmente *no mediada*, y cabalmente la negación de lo singular como lo *que es* en lo universal”. La libertad absoluta se convierte en el Amo absoluto: “la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua.”⁵⁷¹

Hasta aquí hemos examinado cómo el mundo de la utilidad desemboca en la libertad absoluta y el terror. Con el surgimiento de la utilidad vemos nacer una razón ilustrada que va a ejercer, en nombre de la libertad y la igualdad, una lógica de dominación negativa que precisa hacer abstracción de las particularidades de los hombres y uniformarlos bajo una misma ley. Aquí parece que nos aproximamos a un punto de coincidencia entre el pensamiento de Hegel y de Foucault. Ambos constatan que con la experiencia de la Revolución Francesa vemos nacer un poder y una violencia que iguala a los hombres bajo el criterio de la utilidad común. Por lo que la negación de las particularidades de los hombres y su uniformización en una ley abstracta que los iguala parece ser el reverso del nacimiento de una economía política que gestionará la vida de los hombres en los términos de su utilidad.

Ahora bien, mientras Hegel ve nacer allí el puro terror de lo negativo, la presencia de la Muerte como Señor absoluto, encargado de quitar el punto de la “i”

necesario que venga recogido en lo Uno de la individualidad.’ (*Phä.* 9: 319.) O lo que es lo mismo: la voluntad general sólo puede realizarse en el mundo de lo particular a través de un singular, poniendo para ello: ‘a la cabeza (*an die Spitze*) una autoconciencia singular; pues sólo en un sí mismo que sea uno se hace *efectiva* la voluntad general.’”

⁵⁶⁹ Cf., *WdL. G.W.*, 11: 91-108. (Trad., pp. 273-291.)

⁵⁷⁰ *Phä. G.W.*, 9: 319. (Trad., pág. 346.)

⁵⁷¹ *Phä. G.W.*, 9: 320. (Trad., pág. 347.)

mediante la fría acción de la guillotina, que iguala a todos los individuos de manera abstracta, Foucault, además, detecta el nacimiento de un tipo de racionalidad que buscará conservar la vida a través de la consigna: “hacer vivir y dejar morir.”⁵⁷² En el caso de Hegel se habla de una lógica fría y eficaz al servicio de la Muerte; en el de Foucault, de una lógica dinámica y calculadora que propicia una intensificación utilitaria de la vida biológica de los hombres. Pero lo que está claro es que ambos pensadores perciben el nacimiento de una razón peligrosa, capaz de cortar cabezas como quien “toma un sorbo de agua” o de fabricar sujetos dóciles y útiles disponibles para el sistema de producción capitalista.

⁵⁷² M. Foucault, *op. cit.*, pág. 214. (Trad., pág. 206.): “Y yo creo que, justamente, una de las transformaciones más masivas del derecho político del siglo XIX consistió, no digo exactamente en sustituir, pero sí en completar ese viejo derecho de soberanía –hacer morir o dejar vivir- como un nuevo derecho, que no borraría el primero pero lo penetraría, lo atravesaría, lo modificaría y sería un derecho o mejor, un poder exactamente inverso: poder de «hacer» vivir y «dejar» morir.”

4.5 EL BIOPODER COMO NEGACIÓN ABSTRACTA DE LOS MÚLTIPLES UNO

Ahora bien, como ya decíamos antes, para Hegel el fracaso de la Revolución no se habría debido a su principio: la libertad, sino al formalismo abstracto con el que se intentó aplicarlo. Este formalismo tenía su origen en la creencia ilustrada de que era posible negar la historia, el pasado, el mundo ético de una comunidad y dar nacimiento a un mundo completamente nuevo.⁵⁷³ Sin embargo, esta creencia no hacía más que frustrarse cuando pretendía cobrar vida en la realidad concreta, dado que no había posibilidad de llevar a cabo algún tipo de mediación que permitiera hacer efectiva la libertad que se postulaba como principio abstracto. Si el mundo ético, desde el que debía ir concretándose la libertad, había sido destruido por la Revolución, sólo restaba la lucha de facciones. Esto es, voluntades particulares ávidas de encarnar una voluntad general por el momento vacía, lo cual se reflejaba en una constitución que no era la mediación expresada en el modo de pensar y vivir de un pueblo (*Verfassung*), sino la aplicación formal de principios universales y vacíos (*Konstitution*). Así, la Revolución no habría logrado al cabo sino establecer un Estado Abstracto, en vez de propiciar un Estado conforme a las exigencias del pensamiento: un Estado que transformase la voluntad singular y la voluntad abstracta de lo universal en la voluntad universal concreta de una genuina comunidad ética que *mediase* entre la objetividad de la libertad “externamente real” y la subjetividad de la libertad “interiormente formal”.⁵⁷⁴

A partir de esta crítica, Hegel establece una distinción entre la Revolución y la lucha del formalismo. Esta última, nos dice el filósofo, viene representada por el liberalismo, a la vez que da a entender que no toda Revolución es una lucha del formalismo. Mientras el problema de la Revolución, y de la política en general, sea abordado en el nivel del entendimiento abstracto (liberalismo), la cuestión quedará reducida a un asunto de sumas y restas. Según Hegel: “El liberalismo opone a todo esto el principio de los átomos, de las voluntades individuales: todo esto debe ser obra de su poder expreso y de su expresa aprobación (...) A las distintas disposiciones del

⁵⁷³ Cf. J. Rivera de Rosales, *op. cit.*, pág. 270.: “Ése es el error básico del pensamiento revolucionario: cree que puede implantar el orden racional haciendo tabla rasa de todo lo existente, de toda eticidad ya objetivada, como si fuera un Dios que pudiera crear un mundo de la nada, sin historia y sin raíces, sin pasado.”

⁵⁷⁴ Cf. F. Duque, (inédito, *cit. Supra*, notas 52 y 568).

gobierno, opónese en seguida la libertad”, y esto supone una “limitación capital de que la voluntad universal debe ser la empíricamente universal, esto es, que *los individuos como tales deben gobernar* o tomar parte en la gobernación.”⁵⁷⁵ Esta forma de cuantificar la política y “aferrarse a la abstracción”⁵⁷⁶, nos dice Hegel, es el problema del liberalismo “que la historia ha de resolver en tiempos venideros.”⁵⁷⁷ Aún así, Hegel confiaba en que: “frente a lo concreto, el liberalismo sufre bancarrota en todas partes”.⁵⁷⁸ Pero si vamos más allá de Hegel, con Hegel, nos resulta más que problemático seguir confiando en que la conquista de lo concreto derrocará a este liberalismo formal. Nuestro problema actual no es la constante disgregación propiciada por un liberalismo formal, sino el aparente triunfo de éste como democracia meramente formal, externa y cuantitativa, como *modelo democrático exportable*, un universal vacío que, como negación abstracta de la *Bildung* (el mundo cultural, político, religioso e histórico), pretende ser susceptible de aplicación a cualquier lugar del planeta. Lejos de tratarse de la *Verfassung* de la que hablaba Hegel, se trata aquí de una *Konstitution* democrática diseñada (desde arriba) por los técnicos de la economía y los profesionales

⁵⁷⁵ *Lecc.FªHª.*, pág 697.

⁵⁷⁶ La paralización que ha sufrido el movimiento político y social que ha tenido lugar los últimos meses en España (propagado globalmente a distintos rincones del planeta -y que desafortunadamente, y sin mediación alguna por su parte, responde al mediático nombre de 15 M-), descansa en la reiteración de esta creencia. El principio constitutivo que legitima las acciones a llevar a cabo por el movimiento es el consenso asambleario. En las asambleas, todos los individuos comunican libremente sus ideas y exponen sus propuestas. La aprobación de las mismas descansa en el consenso *unánime*, es decir, en el acuerdo de todos y cada uno de los individuos presentes en la asamblea, lo cual inevitablemente conduce a un bloqueo de las propuestas y a la introducción de dos mecanismos compensatorios. El primero, de corte estrictamente habermasiano, es el de implementar un *consenso cuantitativo*, en el que si se constata que el número de disenso disminuye a medida que se *dialoga* sobre la propuesta, entonces se aprueba la moción. El segundo, de carácter estrictamente schmittiano (aunque esto no sería reconocido nunca por el espíritu asambleario), es el de la aplicación de un *principio de excepción*: la Asamblea extraordinaria (o Asamblea de expertos) será la que en última instancia decida si en la Asamblea popular no se ha llegado a algún acuerdo sobre un tema de suma importancia, se lleva a cabo una “acción excepcional” por la que se crea otro órgano alternativo y provisorio que tratará la moción. Este método de consenso unánime pareciera querer confirmar la teoría de Negri, ya que tiene por finalidad demostrar que la acción colectiva puede tener lugar sin fisuras y como libre acuerdo de los individuos. Sin embargo, los mecanismos compensatorios introducidos *ad hoc* para que el método funcione, no son otra cosa que ámbitos de decisión que invisibilizan la existencia de disensos y relegan las decisiones importantes a un reducido número de personas. Si el principio de conservación del movimiento es impedir la existencia de disensos, su actitud inmunitaria lo llevará a la paralización, y sin embargo, no deja de ser cierto que: “el consenso absoluto no es otra cosa que una utopía reaccionaria”. Cf.: <http://madrid.tomalaplaza.net/2011/10/14/video-propuesta-modelo-estructura-asamblearia-y-toma-de-decisiones/>

⁵⁷⁷ *Lecc.FªHª.*, pág 697.

⁵⁷⁸ *Lecc.FªHª.*, pág. 691.

de la política para uso –por abajo⁵⁷⁹– de los individuos que viven en un Estado.⁵⁸⁰ Ante este estado de cosas, la cuestión es naturalmente si todavía tiene sentido sublevarse o si, en cambio, solamente nos queda obedecer?

En el año 1979, 180 años después de la Revolución que había dado inicio a la *era de las revoluciones*, Foucault escribe un breve ensayo titulado *¿Es inútil sublevarse?*⁵⁸¹ Allí leemos:

Desde hace dos siglos, ésta [la Revolución] ha dominado la historia, ha organizado nuestra percepción del tiempo, ha polarizado las esperanzas. Ha constituido un gigantesco esfuerzo por aclimatar la sublevación en el interior de una historia racional y dominable: la Revolución le ha dado una legitimidad, ha hecho la selección de sus buenas y malas formas, ha definido las leyes de su desarrollo; le ha fijado condiciones previas, objetivos y maneras de cumplirse. Se ha definido, incluso, la profesión de revolucionario. Al repatriar de este modo la sublevación, se ha pretendido hacerla en su verdad y conducirla hasta término real. Maravillosa y temible promesa. Algunos dirán que la sublevación se ha encontrada colonizada en la *Real-Politik*. Otros, que se le ha abierto la dimensión de una historia racional. Yo prefiero la pregunta que Horckheimer planteaba en otra ocasión, pregunta ingenua, y un poco enigmática «Pero, ¿es, pues, tan deseable, esta Revolución?».⁵⁸²

Si bien Foucault no ofrece una respuesta a este interrogante, asume la actitud filosófica de “ser respetuoso cuando una singularidad se subleva, intransigente desde que el poder transgrede lo universal.”⁵⁸³ Aquí no adopta la típica postura de quien cae en la dramaturgia intemporal de que el poder siempre es maldito, pero no por eso dejará

⁵⁷⁹ Por citar un ejemplo bien concreto: el Banco Central Europeo –la entidad que aglutina a los técnicos de la economía– recomienda a los profesionales de la política española introducir una cláusula, dentro de la ley de reforma laboral, en virtud del cual puedan los trabajadores aceptar *mini-jobs*, es decir, trabajos por debajo del salario mínimo, dejando al trabajador la libertad de decidir si desea, o no, cotizar en la seguridad social.

⁵⁸⁰ Lo cual explica la facilidad con la que el fondo monetario internacional, conservando formalmente el modelo democrático, llevó a cabo una especie de “golpe de Estado financiero” en Italia y en Grecia. En ambos casos, los respectivos *políticos* que gobernaban en cada uno de los países de la Unión Europea fueron reemplazados por *técnicos* encargados de reparar las fisuras del modelo.

⁵⁸¹ Cf. M. Foucault, “¿Es inútil sublevarse?”, *op. cit.*, pp. 203-207. En este ensayo Foucault toma como punto de partida la Revolución iraní, a partir de la cual llevará a cabo una reflexión general sobre el problema de la sublevación que tiene lugar en todo acto revolucionario.

⁵⁸² *Op. cit.*, pág. 204.

⁵⁸³ *Op. cit.*, pág. 207.

de tener en cuenta que “siempre es peligroso el poder que un hombre ejerce sobre otro”, dado que el poder, según Foucault, “es infinito”.⁵⁸⁴ Siguiendo a Hegel, cabría decir que “es falso creer que puedan romperse las cadenas del derecho y la libertad sin la emancipación de la conciencia”.⁵⁸⁵ Es decir, que los meros cambios externos lleven a cabo lo que para Hegel era la verdadera Revolución: una transformación también y sobre todo interna del mundo espiritual (tomando el adjetivo en sentido hegeliano, obviamente) de los hombres. Tal como decía Hegel en sus años de juventud: “Las grandes revoluciones visibles van precedidas de una revolución silenciosa y secreta en el espíritu de la época, revolución que es invisible a muchos ojos y es especialmente difícil de observar por los contemporáneos, a la vez que es arduo comprenderla y caracterizarla.”⁵⁸⁶ Por ello, y apelando ahora a Foucault, cabe afirmar que, aunque no sirva de nada descalificar una sublevación porque acarree la instauración ulterior de un poder más opresivo, peor aún sería hacer de esto una norma causal de la historia, salvo que postulemos la existencia de leyes mecánicas en este ámbito. Tampoco se trata de confiar en que esas voces confusas canten mejor que otras y expresen el fondo último de lo verdadero: “Basta que existan y que tengan contra ellas todo lo que se empeña en hacerlas callar, para que tenga sentido escucharlas y buscar lo que quieren decir (...) porque hay tales voces es por lo que justamente el tiempo de los hombres no tiene la forma de la evolución, sino de la «historia».”⁵⁸⁷

Por lo general, suele considerarse que toda sublevación implica una ruptura radical con determinado orden existente, entendiéndola como un rechazo del poder, el derecho y las instituciones vigentes. ¿Pero esto es realmente así? ¿Toda sublevación supone lo otro del poder y el derecho establecidos? Ello sería así si considerásemos la sublevación como el grito de un pueblo oprimido y desesperado, sumido en la confusión y, por ende, potencialmente destructor de un modo ciego: una consideración oportuna, ésta, urdida, con el fin de paralizar todo tipo de transformación de la naturaleza de las

⁵⁸⁴ *Op. cit.*, pág. 206.

⁵⁸⁵ *Lecc.FªHª.*, pág. 696.

⁵⁸⁶ *Nohl.*, pág. 220. (*EJ.*, pág. 149.): “Las grandes revoluciones visibles van precedidas de una Revolución silenciosa y secreta en el espíritu de la época, Revolución que es invisible a muchos ojos y es especialmente difícil de observar por los contemporáneos, a la vez que es arduo comprenderla y caracterizarla. El desconocimiento de esta Revolución dentro del mundo espiritual hace que los hombres se asombren luego ante el resultado. La sustitución de una antiquísima religión antigua por otra advenediza es una Revolución que se efectúa directamente en el mundo espiritual.”

⁵⁸⁷ M. Foucault, *op. cit.*, pág. 206.

instituciones y del derecho existentes. Al considerar intencionadamente el conflicto como polarizado, se hace de la sublevación algo exterior, radical, a la vez que, so pretexto de impedir la anarquía, se opta como mal menor por el mantenimiento del “Estado de derecho”: una vieja estrategia ésta, esgrimida una y otra vez para que nada cambie. Ese dualismo impide ver que la insurrección no va contra el derecho y las instituciones en general; muy al contrario: lo que se exige es su reformulación, denunciando la arbitrariedad de quienes ejercen el gobierno. De ahí lo importante de prestar atención a la génesis de las reivindicaciones de determinados derechos, rastreando qué límites habría sido rebasados por los detentadores de determinada forma de poder, Y atendiendo a la vez a las formas de libertad que en ese contexto se habrían ido tramando.

Atendiendo pues a estos aspectos, es evidente que la sublevación ante las instituciones y el derecho no implica necesariamente la vuelta a una supuesta anarquía original *sensu hobbesiano*, sino a la reformulación de esas disposiciones y reglas, en pro de la justicia. Ahora bien, ¿es posible pensar en la existencia de una *mediación* entre la insurrección y el derecho y las instituciones? Cuando se considera la sublevación (o incluso otras formas de disenso) como una exterioridad y alteridad radical, lo único que se consigue con ello es reforzar la arbitrariedad de los que detentan el poder.

Los últimos escritos de Foucault parecen vislumbrar este problema, si atendemos a la reformulación que lleva a cabo Foucault sobre la noción de poder. Sin embargo, tanto los intérpretes de este período —que privilegian la lectura de la ética frente a la política— como ciertas limitaciones propias del proyecto filosófico de Foucault, han impedido hasta ahora tratar ese problema de un modo más meticuloso y con la profundidad necesaria.

Como hemos visto, Foucault distinguía entre dos actitudes filosóficas, una que *grosso modo* hace de la historia algo poco relevante, enfatizando en cambio la necesidad del orden, y otra que, partiendo de las rupturas en la historia, las convierte en objeto de examen. Continuando con esta segunda actitud, podríamos preguntarnos si acaso la relación de oposición entre instituciones por un lado y sublevaciones por otro, no descansa en cierta unilateralidad crítica, anclada en la idea de que el derecho y las instituciones son los instrumentos de coerción por antonomasia. Probablemente, la cuestión radique en tomar en consideración estas limitaciones del pensamiento

histórico-crítico contemporáneo y preguntarse si en el fondo no reitera la negación abstracta propia del entendimiento, que ve oposiciones y contradicciones por todas partes, pero pretende reducirlas privilegiando uno de los extremos aisladamente tomado. De ahí la conveniencia de volver a Hegel y de pensar nuevamente la concepción especulativa que está en la base de su dialéctica. De lo contrario, nos parece, seguiremos oscilando entre los tecnicismos de una filosofía profesionalizada que fracciona las ideas en apartados estancos, y la unilateralidad de una filosofía crítica que se refugia en sí misma para negar abstractamente aquello que rechaza, y que a ella misma la está amenazando desde dentro.

CAPÍTULO III: POLÍTICA

(...) y medir hasta qué punto nuestro recurso contra [Hegel] es quizá todavía una astucia suya, al término de lo cual nos espera, inmóvil y en otra parte.
M. Foucault.

1. HISTORIA, POLÍTICA Y VIDA

1.1 LA LÓGICA EN LA POLÍTICA: POLÍTICA DE LA DIFERENCIA *VERSUS* POLÍTICA DE LA IDENTIDAD

Si hasta aquí nuestra investigación se ha centrado en analizar cómo Foucault continuó, amplió, profundizó o se distanció de Hegel, en este último capítulo hemos topado con un límite que nos obliga a modificar la estrategia e invertir nuestro modo de proceder: vamos a intentar pensar a Foucault a partir de Hegel. Es decir, evaluaremos de qué modo la lógica especulativa de Hegel, además de arrojar nuevas luces sobre algunas de las ideas “clásicas” de Foucault, nos puede ayudar a profundizar y ampliar una vía apenas explorada por el propio filósofo francés.

Ahora bien, si a lo largo de nuestra investigación hemos intentado desmontar el mito de Foucault como una especie de anti-Hegel de la filosofía contemporánea, en este capítulo ampliaremos nuestro examen al supuesto antagonismo entre la llamada *filosofía política de la identidad* -dentro de la cual suele quedar encasillada la filosofía de Hegel- y la *filosofía política de la diferencia* -en la que suelen ser ubicados los trabajos de Foucault-. Según este relato, bastante consolidado, por cierto, la filosofía de Hegel estaría presa en un pensamiento que busca la conservación a ultranza de la identidad, de lo Uno y del sujeto, fardos inútiles que impedirían el desarrollo de un pensamiento Otro, *de lo otro*. En cambio Foucault, se nos dice, habría dado el paso liberador hacia la filosofía de la diferencia, a través de un ejercicio genealógico de corte nietzscheano que, tras eliminar la primacía del sujeto soberano en el pensamiento, habría mostrado las prácticas de saber/poder que han constituido a ese sujeto como fundamento de la realidad. Por supuesto, este relato cobraría todo su sentido, se haría verosímil, si asumimos una de sus premisas argumentales básicas: hacer coincidir la

filosofía de Hegel con una práctica política totalizadora y cómplice de las figuras leviatánicas del poder. En efecto, podría decirse que una larga cadena de equívocos, imprecisiones y lecturas tendenciosas ha conducido a la filosofía contemporánea a la creación de este gran hombre de paja, que tiene a Hegel como uno de sus principales componentes, y al que habría que combatir con una política de la diferencia, de su promesa, de su por-venir. La ausencia de un estudio riguroso sobre el vínculo entre Hegel y Foucault puede ser considerado como una de las razones, aunque no la única, de esta equivocada apreciación del complejo vínculo entre ambos pensadores.

Sin embargo, una de las principales causas de este distanciamiento entre Hegel y la filosofía de la diferencia hay que buscarla en las mismas propuestas de algunos de los filósofos más representativos del pensamiento francés contemporáneo. Sin ir más lejos, en Deleuze y Derrida, quienes procuran elaborar una noción de diferencia que les permita distanciarse del pensamiento hegeliano. Es decir, pensar la diferencia a partir de sí misma, sin tener que recurrir a la noción de identidad. Ahora bien, para comprender el sentido del distanciamiento que han intentado llevar a cabo estos filósofos franceses, no basta con decir cómo funcionan las nociones de diferencia e identidad en Hegel, sino que hace falta adentrarse en la lógica especulativa, puesto que la *Lógica*, lugar en el que se encuentran las nociones de identidad y diferencia, lejos de ser un principio formal y vacío, “es un tejido móvil y vivo, el *flujo* de una melodía armónicamente escandida”.⁵⁸⁸ Y ello, sobre todo, si tenemos en cuenta que las nociones de identidad y diferencia, en tanto determinaciones de reflexión en la lógica de la esencia, desembocan en el fundamento/fondo (*Grund*), siendo éste, el fundamento, la unidad de la identidad y lo diferente.⁵⁸⁹

Solamente teniendo en cuenta el movimiento especulativo del pensamiento hegeliano es como podremos comprender el alcance y sentido de la estrategia elaborada por cada uno de los filósofos franceses en sus pretensiones de superar a Hegel. Estas precisiones resultan tanto más necesarias si queremos evitar que, para decirlo con Hegel, nuestras ideas se queden en el nivel del entendimiento, de modo que identidad y

⁵⁸⁸ F. Duque, *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, op. cit., pág. 577.

⁵⁸⁹ Ya en el llamado “Fragmento de sistema” advertía Hegel de que el mero hablar de “la unión de la oposición y de la relación” podría “aislar a su vez esta unión, argumentando que se opone a la no-unión”. La verdadera resolución de esa oposición no estaría, pues, en ver esa unión como “algo puesto, [...] algo *del* entendimiento, algo reflejado por la reflexión, sino que su único carácter *para* la reflexión consiste en que es un ser fuera de la reflexión.” (*EJ.*, pág.401).

diferencia aparezcan como dos “elementos” separados el uno del otro, antagónicos y cerrados sobre sí mismos; un tipo de oposición que, como ya hemos explicado antes, Hegel cuestiona incansablemente. Por ello resulta necesario, antes de examinar la vinculación entre Hegel y Foucault, desarrollar las razones de este primer desencuentro entre algunos de los representantes más importantes de la filosofía de la diferencia y el pensamiento hegeliano. Una vez desarrollado este punto estaremos en condiciones de pensar los vínculos entre lógica y política, con objeto de exponer las limitaciones de la concepción de la política de Foucault y asumir estas limitaciones desde la lógica especulativa de Hegel. Sin agotar las posibilidades interpretativas que sugiere un desarrollo minucioso del pensamiento especulativo hegeliano, lo cual superaría con creces las pretensiones de esta tesis, nos limitaremos a resaltar aquellos aspectos que nos ayuden a pensar los problemas que acabamos de plantear.

1.2 LA LÓGICA DE LA IDENTIDAD EN LA POLÍTICA DE LA DIFERENCIA

Es de sobra conocido que uno de los principales objetivos de los pensadores de la diferencia consistió en arrebatarle a Hegel la potestad, que ellos consideraban ilegítima, del concepto de diferencia, con el objeto de pensar dicha noción no ya como simple contradicción –cosa, como veremos más adelante, en Hegel tampoco es así-, sino a partir de sí misma: la diferencia en cuanto diferencia, si se nos permite decirlo así. Ahora bien, si definimos la estrategia del pensamiento de la diferencia como el intento de distinguir a un elemento de sí mismo y, en vez de salvaguardar su identidad, hacerla devenir en un proceso de diferenciación, ¿este movimiento no tiene grandes afinidades con la lógica especulativa, en el sentido de que la noción reflexiva de diferencia que plantea Hegel⁵⁹⁰ ya implica una salida de Esa filosofía de la identidad criticada por el pensamiento de la diferencia?

Como es sabido, la *Ciencia de la Lógica* está dividida en *Doctrina del ser*, *Doctrina de la esencia* (ambas comprendidas en la lógica objetiva) y la *Doctrina del concepto* (lógica subjetiva). El paso de la *Doctrina del ser* a la *Doctrina de la esencia* tiene lugar porque “la verdad del ser es la esencia”, puesto que el ser, “por su naturaleza, se interioriza [recuerda], y por ese ir hacia dentro de sí viene a ser la esencia.”⁵⁹¹ La esencia, entonces, está entre el ser (*Doctrina del ser*) y el concepto (*Doctrina del concepto*) y, al constituir el término medio entre éstos, su movimiento constituye la transición del ser al concepto y, al mismo tiempo, la reincidencia del concepto sobre el ser. Pero, a su vez, la esencia da razón de la esfera del ser en las determinaciones de reflexión.”⁵⁹² De este modo: “cada determinación de reflexión o esencialidad aparece así como criterio último de identificación, distinción o fundamentación de cuanto es.”⁵⁹³ Como afirma Hegel en la *Introducción* de la *Lógica*: “La reflexión va más allá de lo concreto inmediato y, determinándolo, lo disgrega”. Sin

⁵⁹⁰ Este punto será desarrollado más adelante.

⁵⁹¹ *WdL. G.W.*, 11: 241. (Trad., pág. 437.)

⁵⁹² *WdL. G.W.*, 11: 243. (Trad., pág. 440.): “La esencia parece (*scheint*) primero dentro de sí misma, o sea, es reflexión; segundo, aparece; tercero, se revela. En su movimiento, se pone en las siguientes determinaciones: I. como simple esencia, que es en sí dentro de sus determinaciones en el interior de sí; II. como emergiendo en el estar, o sea según su existencia y aparición; III. como esencia que es una sola cosa con su aparición, como realidad efectiva”.

⁵⁹³ F. Duque, *op. cit.*, pág. 645.

embargo, “en la misma medida, la reflexión tiene que ir más allá de esas sus determinaciones disgregadoras y hacer, por lo pronto, que éstas entren en referencia, puesto que: “Sobre la base de esta referencialidad sale a escena el antagonismo de las determinaciones (...) y la comprensión de su antagonismo es el gran paso negativo hacia el verdadero concepto de razón”, a la vez que es “el acto por el cual se eleva la razón por encima de las limitaciones del entendimiento, y por el cual se disuelven esas limitaciones.”⁵⁹⁴ Así, la esencia, en tanto que disgregada en momentos, parece (*scheint*) como determinaciones reflexionadas dentro de sí. Primero, como identidad, es decir, como simple referencia a sí misma, puesta (*gesetzt*) como algo inmediato; luego, como determinación propiamente dicha, esto es, como diferencia, aunque primero como diversidad en general y, luego, como oposición; y, finalmente, la esencia, en cuanto contradicción, reflexiona para sí y regresa a su fundamento.⁵⁹⁵ Este regreso de la esencia al fundamento (*Grund*) debe ser entendido como la unidad de la identidad y lo diferente. Y cuando Hegel afirma esto no suprime las diferencias -lo cual significaría el retorno a la identidad abstracta y formal del entendimiento, es decir, de la que justamente fue necesario liberar al ser a través del movimiento de la reflexión-, sino que viene a decir que en “el principio de razón [o principio de fundamento]”...

la verdadera esencialidad de algo no es su determinación como idéntico consigo, ni como distinto, ni como meramente positivo o como meramente negativo, sino que su verdadera esencialidad es que tiene su ser en otro que, en tanto su idéntico-consigo, es su esencia. Ésta es en la misma medida no reflexión abstracta *hacia sí*, sino *hacia otro*.⁵⁹⁶

El fundamento, entonces, “es-la esencia-que-está-siendo *dentro de sí* y ésta es esencialmente fundamento, y fundamento lo es solamente en tanto es fundamento de algo, o sea, de un otro.”⁵⁹⁷ Por tanto, lo relevante aquí no es ni la identidad en sí misma ni la diferencia en sí misma, sino el corte que hace a los extremos, en este caso como la relación (*Verhältnis*) identidad-diferencia, entendida como el *movimiento* de asumirse una determinación en otra, y de hundirse en el fundamento común que se despliega

⁵⁹⁴ *WdL. G.W.*, 11: 17. (Trad., pág. 195.)

⁵⁹⁵ Cf., *WdL. G.W.*, 11: 258. (Trad., pág. 457.)

⁵⁹⁶ *Enz.* § 121, Obs. *G.W.*, 20: 152 (Trad., pág. 219.)

⁵⁹⁷ *Ibidem.*

ontológicamente en ambos extremos. Por ello, la reflexividad de la mutua oposición (o sea, la contraposición o reflexión absoluta) no es la supresión de las diferencias, sino su asunción (*Aufhebung*), o sea el *hacerse literalmente* cargo cada uno de los extremos de la contradicción resultante de creerse con sentido por separado, o sea, y hablando con toda propiedad: de creerse *absolutamente* separado (no en vano se preguntó irónicamente Hegel en un opúsculo: *¿Quién piensa abstractamente?*). Esto se comprende mejor si tenemos en cuenta los tres aspectos de lo lógico: el abstracto – nivel del entendimiento–; el dialéctico (razón negativa); el especulativo (razón positiva)⁵⁹⁸. El primero se corresponde con la razón cuando ésta procede de manera abstracta, es decir, cuando se degrada ella misma a entendimiento y, al no reconocer el límite de éste, no consigue superar las contradicciones y sucumbe al “abismo de la nada, en el que se hunde todo ser.” El segundo se corresponde con la razón negativa, que expone la limitación y unilateralidad de las determinaciones del entendimiento. Y, el tercero es el aspecto de la razón propiamente especulativa, la cual aprehende la unidad (¡no la identidad!) de las determinaciones en su oposición y disuelve la creencia en la existencia de “elementos dados” (propia del nivel del entendimiento)⁵⁹⁹: “En este carácter dialéctico, tal como viene aquí tomado, y por ende en la captación de lo contrapuesto en su unidad o de lo positivo en lo negativo, consiste lo especulativo.”⁶⁰⁰ De estos aspectos va a partir Hegel para explicar por un lado, el carácter copulativo del ser, y, por otro, el Absoluto no ya como la “unidad resultante de la supresión de las diferencias (*Aufgehobenseyn*)”, sino Duque: “la *unidad de la diferencia y de la Aufhebung de la diferencia*”.⁶⁰¹ Por ello, la clave de comparación entre Hegel y el pensamiento francés contemporáneo no debe limitarse a las nociones de identidad y de diferencia, sino que debe atender al fundamento, o sea, a la superación especulativa de la unidad-contraposición entre diferencia e identidad. Así, vemos cómo a través del desarrollo del automovimiento interno de lo lógico⁶⁰², Hegel lleva a cabo una crítica a la concepción abstracta de la razón que –fijada como entendimiento– toma los elementos por separado. Precisamente por ello, Hegel hace de ese automovimiento el curso mismo

⁵⁹⁸ Cf. *WdL. G.W.*, 11: 26-27. (Trad., pp. 204-205.)

⁵⁹⁹ Cf. F. Duque, *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, *op. cit.*, pág. 577.

⁶⁰⁰ *WdL. G.W.*, 11: 27. (Trad., pág. 205.)

⁶⁰¹ F. Duque, *op. cit.*, pág. 434 (nota a pie nº 923 del libro.)

⁶⁰² Cf., *WdL. G.W.*, 11: 24. (Trad., pág. 202.)

de lo lógico: desde el ser hasta la idea. A este respecto, Hegel no dejará de insistir en la necesidad de que la filosofía debe elevarse al esfuerzo del concepto; y esto significa que debe comprender el devenir-retorno inmanente de la idea a partir del ser y de la idea que vuelve a[I] ser.

El mismo desarrollo del pensamiento que se ofrece en la historia de la filosofía se presenta en la propia filosofía, pero liberado de aquel extrinsecismo histórico, es decir, se presenta *puramente dentro del elemento del pensamiento*. El pensamiento libre y verdadero es en sí mismo *concreto* y de este modo es él *idea* y en su total universalidad, *la idea o lo absoluto*. (...) lo verdadero sólo es desarrollándose dentro de sí como *concreto* y tomándose y reteniéndose [todo] junto en unidad, es decir, sólo es como *totalidad*; y solamente mediante la diversificación y determinación de sus distinciones puede ser la necesidad de ellas en la libertad del todo.⁶⁰³

Así, la *Lógica* responde a la exigencia del concepto con el esfuerzo de reflejar las categorías constitutivas de la realidad, a lo largo del proceso que la conduce hacia sí misma: “Es justamente la escisión inicial entre un contenido que aparece como absolutamente extensivo a todo (el *ser*) y una forma que aparece como absolutamente vacía (la *intuición* misma del ser como...nada) lo que pone en marcha todo este «viaje de descubrimiento», esta *experiencia* que el Saber hace consigo mismo”⁶⁰⁴, en el que al final forma y contenido coinciden, puesto que el elemento de esta ciencia es la unidad, a saber: que el ser sea concepto puro en sí mismo y que sólo el concepto puro sea el ser de verdad.

Con las categorías del ser (*Doctrina del ser*), el cual es el comienzo inmediato de la *Lógica* y, precisamente por ello, lo infinitamente presupuesto y mediado por su propio devenir esencial, Hegel nos presenta la inmediatez de un despliegue diferencial, él mismo resultante del devenir que afirma, resuelve y cancela-supera su identidad y su no identidad, su diferencia y su igualdad con la nada.⁶⁰⁵ El devenir manifiesta la imposibilidad de un ser abstracto y excluyente del otro, por la realización de su

⁶⁰³ *Enz.* § 14. *G.W.*, 20: 56. (Trad., pág. 117.)

⁶⁰⁴ F. Duque, *op. cit.*, pág. 574.

⁶⁰⁵ *WdL. G.W.*, 11: 56. (Trad., pág. 238.): “El devenir es la *unidad* de ser y nada; no la unidad que abstrae de ser y nada, sino que, como unidad de ser y nada, él es esta unidad determinada, o la unidad en la cual tanto ser como nada es. Pero en cuanto que ser y nada es cada uno *en la unidad con* su otro, no es. Por tanto, ellos son en esta unidad, pero como evanescentes, solamente como asumidos [*Aufgehobene*]”.

pertenencia intrínseca a la nada. Él afirma y resuelve la oposición, de aquí que signifique para Hegel la unidad conceptualizante del ser, por la cual éste queda *comprendido y comprendido* en su negatividad. Cuando Hegel comprende la esencia como pura negatividad autodeterminante del ser, puesto que: “*El ser, en cuanto que él es no ser lo que él es, y ser lo que él no es, en cuanto esta simple negatividad de sí mismo, es la esencia*”⁶⁰⁶, establece una ruptura fundamental con la clásica concepción de una infinitud positiva, inmediata y trascendente. Esto es así porque la esencia no es un paradigma inmóvil, sino el *devenir a sí, relacional*, de lo absoluto, el cual se *niega* en la inmanencia múltiple de lo existente, a la vez que *reniega* de ello. En virtud de ello, la contradicción que aparece en lo existente se realiza y se resuelve en lo que Hegel denomina “efectividad”⁶⁰⁷.

Así como el devenir produce y resuelve la ínsita contradicción del ser, la efectividad produce y resuelve la contradicción de una esencia negada en su propia afirmación existencial, puesto que: “La realidad efectiva es la unidad devenida inmediata de la esencia y la existencia (*Existenz*), o de lo interior y lo exterior.”⁶⁰⁸ Lo efectivo pone y supera la diferencia esencial, al modo de una relación o mediación absoluta que re-establece la unidad de lo existente sin eliminarlo.⁶⁰⁹ Si la esencia es para Hegel lo uno, lo es en el sentido de que constituye la reflexión de esta actualización, una “*unidad consigo por medio de su ser otro*”.

(...) *el uno que está consigo en unidad, pero no inmediatamente, sino en el hecho de referirse a su no ser, mas, con ello, a sí mismo. El uno es, así, ampliado hasta hacerse la unidad; el ser otro ha venido a ser un límite que, retornado a sí en su negación, no es ya determinidad, entendida como referencia a otro; es pues un límite indiferente. La*

⁶⁰⁶ *WdL. G.W.*, 11: 232. (Trad., pág. 425.)

⁶⁰⁷ Cf. *WdL. G.W.*, 11: 380-381. (Trad., pp. 604-605.)

⁶⁰⁸ *Enz. § 142. G.W.* 20: 164. (Trad., pág. 231.)

⁶⁰⁹ *WdL. G.W.*, 11: 95. (Trad., pág. 278.): “(...) la pluralidad no *es* un ser otro, *ni* una determinación perfectamente externa al uno. *El* uno, en cuanto que se repele a sí mismo, sigue siendo referencia a sí, *no deviene referencia a otro*. En nada concierne pues a los uno *que ellos* sean otros, unos frente a otros, o sea que estén comprendido dentro de la determinidad de la pluralidad. Si la pluralidad fuera una referencia de *ellos* mismos, del uno al otro, se delimitarían entonces el uno al otro, *o* tendrían un ser-para-otro.”

*unidad inmediata de lo cualitativo consigo ha pasado por tanto a ser la unidad consigo por medio de su ser otro.*⁶¹⁰

Aquí encontramos uno de los aspectos más originales del pensamiento hegeliano: se trata de un pensamiento que remite al ámbito práctico, existencial, concreto, y que, en su exigencia conceptual, va más allá de la mera “identidad en la diferencia y la diferencia en la identidad”.⁶¹¹ Hegel expone así críticamente el concepto tradicional de la identidad al enfrentarlo a su propia contradicción, con lo cual la lógica especulativa es capaz de superar la reducción dualista del entendimiento representativo, más allá de la lógica formal de las oposiciones binarias, fijas e inamovibles, más allá del entendimiento abstracto, para el cual todo ser y toda diferencia representa una entidad estática, firme y positiva, relacionada de manera extrínseca con otras tantas entidades abstractas (positivas o negativas, que ello da igual), y disueltas finalmente en el proceso indefinido de lo que Hegel llamaba una mala infinitud. Por el contrario, de lo que se trata aquí, *esencialmente*, es del dinamismo diferencial inmanente de lo idéntico como “lo otro en sí mismo”.

En virtud de lo especulativo, el fundamento surge como simultaneidad de la oposición y de la unidad, de lo otro y de lo mismo; o mejor dicho, los *pro-duce* intrínsecamente como momentos de su totalidad progresiva y sintética. Por eso, lo Lógico constituye la efectividad de su propio devenir, en los términos de una relación negativa consigo misma o diferenciación de sí.⁶¹² La identidad *es* en su diferencia, en su negatividad, en la alteridad que la confronta consigo misma. Por tanto, para Hegel, el fundamento *de* lo real (¡pero es que el fundamento *es* lo verdaderamente “real” [*das Reale*]!) no reside en la simplicidad eterna e inmóvil del ser, sino que opera como des-fundamentación negativa de lo real.

⁶¹⁰ *WdL. G.W.*, 11: 108. (Trad., pág. 292.)

⁶¹¹ *Enz.* § 118. *G.W.*, 20:149. (Trad., pág. 216.): “La igualdad es una identidad sólo de aquellos que no son *los mismos*, que son idénticos uno con otro; y la desigualdad es *referencia* de los desiguales. Ambas [igualdad y desigualdad] no caen en lados o aspectos distintos que sean exteriormente indiferentes uno a otro, sino que cada uno [de ellos] es un aparecer en el otro. La diversidad es, por consiguiente, distinción de la reflexión o *distinción en sí misma*, distinción *determinada*.”

⁶¹² *Enz.* § 116. *G.W.*, 20:147. (Trad., pp. 214-215.): “La esencia es meramente pura identidad y parecer dentro de sí misma en tanto ella es la negatividad que está-refiriéndose a sí y es así el repelerse de sí por sí misma; contiene, por tanto, esencialmente la determinación de la *distinción*.”

Por otra parte, aquello que el entendimiento pone de modo unilateral, fija e inmóvil, la razón dialéctica lo niega, invierte y abre, mientras que el pensamiento especulativo lo muestra en su unidad constitutiva. Lo que el *Verstand* separa y excluye, la *Vernunft* lo asume e incorpora concretamente. Aun cuando la identidad aparece como el punto de partida de las determinaciones de reflexión (y *porque* así aparece, o sea como algo inmediato y dado), al final se muestra retrospectivamente como despliegue inmanente de su propio proceso de diferenciación. De la igualdad que surge de la diferenciación también surge la verdad, pero no como una verdad que eliminara de sí la desigualdad: “a la manera como se elimina la escoria del metal puro, ni tampoco a la manera como se deja a un lado la herramienta después de modelar la vasija ya terminada, sino que la desigualdad sigue presente de un modo inmediato en lo verdadero como tal, como lo negativo, como el sí mismo.”⁶¹³ Un movimiento fundador y desfundador⁶¹⁴ de lo finito, tal es la razón concreta que Hegel propone, puesto que “la autonegación de lo finito en su propia diferencialidad constituye la verdadera identidad, primero –en un nivel todavía formal-, de la esencia como *principium essendi* (el genuino «principio del ser»); después, en la cúspide del universal concreto como Idea”.⁶¹⁵ El no-ser de lo finito es el ser de lo absoluto, y de este modo lo infinito converge, por el principio de la inversión, con la negación de lo finito como superación de sí mismo.⁶¹⁶ Porque en el origen no existe la identidad abstracta sino el movimiento de la escisión, el corte, la diferencialidad de los auto-diferentes, el ser de lo absoluto *es*, se da como el no ser de lo finito. O dicho en el lenguaje representativo: esto significa que Dios muere en el mundo a fin de que lo otro pueda ser (y en nuestro caso, saberse, sabernos), en cuanto “herido de muerte”. La muerte-y-transfiguración de lo divino

⁶¹³ *Phä. G.W.*, 9: 30. (Trad., pág. 27.)

⁶¹⁴ *Enz.* § 121, Obs. *G.W.*, 20: 152. (trad., pág. 219.): “«Todo tiene su *razón* [o fundamento] fundamento suficiente», esto es, la verdadera esencialidad de algo no es su determinación como idéntico consigo, ni como distinto, ni como meramente positivo o como meramente negativo, sino que su verdadera esencialidad es que tiene su ser en otro que, en tanto su idéntico-consigo, es su esencia. Ésta es en la misma medida no reflexión abstracta *hacia sí*, sino *hacia otro*. El fundamento es la esencia-que-está-siendo *dentro de sí* y ésta es esencialmente fundamento, y fundamento lo es solamente en tanto es fundamento de algo, o sea, de un otro”.

⁶¹⁵ F. Duque, *op. cit.*, pág. 652.

⁶¹⁶ *Op. cit.*, pág. 652.: “«En la inferencia habitual –dice Hegel- aparece el ser de lo finito como fundamento de lo absoluto; porque lo finito *es*, por eso lo absoluto es. La verdad es, empero: porque lo finito, la oposición en sí (*an sich*) misma contradictoria, *no es*, por eso lo absoluto es. En el primer sentido, la conclusión suena así: El *ser* de lo finito es el *ser* de lo absoluto; en el último sentido (el hegeliano, F.D.) empero, así: El no *ser* de lo finito es el *ser* de lo absoluto.”

contiene toda “la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo”⁶¹⁷ como único medio de su propia (des)calificación. Por decirlo, de nuevo, en términos del lenguaje que necesita servirse de imágenes: el Dios, en Hegel, no nos redime del mal para ofrecernos la visión consoladora de otro mundo, sino que- como señaló Benedetto Croce y a Vincenzo Vitiello le gusta repetir-⁶¹⁸ Dios es la redención del mal en cuanto tal: es el propio mal (si así queremos llamar a lo finito) el que queda redimido en y por la ascensión de su intrínseca contradicción; y por eso –como subraya Hyppolite– el pantragicismo de la historia y el panlogismo de la lógica son para Hegel una misma realidad.⁶¹⁹

O bien, como sostiene igualmente Žižek: porque lo absoluto tiene el “coraje” y la “paciencia” de lo negativo, lo finito está signado por la muerte, pero por una muerte y una negatividad absolutamente superadas. El panlogismo de Hegel se niega sin embargo a detener la diferencia ínsita en todo lo finito. Y en eso radica su tragedia: en una repetición incansable que reinscribe por doquier el exceso de lo divino. Lo absoluto constituye el no-ser que divide y multiplica todas las cosas, las desfonda e invierte. El absoluto en Hegel “rompe claramente con la lógica metafísica del contar-para-Uno”; a la vez que impide cualquier exceso exterior al campo de las representaciones conceptuales. La totalización-en-Uno siempre fracasa, el Uno está siempre ya en una situación de exceso con respecto a sí mismo, es en sí mismo la subversión de lo que se propone conseguir; y es esta tensión interna del Uno, esta especie de devenir-más-de-uno en un sentido siempre cualitativo, que hace que lo Uno sea Uno y simultáneamente lo disloca, es esta tensión lo que constituye el movimiento del “proceso dialéctico”. En otras palabras, Hegel efectivamente niega que exista lo Real más allá de la red de representaciones conceptuales (razón por la cual se lo malinterpreta a menudo como un “idealista absoluto”), en el sentido del círculo cerrado de la totalidad del Concepto. Sin embargo, lo Real, en el sentido en que lo interpretó Lacan, no desaparece aquí en el

⁶¹⁷ *Phä. G.W.*, 9: 18. (Trad., pág. 16.): “La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse tal vez como un juego del amor consigo mismo; y esta idea desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso si falta en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo.”

⁶¹⁸ Véase V. Vitiello, *Il Dio possibile. Esperienze di cristianesimo*, Roma, Città Nuova, 2002.

⁶¹⁹ J. Hyppolite, *op. cit.*, pág. 31: “El pantragicismo de la historia y el panlogismo de la lógica no son más que una misma cosa, como revela ya ese texto en el que Hegel habla a la vez del dolor y del trabajo de lo negativo.”; véase también J. Hyppolite, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, pág.149.

juego global y autorreferencial de las representaciones simbólicas; reaparece como una “venganza” (con especial atención al sentido de “devolución” que tiene el término *revenge* en inglés) en tanto agujero inmanente, en tanto obstáculo por cuya razón (también en el sentido de: “en base al fundamento de que”) las representaciones nunca pueden totalizarse a sí mismas. Y por ello, dichas representaciones son (no-totales).⁶²⁰ Precisamente porque para Hegel, como antes para el Cusano, el centro está en todas partes, lo absoluto es también el medio (*Mitte*) y la unidad intrínseca de una relación infinita.

La propuesta hegeliana propone así una constante diferenciación de lo mismo. La ruptura con la noción abstracta e inmediata de la identidad aportada por Hegel representa sin duda una significativa transformación en el modo de experimentar y concebir lo real. El pensamiento hegeliano ofrece, por tanto, una crítica capaz de superar el paradigma de la conciencia representativa y del sujeto inmediato y establece, desde un punto de vista lógico, las condiciones de inteligibilidad para el pensamiento político contemporáneo⁶²¹, toda vez que reemplaza el modelo dualista entendido como sujeto-objeto, deseo-deber, ser-pensamiento, infinitud-finitud, por una *efectividad* conceptual –*reflexiva* y *diferencial*– cuya totalidad se expresa en la actividad especulativa.

⁶²⁰ Véase S. Žižek, “Hegel’s Century”, *op. cit.*, pp. IX-XII.

⁶²¹ Véase R. B. Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem*, Blackwell, Oxford, 1991, pág. 164.

1.3 LA POLÍTICA DE LA DIFERENCIA EN LA LÓGICA DE LA IDENTIDAD

Hasta el momento, pues, hemos considerado que la concepción hegeliana de lo absoluto no suprime las diferencias⁶²² sino que es “la unidad de la diferencia y de la *Aufhebung* de la diferencia”⁶²³ Asimismo, esta afirmación descansa en una concepción, expresada en términos no muy hegelianos, *cualitativa* de la diferencia (no “muy hegelianos”, porque la cualidad es propia de la esfera del ser). Si la diferencia fuese cuantitativa, tal y como era considerada por la filosofía de la identidad anterior a Hegel, la oposición sería externa –dado que la cantidad es una determinación externa–. En cambio, en Hegel la diferencia entre los opuestos es interna y constitutiva de los mismos. La distinción que hace Hegel entre el infinito malo y la verdadera infinitud es clave para comprender este punto. Podríamos decir que el infinito malo es un círculo vicioso que descansa en la mera enunciación de una contradicción contenida en lo finito. Es decir, algo deviene otro, pero como lo otro también es algo, entonces éste deviene por consiguiente otro (y así hasta el infinito). Lo infinito se reduce a una mera negación de lo finito, dado que se parte de la afirmación de que lo finito es tan algo como su otro, por lo que el infinito progresa como el mero *inter-cambio* (una cosa en lugar de otra) de estas determinaciones que conducen (infinitamente) la una a la otra. La verdadera infinitud, nos dice Hegel, sucede cuando algo deviene otro y lo otro deviene lo otro de lo otro mismo. Y a diferencia del infinito malo, aquello a lo que se pasa es enteramente lo mismo que lo que pasa (ambos no tienen otra determinación que una sola y la misma, a saber, la de ser otro). Lo infinito no es contradicción, sino la vuelta a sí del devenir, el llegar a ser algo para sí. Solamente pasando a lo otro algo viene a coincidir consigo mismo y esta referencia a sí mismo en el pasar y en lo otro es la verdadera infinitud.⁶²⁴

⁶²² *WdL. G.W.*, 21: 102: “De la diferencia no cabe deshacerse, pues ella es [, existe]. Lo fáctico, y por tanto lo presente, es el estar [, la existencia óptica] en general, la diferencia [que hay] en él, y la asunción de esta diferencia; el estar, no como carente de diferencia, tal como al inicio, sino como siendo de nuevo igual a sí mismo, por asunción de la diferencia: la simplicidad del estar [, que viene] mediada por esta asunción. Este haberse-asumido (*Aufgehobenseyn*) la diferencia constituye la determinidad propia del estar; él es, así, ser [o estar] dentro de sí; el estar es [un] ente que está ahí: algo.”

⁶²³ *WdL. G.W.*, 11:37 (Trad., pág. 219.): “Einheit des Unterschieden- und des Nichtunterschiedenseins- oder der Identität der Identität und Nichtidentität.”(la unidad del ser-diferenciado y del ser-no-diferenciado: o de la identidad y no-identidad).

⁶²⁴ *Enz. § 95. G.W.* 20: 131. (Trad., pág. 197.): “Lo que efectivamente sucede es que algo deviene otro y lo otro en general deviene otro. En su relación con otro, algo es ya otro frente a él; en su virtud, ya que aquello a lo que pasa es enteramente lo mismo que lo que pasa (ambos no tienen otra determinación que

Ahora bien, hasta el momento hemos desarrollado las nociones de identidad y diferencia desde la lógica especulativa en Hegel. Resta, por tanto, el desarrollo de estas nociones desde la perspectiva de la filosofía de la diferencia, con objeto de ver en qué medida se distancian o no de la filosofía hegeliana. En este sentido, Deleuze y Derrida intentan de manera explícita *rescatar* de las redes “totalitarias” de Hegel la noción de diferencia (con todo, Derrida será más consciente de las dificultades de llevar a cabo la tarea). Deleuze expresa de un modo contundente su objetivo de partir de una diferencia pura cuando afirma, al comienzo de *Diferencia y repetición*, que “en el origen de este libro hay dos direcciones de investigación: la primera atañe a un concepto de la diferencia sin negación, precisamente porque la diferencia, no estando subordinada a lo idéntico, no llegaría o «no tendría por qué llegar» hasta la oposición y la contradicción”.⁶²⁵

En suma, Deleuze identifica la diferencia en Hegel como “contradicción” y desde ahí elabora su crítica.⁶²⁶ Más aún, llega a decir que “Hegel determina la diferencia como la oposición de extremos o de contrarios”⁶²⁷, los cuales vienen a ser articulados por la diferencia entre Identidad (lo mismo) y la diferencia (lo otro). Y esta caracterización descansa en la noción de contradicción, con la que Deleuze describe la filosofía de Hegel: “Es preciso, además, que cada contrario expulse su otro, se expulse por consiguiente a sí mismo, y se convierta en el otro que expulsa. Tal es la contradicción, como movimiento de la exterioridad.”⁶²⁸ Así, Deleuze cree hallar en Hegel un movimiento de expulsión y exterioridad, esto es, diferencia como negación de una cosa respecto a todo lo que ella no es. Al decir que una cosa es en su no relación con todo lo demás, Deleuze cree que la diferencia para Hegel no es diferencia, sino “mismidad”. Es decir, un reforzamiento de la identidad por vía negativa. En resumidas

una sola y la misma, a saber, la de ser *otro*), resulta entonces que pasando a otro, algo sólo viene a coincidir *consigo mismo* y esta referencia a sí mismo en el pasar y en lo otro es la *verdadera infinitud*. O, visto por el lado negativo, lo que deviene otro es lo *otro*, deviene lo *otro* de lo *otro*. Así el ser ha sido reproducido, pero como negación de la negación, y es *ser-para-sí*.”

⁶²⁵ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, pág. 16.

⁶²⁶ *Op. cit.*, pág. 85.: “La diferencia encuentra su concepto propio en la contradicción planteada, es allí donde resulta determinada como negatividad, donde se vuelve pura, intrínseca, esencial, cualitativa, sintética, productiva, y no deja subsistir la indiferencia.”

⁶²⁷ *Op. cit.*, pág. 84.

⁶²⁸ *Op. cit.*, pág. 85.

cuentas, considera la diferencia hegeliana como “contradicción”, “exterioridad” y “mismidad”.

A este respecto, lo primero que cabe señalar es que la noción de contradicción de la que habla Deleuze difiere de la noción de contradicción que emplea Hegel cuando define así la proposición lógica: “lo negativo es precisamente en la misma medida positivo”, de modo “que lo que se contradice no se disuelve en cero, en la nada abstracta sino, esencialmente, en la sola negación de su contenido particular, o que una tal negación no es toda ella negación sino la negación de la Cosa determinada, que se disuelve, como lo que es negación determinada”⁶²⁹ En segundo lugar, tal y como hemos intentado demostrar en la sección anterior, la diferencia en Hegel no se reduce a una contradicción externa (cuantitativa). Y, menos aún, a mismidad. Deleuze combate a Hegel porque quiere demostrar que las cosas difieren respecto de sí mismas, es decir, demostrar que la diferencia no precisa excluir para afirmarse. Sin embargo, ¿no es justamente Hegel quien sostiene que la oposición externa de las cosas radica en una auto-oposición inmanente, que las cosas finitas difieren de las otras (igualmente finitas) porque justamente no son idénticas consigo mismas?

Por otra parte, pareciera que la crítica que Deleuze realiza a Hegel no partiese ni de su concepción de la dialéctica, ni de su pensamiento especulativo, sino de la “dialéctica habitual” que el mismo Hegel no se cansó de combatir.⁶³⁰ Veamos esto detenidamente. Cuando Hegel piensa el vínculo entre “ser” y “nada”, critica la actitud de la “dialéctica habitual” que parte de una oposición originaria entre los elementos, puesto que: “*Cuando viene presupuesta la absoluta escisión del ser respecto de la nada, el inicio o el devenir es entonces algo desde luego inconcebible (...) pues se hace una presuposición que suprime el inicio o el devenir*”. Hegel, en cambio, piensa la dialéctica a partir de la “unidad” de ser y nada, es decir, desde una concepción del ser como devenir, puesto que: “*el devenir es una unidad tal de los mismos que se halla en la naturaleza de cada uno de ellos; el ser es en y para sí mismo la nada, y la nada es en y para sí misma el ser*”.⁶³¹ Para Hegel, no hay en primer lugar una dualidad primordial entre elementos, sino la grieta intrínseca del Uno sin nombre, pero manifiesta en y como

⁶²⁹ *WdL. G.W.*, 11: 25. (Trad., pág. 203.)

⁶³⁰ Cf., *WdL. G.W.*, 11: 25-26. (Trad., pp. 202-203.)

⁶³¹ *WdL. G.W.*, 11: 55. (Trad., pág. 237.)

devenir (*werden*). Por lo que aquí el antagonismo no supone una tensión armoniosa entre los dos principios o elementos opuestos, sino que implica la tensión interna, la imposibilidad de autocoincidencia del ser consigo en cuanto ser (o de la nada en cuanto nada, que para el caso da lo mismo). Para Hegel, la dialéctica no es la expresión acabada de una contradicción entre elementos que, siendo cada uno idéntico a sí mismo, se opone al otro, sino un momento de lo lógico, en el que las determinaciones hacen la “experiencia de sus propios límites”, dando lugar al pensamiento especulativo. Este tercer respecto de lo lógico no es sino el momento en el que se comprende “la unidad de las articulaciones contrapuestas”. Así, la relación de oposición entre los elementos es impura, la oposición no es la relación de determinaciones opuestas en algo externo a ellas como su fundamento, “sino que el fundamento de la contraposición es el *movimiento* –no un «sustrato»- del recíproco asumirse una determinación en la otra”.⁶³²

Por lo que hace al propio Deleuze, habría quizá que decir que, en el mejor de los casos, cuando cree combatir a Hegel en realidad no hace más que establecer vínculos subterráneos con él. Lo primero que cabe señalar es que Deleuze, al igual que Hegel, considera que la principal tarea de la filosofía es tratar con conceptos, un *auto-movimiento* del concepto en el que:

El filósofo es el amigo del concepto, está en poder del concepto. Lo que equivale a decir que la filosofía no es un mero arte de formar, inventar o fabricar conceptos, pues los conceptos no son necesariamente formas, inventos o productos. La filosofía, con mayor rigor, es la disciplina que consiste en *crear* conceptos (...) El concepto remite al filósofo como aquel que lo tiene en potencia, o que tiene su poder o su competencia, porque tiene que ser creado.⁶³³

En esa línea, hay una serie de afinidades conceptuales entre Hegel y Deleuze que han sido resaltadas por Žižek en *Órganos sin cuerpo*. Tal es el caso del término hegeliano “universal concreto”, término que el filósofo francés expropia a Hegel para elaborar, bajo la expresión “universalidad concreta”, el modelo generativo de un proceso de devenir opuesto a los universales abstractos que sirven para categorizar modos de ser de la realidad establecida. Cuando Deleuze critica la lógica platónica de

⁶³² F. Duque, *op. cit.*, pág. 434 (nota a pie nº 923).

⁶³³ G. Deleuze y F. Guattari, *Qué es la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1993, pág. 11.

los tipos ideales universales que designan la misma cualidad, se percibe una extraña proximidad con la crítica hegeliana a la universalidad abstracta. Otro vínculo subterráneo entre Deleuze y Hegel viene dado por el papel que cumple la inmanencia en cada uno de los filósofos. En el caso de Hegel, la inmanencia está a la base de su concepción del devenir, en el que la relación de *inmanencia* entre el *para sí* y el *en sí* es ella misma *para nosotros*: somos nosotros, en la inmanencia de nuestro pensamiento, quienes experimentamos la distinción entre la manera en que las cosas se nos aparecen y la manera en que son en sí mismas. La distinción entre realidad aparente y trascendente es de por sí un resultado del modo de apariencia de lo empírico; cuando decimos que una cosa es en sí, esto significa, en cierto modo, que se nos *aparece* en esta forma de ser. “Más en general, la inmanencia absoluta determina asimismo el estatus de la crítica de Hegel a Kant y la aprehensión kantiana de las antinomias/contradicciones. Lejos de vedarnos el acceso a la Cosa en sí, el carácter antinómico o contradictorio de nuestra experiencia de una Cosa es lo que nos pone en contacto directo con ella.”⁶³⁴ Mediante el concepto de *plano de consistencia*, Deleuze apunta en la dirección de la inmanencia absoluta, como univocidad del ser que reitera la noción de inmanencia en Hegel (aunque, claro está: Hegel *nunca* admitiría la univocidad del ser). Como dice Žižek, la mínima diferencia entre Hegel y Deleuze no descansa tanto entre inmanencia y trascendencia sino entre hiato y flujo, puesto que el empirismo trascendental de Deleuze es la absoluta inmanencia del flujo permanente del puro devenir, mientras que el “hecho último” de Hegel es la irreparable *ruptura* de y en la inmanencia. La inmanencia no es un hecho inmediato, sino el resultado que se produce cuando la trascendencia es sacrificada y se retrotrae a la inmanencia.⁶³⁵

Para Hegel, el hiato entre los fenómenos y su fundamento trascendental es un efecto secundario del hiato *absolutamente inmanente* de y en los propios fenómenos (...) Quizá lo que Deleuze no puede aceptar es esa hendidura en la inmanencia (que no es causada por ninguna trascendencia sino que es ella misma su propia causa). Y ahí reside la

⁶³⁴ S. Žižek, *Órganos sin cuerpo*, op. cit., pág. 72.

⁶³⁵ Op. cit., pág. 80.

verdadera lección de Hegel: la inmanencia genera el espectro de la trascendencia porque ya es inconsistente de por sí.⁶³⁶

Por su parte Derrida, a diferencia de Deleuze, intuye de entrada que atacar “externamente” a Hegel significa otorgarle un triunfo anticipado, así que su acercamiento al *maître*-filósofo no consistirá en un enfrentamiento directo. Lejos de oponerse a la noción de diferencia elaborada por Hegel, “juega” a diferir de él, desde él mismo. Derrida incluso llega a admitir “las relaciones de afinidad muy profunda que la diferencia [*différance*] así escrita mantiene con el discurso hegeliano”⁶³⁷, de modo que no se trataría de romper abiertamente con él, cosa que no tendría “ningún tipo de sentido ni de oportunidad”, sino de “operar en él una especie de desplazamiento a la vez ínfimo y radical”⁶³⁸.

En su ensayo *La différence*⁶³⁹, Derrida se sirve de una traducción que Alexandre Koyré hace de algunos de los pasajes de la *Lógica* de Jena para explorar la traducción de la expresión *differente Beziehung*. Además de advertir cierta extrañeza ante el empleo del término latino *differente* por parte de Hegel⁶⁴⁰, Derrida modifica la

⁶³⁶ *Ibidem.*: “Este movimiento tiene su mejor ejemplificación en el “silogismo cristiano”, consistente en tres juicios/ divisiones (*Ur-Teile*):

1. El punto de partida es la experiencia de la trascendencia: se empieza por plantear la separación radical entre el hombre y el Dios trascendente, ejemplificada por la figura de Job, sumido en la perplejidad por lo que Dios le está haciendo.
2. En el segundo juicio, esta separación se refleja en el propio Dios, bajo la forma de la escisión entre Dios Padre y Cristo: en la figura de Cristo agonizante en la cruz, Dios mismo se convierte en un ateo cuando se experimenta a sí mismo como abandonado por Dios Padre.
3. Finalmente, tal separación se retrotrae a la que existe entre el hombre y el Cristo hombre, la “diferencia mínima” que los separa. La figura final es la “verdad” de la totalidad del movimiento.”

⁶³⁷ J. Derrida, “La Différance”, en: J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, pág. 50.

⁶³⁸ *Ibidem.* Recordamos que la palabra *Différance* es un neografismo de la palabra *Différence*.

⁶³⁹ La noción de diferencia es clave para todo el desarrollo filosófico de Derrida, porque a través de este término tratará el problema de la escritura, el sentido y la representación, a la vez que se interrogará sobre la metafísica de la presencia en la tradición filosófica. No es objetivo de esta tesis ofrecer una lectura acabada de estas cuestiones, sino limitarnos a explorar aquellos puntos que nos ayuden a pensar mejor los problemas que venimos trabajando en este apartado. Para el problema de la escritura véase J. Pérez de Tudela, “Escritura y 'phoné': el desplazamiento derridiano de la tradición analítica”, en: VV.AA., *Filosofía analítica hoy*; Universidad de Santiago de Compostela, 1991, pp. 155-177 y P. Peñalver, *Deconstrucción. Escritura y filosofía*, Barcelona, Montesino, 1990. En lo que respecta al problema de la noción de diferencia y de la metafísica de la representación, véase C. Peretti, Jaques Derrida. Texto y Deconstrucción, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 69-122. Y su artículo: «“Ereignis” y “Différance”. Derrida, intérprete de Heidegger», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 12/12 (1977) 115-131.

⁶⁴⁰ A este respecto, Hegel suele emplear los términos alemanes *verschieden* o *ungleich*.

traducción de Koyré y sugiere la siguiente: *rapport différenciant* (relación diferenciante), la cual será clave en su pensamiento, en tanto presencia que se escinde de sí misma:

Todo en el trazado de la diferencia [*différance*] es estratégico y aventurado. Estratégico, porque ninguna verdad trascendente y presente fuera del campo de la escritura puede gobernar teológicamente la totalidad del campo. Aventurado porque esta estrategia no es una simple estrategia, en el sentido en que se dice que la estrategia orienta la táctica desde un objetivo final, un *telos* o el tema de una dominación, de una maestría, y de una reapropiación última del movimiento o del campo.⁶⁴¹

En este sentido, podría afirmarse que bajo el nombre de *différance*, Derrida se explica sobre Hegel: “Escribir *différente* o *différencia* [con una a] podría ya tener la utilidad de hacer posible, sin otra nota o precisión, la traducción de Hegel en este punto particular que también es un punto absolutamente decisivo de su discurso”.⁶⁴² El exceso enigmático e imposible de la *différance* constituye el fundamento y el origen de todo, pero no al modo de una presencia inmóvil sino, en términos de Hegel, al modo de un movimiento infinito que afirma lo absoluto en la escisión de sí mismo. En tanto que “diferenciante”, la relación produce lo finito por la violencia irreductible de la inversión, de la diseminación y el flujo. La diferencia imprime a lo real la forma de una conexión múltiple, establecida en el desdoblamiento esencial de todas las cosas. La *différance* temporaliza, espacializa y, al mantener abierto el juego de la existencia, actúa como la huella que impide la clausura de la representación y el sentido. Es decir, la *différance* sostiene lo finito en la *des*-fundamentación de sí misma: “La diferencia [*différance*] es el «origen» no-pleno, no-simple, el origen estructurado y diferente (de diferir) de las diferencias. El nombre de «origen», pues, ya no le conviene.”⁶⁴³ La *différance* es ese movimiento de “espacialización” y “temporalización” que separa “un intervalo de lo que no es él para que sea él mismo”. Así, la diferencia en Derrida abre una grieta dentro del discurso de la identidad, al decir que: “Lo mismo es precisamente la di-ferencia [*différance*] como paso alejado y equivocado de un diferente a otro, de un término de

⁶⁴¹ J. Derrida, “La Différance”, *op. cit.*, pág. 42.

⁶⁴² *Op. cit.*, pp. 49-50.

⁶⁴³ *Op. cit.*, pág. 47.

oposición a otro.” ¿Pero esta grieta no había sido abierta ya por Hegel? Cuando Derrida dice que: “las parejas en oposición sobre las que se ha construido la filosofía y de las que vive nuestro discurso para ver ahí no borrarse la oposición, sino anunciarse una necesidad tal que uno de los términos aparezca como la di-ferencia [*différance*] del otro, como el otro diferido en la economía del mismo.”⁶⁴⁴

Ahora bien, Derrida desdeña el movimiento de la dialéctica hegeliana⁶⁴⁵ porque considera que ésta configura una economía de la vida que “se restringe a la conservación, a la circulación y a la reproducción tanto de sí como del sentido”. Desdeña el trabajo de lo negativo que “*conserva y retiene* lo que ha sido suprimido”⁶⁴⁶, porque cree que esta *Aufhebung*⁶⁴⁷ es un mecanismo de “reapropiación”⁶⁴⁸ de toda la negatividad, una “inversión”, una “amortización” del gasto absoluto a través del cual Hegel cerraría los ojos ante el “abismo sin fondo del sin-sentido en el que se saca y se agota el fondo del sentido”.⁶⁴⁹ Más aún, llegará a decir que la “sumisión a la evidencia del sentido, a la fuerza de ese imperativo: que haya sentido (...) es la esencia y el elemento de la filosofía, de la onto-lógica hegeliana”.⁶⁵⁰

A nuestro entender, en el fondo de la argumentación de Derrida⁶⁵¹ se aprecia la sombra de Lévinas⁶⁵² y su temprana condena de la *Aufhebung* hegeliana como una

⁶⁴⁴ *Op. cit.*, pág. 53.

⁶⁴⁵ J. Derrida, “El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel”, en: J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, *op. cit.*, pág. 109.: “Pero esta salida fuera de sí es el camino obligado de una vuelta a sí. Se piensa bajo la autoridad y en la forma de la dialéctica, según el movimiento de lo verdadero, vigilada por los conceptos de *Aufhebung* y de negatividad.”

⁶⁴⁶ J. Derrida, “De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva”, en: J. Derrida, *op. cit.*, pág. 350.

⁶⁴⁷ *Op. cit.*, pág. 351.: “Mediante ese recurso a la *Aufhebung* que la puesta en juego conserva, ésta se mantiene como dominadora del juego, lo limita, lo trabaja dándole forma y sentido.

⁶⁴⁸ Cf., *op. cit.*, pág. 352.

⁶⁴⁹ *Op. cit.*, pp. 352-353.

⁶⁵⁰ *Op. cit.*, pág. 352.

⁶⁵¹ *Op. cit.*, pp. 352-353.: “La noción de *Aufhebung* (el concepto especulativo por excelencia, nos dice Hegel, aquel cuyo privilegio intraducible detenta el alemán) es risible en cuanto significa el *atarearse* de un discurso que se extenúa en reapropiarse toda negatividad, en elaborar la puesta en juego como *inversión*, en *amortizar* el gasto absoluto, en dar un sentido a la muerte (...) Ser impasible, como lo fue Hegel, a la comedia de la *Aufhebung*, es cegarse a la experiencia de lo sagrado, al sacrificio perdido de la presencia y del sentido.”

⁶⁵² Véase algunas de las críticas a Hegel que Derrida retoma del pensamiento de Lévinas: “Este concepto de deseo [en Lévinas] es lo más anti-hegeliano posible. No designa el movimiento de negociación y de asimilación, la negación de la alteridad necesaria en primer término para llegar a ser «conciencia de sí»

simple estrategia donde las formas de otredad son absorbidas por la violencia totalizadora de la lógica de la identidad, el sentido, la historia, la representación, etc.⁶⁵³

Como reconce el propio Derrida: “En estos límites y desde este punto de vista al menos, el pensamiento de la di-ferencia [*différance*] implica toda la crítica de la ontología clásica emprendida por Lévinas.”⁶⁵⁴

Ahora bien, si Lévinas estuviera en lo cierto, Hegel no habría hecho otra cosa que suprimir las diferencias para salvaguardar la supremacía de la mismidad. Sin embargo, como venimos insistiendo a lo largo de nuestro trabajo, la *unión* (si se permite la precisión alemana: la *Ver-einigung*) de la que da cuenta el pensamiento especulativo no es la unidad (en alemán: *Einheit*, una cualidad abstracta) que resulta de la supresión de las diferencias, sino la resultante de la simultánea diferenciación y conservación de la diferencia.

Por esa razón, nos resulta problemático seguir a Derrida y su enjuiciamiento de la *Aufhebung* como sumisión a la “evidencia” del sentido y la representación, una empresa totalizadora que reduciría lo otro a lo mismo. El juego de Derrida exige exceder la dialéctica como renuncia absoluta del sentido, una “puesta en juego” que intenta “hacer aparecer lo serio del sentido como una abstracción inscrita en el juego”. Con todo, cabe preguntarse, ¿no es este “abismo sin fondo del sin-sentido” una nueva forma de inversión sin riesgo? Por tanto, ¿no incurre Derrida en lo mismo que critica –como hemos visto, de forma un tanto problemática– en el pensamiento hegeliano?⁶⁵⁵

(Fenomenología del espíritu y Enciclopedia). El deseo es por el contrario, para Lévinas, el respeto y el conocimiento del otro como otro, momento ético-metafísico que la consciencia *debe* prohibirse transgredir. Este gesto de transgresión y de asimilación sería, por el contrario, según Hegel, una necesidad esencial” (...) “Pero este juego de lo mismo no es monótono, no se repite en el monólogo y la tautología formal. Comporta, en tanto trabajo de identificación y producción concreta del egoísmo, una *cierta* negatividad. Negatividad finita, modificación interna y relativa por la que el yo se afecta a sí mismo en su movimiento de identificación. Se altera así, hacia sí en sí. La resistencia ofrecida al trabajo, provocando éste, sigue siendo un momento de lo mismo, momento finito que conforma sistema y totalidad con el agente. Ni que decir tiene, Lévinas describe así la *historia*, como ceguera a lo otro y laboriosa procesión de lo mismo. (...) Se asiste así, en cualquier caso, a ese desplazamiento del concepto de historicidad del que hablábamos más arriba. Hay que reconocer que sin este desplazamiento, ningún anti-hegelianismo podría ser consecuente de principio a fin. Se ha cumplido, pues, la condición necesaria de este anti-hegelianismo.” J. Derrida, “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”, en: J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, *op. cit.*, pp. 126-127.

⁶⁵³ Véase de la presente tesis, *cit. supra*, nota 35.

⁶⁵⁴ J. Derrida, *op. cit.*, pág. 56).

⁶⁵⁵ Aún así, en algunas ocasiones Derrida parece más cercano a Hegel que a Lévinas. En el caso de *Fuerza de ley* Derrida emplea la expresión “contaminación diferencial (*différentielle*)”, con la cual trata

Responder a estas cuestiones nos obligaría a desviarnos del propósito fundamental de nuestro trabajo, pero no por ello queríamos dejarlas al menos planteada.

Ahora es necesario volver a tomar el curso de la investigación principal, y ver qué sucede entre Hegel y Foucault a la luz de estos vínculos entre la filosofía de la diferencia y el pensamiento hegeliano. ¿Cómo se relaciona la filosofía de Foucault con el pensamiento especulativo hegeliano? Y más precisamente, ¿cabe pensar la libertad y el poder en Foucault desde una perspectiva especulativa?

de pensar la contaminación que tiene lugar entre la “conservación” y la “fundación”. Más próxima a la *Aufhebung* hegeliana que a la diferencia en Lévinas.

2. LA LIBERTAD EN EL PODER Y EL PODER EN LA LIBERTAD

Los textos en los que Foucault trató explícitamente el vínculo entre poder y libertad corresponden al último período de su vida, y están atravesados por una ambigüedad que no se explica sólo por el hecho de que el trabajo haya quedado inconcluso. Como hemos visto a lo largo de la tesis, Foucault pone el acento en dos problemas distintos: la política y la ética. A partir de estos problemas, como hemos visto, se han derivado dos líneas interpretativas diferentes. Por un lado, la que continúa la vía del biopoder, como en el ya mencionado caso de Agamben y Esposito. Y, por otra, la vía de las prácticas de sí (la vía ética), según las interpretaciones de Pierre Hadot, Wilhelm Schmidt y otros. El problema real, a mi ver, es que existen muy pocas líneas que trabajen ambas problemáticas a la vez, lo cual lleva necesariamente a establecer una lectura fragmentaria del proyecto de Foucault. Mientras que la primera línea interpretativa se esfuerza por pensar la política desde la perspectiva del poder ejercido en la vida de los hombres, la segunda, en cambio, trata de determinar las coordenadas que ayuden a establecer una experiencia de sí como resistencia a los dispositivos normalizadores. Ninguna de las dos vías está exenta de problemas, pero consideramos que las interpretaciones actuales que se derivan de la segunda de ellas supuso un cierto retroceso en relación a los análisis histórico-políticos de la primera vía. Esto se debe, en gran medida, al uso de este “segundo Foucault” por parte de algunos intérpretes y pensadores epigonales, con fines tan dispares como problemáticos.

656

En consecuencia, esos intérpretes suelen restringir las reflexiones sobre la libertad al ámbito de la ética. Parten de la creencia de que el último Foucault habría sentado las bases para una nueva fundamentación ética, anclada en una “estética de la existencia” como resistencia a los dispositivos disciplinarios y biopolíticos. Esta línea interpretativa busca su justificación teórica en los dos últimos tomos de *Historia de la sexualidad*⁶⁵⁷ y en

⁶⁵⁶ Para un desarrollo más amplio de este punto recomendamos la lectura de los siguientes libros: W. Schmid, *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, Valencia, Pre-Textos, 2002; P. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, FCE, 1998; P. Hadot, *Philosophy as a way of life spiritual exercises from Socrates to Foucault*, “Historia del *souci*” en: F. Gagin (ed.) *¿Una ética en tiempo de crisis?*, op. cit., pp. 192-202 y “Reflexiones sobre la noción de ‘cultivo de sí mismo’” en: AA.VV., *Michel Foucault, filósofo*, op. cit., 219-226.

⁶⁵⁷ M. Foucault, *Histoire de la sexualité. L'usage des plaisirs. Vol II*, 18. (Trad., pág. 15.): “Y ahora quisiera mostrar cómo, en la Antigüedad, la actividad y los placeres sexuales fueron problematizados a través de las prácticas de sí, al hacer jugar los criterios de una estética de la existencia”.

una serie de entrevistas concedidas por Foucault durante los últimos años de su vida⁶⁵⁸. La reivindicación de la “estética de la existencia”,⁶⁵⁹ en algunas ocasiones es leída como una apología de la autorrealización personal frente a los mecanismos coercitivos. Así, se reemplaza una ética orientada a normalizar la conducta de los individuos por otra destinada a resaltar la autorrealización de la singularidad individual. Por otro lado, se considera que el legado de ese último Foucault se reduciría a la recuperación, en clave un tanto nostálgica o derrotista, del “arte de la existencia” propio de la filosofía práctica del mundo grecorromano, concebido como un modelo conductual. Y si bien es cierto que algunos textos de esa etapa podrían justificar esta perspectiva, nos resulta difícil ignorar sus limitaciones, pues, en última instancia, ¿habría concluido Foucault en su etapa tardía que bastaba, o peor aún, que debíamos resignarnos a ejercer la resistencia desde una singularidad que dice *no*, para articular un nivel de discusión política verdaderamente fructífero? ¿Realmente Foucault habría acabado su tarea filosófica en una mera defensa de las singularidades sin horizonte de universalidad?⁶⁶⁰ Y por último, ¿hasta qué punto la necesaria atención al nivel “micro” de las resistencias singulares, tras las hipóstasis imaginarias de la política tradicional, conduce a abrazar una apuesta ética realmente resistente al biopoder?

Por razones justificadas, los filósofos de la biopolítica⁶⁶¹ desechan este camino moralista abierto por los intérpretes del último Foucault, pero, por desgracia, también ellos han desestimado los textos y las problemáticas de esa etapa final, renunciando de

⁶⁵⁸ Nos referimos principalmente a las entrevistas citadas anteriormente concedidas a H. Dreyfus y P. Rabinow -“À propos de la généalogie de la éthique: un aperçu du travail en cours”, *op. cit.*, pp. 609-630. (Trad., pp.261-286.)-; H. Becker, R. Fornet-Betancourt y A. Gómez-Muller, -“L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, *op. cit.*, pp.708-730 (Trad. pág., pp. 393-416) y “Le retour de la morale”, *op. cit.*, 696-707. (Trad., pp. 381-392.).

⁶⁵⁹ Cf. M. Foucault, “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours”, *op. cit.*, pp. 611-618. (Trad., pp. 262-264.)

⁶⁶⁰ D. Bensaïd, *Elogio de la política profana*, Barcelona, Península, 2009, pág. 161.

⁶⁶¹ G. Velasco y R. Esposito, “Por una política de la inmanencia. Diálogo con Roberto Esposito”, en: AA.VV, *Incomunidad*, Madrid, Arena, 2011, pág. 328.: “Gonzalo Velasco: (...) Insistiendo en esa misma línea, y dada la importancia que usted otorga a la deconstrucción del dispositivo tanatopolítico de la persona, cuyo carácter performativo actúa, dentro de cada ser humano, escindiendo la soberanía individual respecto del cuerpo biológico en el que descansa, ¿cómo podría concretarse una política de lo impersonal que, al no partir de esa escisión de la persona con su propio cuerpo, fuera más bien una política del cuerpo y de la vida? ¿Podría buscarse la pauta de esa concreción en la noción foucaultiana de “cuidado de sí”?

Roberto Esposito: Francamente, tendría bastantes dudas al respecto. Mi impresión, que por otro lado comparto con Deleuze, es que la última fase de la producción de Foucault, marcada por la tonalidad ética, no constituye un avance en su discurso sino más bien un cierto retroceso respecto a la fase biopolítica.”

este modo a todo un campo donde confluyen -de un modo inusitado, desplazado, diríamos- las líneas de trabajo abiertas durante la etapa anterior de la biopolítica. Este rechazo, por supuesto, nos parece un retroceso, pues si, por un lado, los partidarios de esta última etapa se equivocan al ver en el desplazamiento hacia la ética una forma de disidencia radical a la figura de un poder que fabrica a los sujetos y sus formas de vida, por otro, los partidarios de la etapa biopolítica, y por tanto, reticentes al período ético, consideran que este viraje final abandona el meollo de la discusión y olvida el papel ontológicamente constitutivo del biopoder. Sin embargo, creemos que es preciso indagar en la problemática moral que subyace a la vía política. ¿Acaso los que rechazan el desplazamiento hacia la ética, asentado en la biopolítica, no plantean una interrogación moral cuando intentan encontrar una salida a la maquinaria del biopoder? Cuando Agamben dice que nuestras sociedades se organizan bajo la figura del campo de concentración, o cuando Esposito precisa que toda acción de vida presupone una acción de muerte, ¿no están anteponiendo una preocupación moral que sobredetermina sus investigaciones acerca del rol del poder en las sociedades contemporáneas? Probablemente, el viraje ético propiciado por Foucault haya partido del intento de explicitar la dimensión política de ciertos ámbitos pertenecientes a la vida privada. Es decir, una voluntad política que en vez de proponer un repliegue hacia el ámbito privado, tal y como parece sugerir determinada manera de interpretar la “estética de la existencia”, hace del *éthos* una dimensión irreductiblemente política. En la actualidad, han comenzado a realizarse trabajos en los que se atiende tanto a los problemas de la biopolítica vinculados a las reflexiones sobre la ética, como a una indagación ético-política; y es en este respecto donde esperamos, con estas investigaciones, contribuir en alguna medida al pensamiento político actual.⁶⁶²

Así, quizá el aspecto realmente importante que hemos heredado de Foucault no radique en la emergencia de la libertad como fundamento de un “nuevo arte de vivir”, sino en una reconsideración de la política como tensión constitutiva entre poder y libertad. Esto implicaría un distanciamiento tanto de los que apuestan por un nuevo “arte de la existencia” como de los que prefieren volver al núcleo duro del biopoder. Lo cual supone reformular la problemática foucaultiana en clave ético-política. Si las

⁶⁶² Entre las que cabe resaltar los siguientes textos: A. Cutro, *Michel Foucault tecnica e vita. Bio-politica e filosofia del Bios*, Napoli, Bibliopolis, 2004 y los trabajos de Pablo López Álvarez y Jacobo Muñoz en su texto: *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pág. 344.

primeras reflexiones sobre la política parten de las relaciones de poder como punto de referencia desde el cual pensar nuestro presente, aquí el viraje estaría dado por la incorporación de la cuestión de la libertad. No obstante, este entrecruzamiento de las dos perspectivas planteadas por Foucault no estaría exento de inconvenientes, dado que habría que explicitar el nexo implícito entre las nociones de poder y libertad, nociones que si bien Foucault ha intentado reunir en una misma red de problemas, aún hoy siguen apareciendo como elementos separados el uno del otro.

Ahora bien, la filosofía política de Foucault se desarrolla en un espacio ontológico estructurado de forma tal que todo está atravesado por la política. La política hace su aparición en términos de relaciones de poder, una expresión con la que el filósofo procura desmarcarse de una concepción estática y anclada en la teoría filosófica jurídica del contrato. El principal inconveniente de esta teoría contractualista es que se limita a presentar cómo el poder pasa de unos a otros, sin explicar su funcionamiento interno. Esta concepción parte de una lógica binaria que considera al poder como una propiedad intercambiable que se tiene o se padece, que se posee o que cede. Como si los individuos depositasen su poder en el soberano, y éste, mediante la ley, regulase sus conductas. Foucault analiza el funcionamiento de esta teoría del contrato y desarticula los tres presupuestos que, según él, sostienen la teoría. Primero, hace ver que el individuo no es una entidad preexistente. Luego, muestra que la ley no es el límite externo del poder. Y por último, explica el vínculo interno existente entre ley y poder. Estas críticas le permiten dinamizar la noción de poder y poner en evidencia el simplificado punto de vista de la teoría filosófico-jurídica que lo consideraba como un elemento fijo, una propiedad o sustancia dada previamente y perfectamente intercambiable entre los individuos. En un gesto propiamente hegeliano, Foucault hace estallar desde dentro la identidad estática del poder y lo traslada al terreno del devenir. Su originalidad reside, entonces, en desplazar el formalismo jurídico en el que estaba inmovilizado el término poder y concebirlo desde sí mismo, dado que, según el filósofo francés, el poder manifiesta una dinámica propia que es preciso pensar a través de sus propias mutaciones en la historia.

Al liberar la noción de poder de las categorías del pensamiento jurídico, el poder asume en Foucault una dinámica que desborda su misma estrategia. Veamos por qué. Esta nueva concepción del poder se convierte en la unidad que abarca al sí mismo

y a su opuesto. Por ello, el poder parece convertirse en el “Sujeto” omnicomprendido de todo el proceso que determina la forma de vida de los hombres. Pero como hemos sugerido en otros apartados de la presente tesis, esta concepción unilateral del poder va cediendo el paso a una relación constitutiva entre poder y libertad. Podríamos decir que sus primeras reflexiones sobre la política se topan con los problemas de una oposición “externa” entre poder y libertad y paulatinamente se va complejizando hacia aquella noción de oposición dialéctica que constatamos en la lógica hegeliana. Por tanto, ¿no nos sirve ésta de base para pensar el núcleo duro del inconcluso vínculo entre libertad y poder en Foucault?

Cuando Foucault, en *Vigilar y castigar*, se ve obligado a decir que la resistencia solamente puede ser concebida como un efecto del poder (lo opuesto del sí mismo) se da cuenta de que su noción de poder presenta una serie de problemas difíciles de sortear. Se produce una especie de absolutización del poder, en arreglo a la cual la historia se convierte en el resultado de las relaciones de poder o, dicho de otro modo, la historia se concibe como el proceso *de* un “Sujeto”. Si esto es así, Foucault parece verse envuelto en un determinismo histórico del que no puede escapar. Y el pensamiento político queda constreñido a la tarea de desenmascaramiento de la voluntad de poder inherente a todo proceso de constitución de la subjetividad. Este determinismo que parece amenazar desde dentro la propia teoría de Foucault explica sus esfuerzos por reformular la concepción de poder allí inscrita (del modelo bélico al modelo gubernamental) e incluir una noción de libertad que no sea simplemente el efecto inmediato de los dispositivos de poder. Si bien en el capítulo II hemos tratado el desplazamiento del poder a la libertad, no hemos dado cuenta del vínculo interno entre ambos, por el contrario, nos limitamos a estudiar cada concepto por separado y nuestra investigación se detuvo ahí. Si Foucault se limitase a introducir la noción de libertad para contrarrestar el papel del poder, no habría hecho otra cosa que propiciar un nuevo dualismo entre ambos términos. Una dialéctica empobrecida que reiteraría un vínculo externo, en la que poder y libertad se enfrentarían como totalidades idénticas a sí mismas y opuestas a su otro. Sin embargo, daremos prioridad a ciertas orientaciones de los textos de Foucault frente a otras, con el objeto de elaborar un hilo argumentativo. Por ello, intentaremos ensayar una hipótesis sobre el vínculo entre libertad y poder no explicitada en los textos de Foucault, aunque susceptible de ser reconstruida a partir de ellos, y en consonancia con Hegel.

Veamos las primeras dificultades con las que se topa Foucault cuando trata de pensar el vínculo entre poder y resistencia –como primer antecedente del problema de la libertad–. En su primer intento de concebir una instancia en la que los individuos no sean reducidos a un objeto de poder⁶⁶³, solamente puede apelar a la noción de resistencia, a la vez que se encuentra ante la disyuntiva de decidir si la resistencia opera como lo otro del poder o si, por el contrario, es inherente a éste. Recordemos que, dentro del primer modelo explicativo, las relaciones de poder fabrican sujetos desde la disciplina y el biopoder. Por un lado, en virtud de un poder centrado en el cuerpo de los individuos, cuya fuerza individualizante constituye la identidad de los sujetos y, por otro, a partir de un poder centrado en la vida de la especie, con capacidad para regular la población. Ahora bien, si Foucault afirmara que la resistencia funciona como lo otro del poder estaría traicionando su propia teoría, dado que ésta última reproduciría en el interior de su propio pensamiento la lógica represiva de la que tanto ha buscado apartarse. La resistencia sería algo externo al poder y éste no podría más que decir *no* y operar como un límite, esto es, reprimiéndola. En términos hegelianos, la estrategia especulativa de Foucault se traicionaría a sí misma, puesto que produciría un dualismo, o sea una insuperable oposición entre poder y resistencia, entre lo que es y lo que debería ser. La unilateralidad del ser del poder se absolutizaría en la historia⁶⁶⁴; y la

⁶⁶³ Nos referimos aquí a su primer modelo explicativo (polémico), el cual será abandonado paulatinamente por el modelo gubernamental. Y una de las razones de este abandono es, como veremos, la presencia de una concepción determinista del poder.

⁶⁶⁴ Si bien las críticas elaboradas por Habermas a esta noción de poder han tenido bastante repercusión, consideramos que solamente se dirigen a la primera concepción de poder proporcionada por el filósofo francés, dejando así de lado las distintas reformulaciones que va sufrir esta noción y la importancia que cobrará, más adelante, la cuestión de la libertad y la ética. De este modo, estas críticas, en vez de atacar al corazón del proyecto foucaultiano, apuntan de forma parcial a algunos de los aspectos que Foucault no dejó de reformular. Lo primero que nos dice Habermas es que: “Empero, nadie escapa a las coacciones que en punto a estrategia conceptual ejerce la filosofía del sujeto recurriendo a meras operaciones de inversión en las categorías fundamentales de ésta. Foucault no puede hacer desaparecer de un concepto de poder tomado a su vez de la filosofía del sujeto todas aquellas aporías de que acusa a la filosofía del sujeto. Nada tiene, pues, de extraño que esas mismas aporías vuelvan a irrumpir en esa historiografía declarada anticencia, que se apoya en categoría tan paradójica.” (J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad, op. cit.*, pág. 329). Aquí pareciera que Foucault, en su intento por “superar las aporías de la filosofía del sujeto”, no habría hecho otra cosa que invertir sus categorías y reproducir el mismo esquema lógico que criticaba. Sin embargo, esta afirmación no parece ser del todo acertada, sobre todo si tenemos en cuenta que es Habermas, y no Foucault, quien parte de la necesidad de superar la filosofía del sujeto. En el caso de Foucault existe un rechazo hacia la concepción apriorista que subyace a la noción de sujeto, es decir, hacia la creencia de una existencia *a priori* del sujeto como condición de posibilidad del conocimiento, su justificación y su legitimación. Al criticar el aspecto suprahistórico que subyace a determinada concepción del sujeto, le interesa pensar la constitución histórica del sujeto, las prácticas de objetivación y subjetivación que convierten a los hombres en sujetos y en objetos de un dominio determinado (poder, saber, sexualidad, delincuencia, etc.). Así, si bien rechaza al sujeto desde su aspecto

normativo, esto es, como aquello que debe legitimar el conocimiento, lo tomará en cuenta a nivel de las prácticas. Foucault, entonces, no dejará de pensar los procesos de subjetivación y objetivación *desde* el material mismo de la historia, con la finalidad de mostrar cómo se va configurando aquello mismo que pretende explicar. Por otra parte, Foucault no está interesado en alcanzar un mayor grado de cientificidad y neutralidad, sino en evidenciar las luchas presentes en el campo del saber. Habermas, sin embargo, considera que “la historiografía genealógica ha de efectuar tres sustituciones para justificarse a sí misma en términos de teoría del poder: la aclaración hermenéutica de plexos de sentido es sustituida por un análisis de estructuras carentes en sí de sentido; las pretensiones de validez sólo interesan en adelante como funciones de complejos de poder; y los juicios de valor, y en general la problemática de la justificación de la crítica, quedan eliminados en favor de explicaciones históricas valorativamente neutrales.” (J. Habermas, *op. cit.*, pp. 329.330) Pero ¿es acertado decir que la genealogía foucaultiana analiza “estructuras carentes en sí de sentido”? Al respecto, cabe advertir que Foucault, para referirse al problema del poder, no empleó el término “estructuras de poder”, sino la expresión “relaciones de poder”. Y hacer esta distinción no es menor, puesto que mientras el término “estructuras de poder” se centra en la organización estática, trascendente y, probablemente a histórica –recordemos la idea de ‘invariantes estructurales’ entre los estructuralista- de una sociedad, el término “relaciones de poder” se centra en el aspecto dinámico, cambiante, inmanente e histórico. En segundo lugar, Habermas sostiene que Foucault abandona las pretensiones de validez y la problemática de la justificación por las funciones de poder y las explicaciones históricas neutrales. Pero aquí parece que es Habermas quien lleva a cabo una sustitución cuestionable, puesto que exige al proyecto foucaultiano el carácter normativo que él mismo (Habermas) exige a su propia propuesta filosófica. Habermas le exige a Foucault una analítica de la verdad de la que el mismo filósofo francés decidió apartarse. Recuérdese que Foucault distingue entre una analítica de la verdad y una ontología del presente, entendidas como dos actitudes abiertas por Kant. Al respecto, anuncia que su propuesta filosófica no está interesada en determinar las condiciones de posibilidad de la verdad y la justificación –problemáticas que a Habermas sí le interesa determinar-, sino en indagar los procesos de subjetivación y objetivación que han dado lugar a lo hoy que somos. Por eso, resulta sumamente estéril que Habermas exija a Foucault que transite por una vía a la que ha renunciado. Por otra parte, no se entiende por qué Habermas dice que Foucault considera sus explicaciones históricas como “valorativamente neutrales”, cuando justamente busca con ellas hacer explícito el conflicto que suscita todo intento de “neutralizar, uniformar y legitimar” un saber. (Cf. Foucault, *op. cit.*, pp. 16-17.) Por otra parte, dice Habermas que: “El nombre de «anticiencia» no sólo se explica por la oposición a las ciencias humanas dominantes; señala al propio tiempo la ambiciosa tentativa de superar estas pseudociencias. El puesto de ellas lo ocupa ahora una investigación genealógica que, sin necesidad de andar corriendo tras falsos modelos, tras los modelos de las ciencias naturales, podrá medirse un día en su *status* científico con el *status* de esas ciencias.” (J. Habermas, *op. cit.*, pág. 330) No hace falta más que leer la clase del 7 de enero del curso de *Collège de France Hay que defender la sociedad* (1976) para descubrir que con esta expresión Foucault no busca ni superar las ciencias humanas, ni desestimar el conocimiento científico. Nada mejor que las propias palabras del filósofo para comprender sus ideas: “Las genealogías son, muy precisamente, anticiencias. No es que reivindiquen el derecho lírico a la ignorancia y el no saber, no es que se trate de la negativa de saber o de la puesta en juego, la puesta de manifiesto de los prestigios de una experiencia inmediata, todavía no captada por el saber, No se trata de eso. Se trata de la insurrección de los saberes. No tanto contra los contenidos, los métodos o los conceptos de una ciencia, sino una insurrección, en primer lugar y ante todo, contra los efectos de poder centralizadores que está ligados a la institución y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra.” Más adelante añade: “La genealogía sería, entonces, con respecto al proyecto de una inscripción de los saberes en la jerarquía de poder propia de la ciencia, una especie de empresa para romper el sometimiento de los saberes históricos y liberarlos, es decir, hacerlos capaces de oposición y lucha contra la coerción de un discurso teórico unitario, formal y científico.” (M. Foucault, *Hay que defender la sociedad, op. cit.*, pp. 18-19.) De este modo, descubrimos que Foucault no busca otorgarle a la genealogía ni mayor estatus de cientificidad ni alcanzar un mayor grado de verdad, sino poner en evidencia las batallas históricas que están a la base de todo discurso de las ciencias humanas que se pretenda unitario y formal. A través del trabajo genealógico Foucault saca a la luz los otros saberes que, de un modo conflictivo, también estaban presentes al momento de constituirse un determinado discurso científico. Al rastrear la presencia de otros saberes pone en entredicho el estatus de verdad objetiva y neutral de los discursos científicos pretendidamente legitimados. Pero al hacer esto no está diciendo que estos otros discursos – o “saberes sometidos”, como también los llama- sean más verdaderos o guarden dentro de sí una verdad muda que debe salir a la luz. Aún así, Habermas sostiene que: “La genealogía sufre un destino parecido a aquel que Foucault había leído en las manos de las

resistencia, en tanto Otro del poder, funcionaría como un más allá irrealizable. Planteado en estos términos, el esfuerzo por sostener la posibilidad de la resistencia obligaría a concebir el poder como un *más acá* y la resistencia como un *más allá*, y Foucault propiciaría así un ámbito transcendental y ahistórico, ajeno a sus esfuerzos por pensar desde la inmanencia. Constituiría, por así decir, una melancólica clausura de la política. Si escogiésemos este camino, la resistencia en Foucault parecería aproximarse a la noción de transgresión en Bataille, esto es, como acto soberano e inmunitario de quien busca explorar áreas no contaminadas por el poder. La inauguración de una acción política pura y no sometida a los dispositivos de poder no sería sino el efecto corrosivo de un ácido que actúa arrasando y destruyéndolo todo. Una tentativa inmunitaria que, al oponer algo puro a las contaminadas relaciones de poder, solamente conseguiría destruir cínicamente las reglas de juego del derecho y la moral. Tendríamos así un irónico ejercicio de la política que, como nos ha enseñado Hegel, haría coincidir la libertad absoluta con el terror. Por ende, debemos descartar el camino que conduce a una noción de resistencia como lo otro del poder.

Sin embargo, si anulamos la oposición entre poder y resistencia y decimos que la resistencia no escaparía a las relaciones de poder, no habría manera de distinguir la resistencia de la normalización (o, en términos de Michel de Certeau: no podrían distinguirse las tácticas de la estrategia). Una de las primeras definiciones de la noción de resistencia la hallamos en *Vigilar y castigar*, donde funciona como un contrapoder que, a modo de relación de fuerza, nace del mismo poder disciplinario, es decir, que la resistencia nace de una relación de poder pero genera el efecto de un contrapoder. El

ciencias humanas: a medida que se restringe a una objetividad vacía de toda reflexión, a una descripción del cambio caleidoscópico de prácticas de poder, que ascéticamente renuncia a toda participación siquiera sea virtual, la historiografía genealógica se delata como la pseudociencia *presentista, relativista y criptonormativa* que no quiere ser. Mientras que las ciencias humanas, según el propio diagnóstico de Foucault, se entregan al irónico movimiento de un autoavasallamiento cientificista y terminan en, o por mejor decir, sucumben a, un *objetivismo sin remedio*, en la historia genealógica se cumple un destino no menos irónico; se entrega al movimiento de una cancelación del sujeto, caracterizada por un historicismo radical, y termina en un *incurable subjetivismo*.” (*Ibidem*) Aquí Habermas se está preguntado por el surgimiento de un subjetivismo en una filosofía que pretendía hacer estallar la subjetividad. Como hemos visto antes, esto no era exactamente así en Foucault. Aún así, hay un punto importante de la crítica de Habermas y es la aparición del poder como el nuevo sujeto de la filosofía de Foucault. Si bien nos parece importante retomar este problema, consideramos que hacerlo en los términos en que Habermas lo hizo nos conduciría a los problemas de una analítica de la verdad, lo cual nos alejaría de la propuesta filosófica de Foucault. De lo que se trata, más bien, es de determinar desde dentro del proyecto foucaultiano los aspectos más problemáticos de su teoría y tratar de bosquejar las posibilidades reales de una ontología del presente.

inconveniente de esta definición es que vuelve a establecer una dualidad, esta vez entre la causa y el efecto del poder. En otras palabras: determinada relación de poder actuaría a modo de causa, y el efecto de esa relación daría lugar a una anulación de ese mismo poder que lo engendra. De nuevo, si Foucault se limitara a pensar así, volvería a traicionar la lógica de immanencia que él procuraba seguir en sus investigaciones. No obstante, como se recuerda en *Voluntad de saber*, el poder no opera como una instancia previa de lo que produce, sino que la norma tiene un papel inmanente. La norma no funciona, pues, como condición de posibilidad de lo que produce, sino que, al no ser exterior a su campo de aplicación, se produce al producir la acción. Ni actúa sobre algo previo a ella (como en el discurso de la represión) ni tiene lugar como una ley pura, es decir, como una causa previa al efecto, la norma no es anterior a éste (como en el discurso del formalismo jurídico). La dimensión ontológica de la norma es inherente a la acción que la pone en práctica.⁶⁶⁵ Todavía nos queda una pregunta sin responder: si las relaciones de fuerza, en las que se inscriben el poder y la resistencia, sólo han sido analizadas como relaciones de poder, y si el poder sólo ha sido estudiado como disciplina o biopoder, ¿cuál es el estatuto de la resistencia en el interior de las relaciones de fuerza? El gran problema de esta lectura de cariz polémico es que presupone una rígida dicotomía entre la grisalla institucional del poder y una soberana decisión vital, a la vez que se enquista en una posición defensiva, inmunitaria, respecto a las inevitables contaminaciones del juego político. La resistencia se convierte en un repliegue voluntarista e impositivo de cuño aristocratizante, en virtud de la voluntad de poder, dedicado al desenmascaramiento polémico de todos aquellos planteamientos que ocultan el originario campo de batalla de toda pretendida voluntad de verdad. Si dejamos que el acto viril de la decisión excepcional termine eclipsando a la meticulosa disección genealógica de las racionalidades y sus ambivalencias, ¿no significa ello traicionar las posibilidades del pensamiento foucaultiano en aras de un vitalismo simplificador? El afán polémico por ganar el juego a toda costa se traduciría en una latente *voluntad de pureza del conocimiento*, como consecuencia de quien constata que los valores culturales de Occidente se habrían revelado *impuros*, y que la moral no sería otra cosa que un juego más de la vida, por lo que esta voluntad no podría ser muy diferente de la voluntad resentida hacia el poder, ese contrapunto polémico de la

⁶⁶⁵ Cf. M. Foucault, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*. Vol. I, 107-120. (Trad., pp. 85-95.)

clarificación genealógica desplegada por Foucault. Foucault comprende con gran lucidez que, tal y como llevó a cabo su desplazamiento del sujeto como sustancia al sujeto como enclave relacional especulativo, eso lo conduce a un callejón sin salida que, por un lado, vuelve determinista la noción de poder y, por otro, solamente podría apostar por una vida peligrosa, derivada de una posición que pasa por la clausura inmunitaria –en términos defensivos– de una identidad o de una decisión incuestionable en su inmediatez soberana.⁶⁶⁶ Pero Foucault se negará a sostener una metafísica que mistifique el contrapoder convirtiéndolo en un referente prediscursivo, como se ve claramente en su respuesta a Bernard-Henri Lévy en 1977: “Lo que usted califica de ‘naturalismo’ (...) designa (...) la idea de que por debajo del poder, sus violencias y sus artificios, sería posible reencontrar las cosas mismas en su vivacidad primitiva: tras las paredes del asilo, la espontaneidad de la locura; más allá del sistema penal, la fiebre generosa de la delincuencia; por debajo de la prohibición sexual, la frescura del deseo”.⁶⁶⁷ Con todo, aunque Foucault rechazará con vehemencia esta mistificación del contrapoder, el recurso polémico de las relaciones de poder no le permitirá por entonces ofrecer una respuesta alternativa.

Ahora estamos en mejores condiciones para comprender por qué Foucault replantea la cuestión de la subjetividad. Si de lo que se trata es de abandonar este más allá de la resistencia, en tanto lo otro del poder, es necesario concebir la política como un constante desplazamiento de su sujeto, que permita conservar y cancelar (*aufheben*) de forma efectiva el dualismo entre poder y libertad. Mientras Foucault siga aferrado a un sujeto (el Poder), *no puede sino* retornar un dualismo, inherente al propio movimiento del monismo del poder. El simple recurso a la libertad no puede resolver la paradoja del poder –pues que aquélla reiteraría los mismos problemas que éste–; lo que hace falta más bien es pensar la política como ese contradictorio vínculo interno entre poder y libertad.

⁶⁶⁶ Cf. J. Habermas, *op. cit.*, pp. 341-342.: “Hasta entonces el único lugar de donde la resistencia puede extraer, si no su justificación, sí al menos su motivo, es de las señales del lenguaje del cuerpo, de ese lenguaje no verbalizado del cuerpo atormentado, que se niega a que se lo borre en el discurso. Pero Foucault no haría suya esta interpretación, que ciertamente encuentra apoyo en la delatora vehemencia de sus acusaciones; pues de hacerla suya tendría que otorgar a lo otro de la razón, como hizo Bataille, el *status* que con muy buenas razones le niega desde *Historia de la locura*.”

⁶⁶⁷ M. Foucault, *Sexo, Verdad y Poder*, Barcelona, 1978, pág. 191, citado en: J. Habermas, *op. cit.*, pág.341.

Si tomamos en consideración ciertas afirmaciones de *Voluntad de saber*, podemos ensayar algunas afirmaciones en esta dirección, que Foucault solamente llegó a apuntar. En el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, Foucault se pregunta: “¿Hay que decir que se está necesariamente ‘en’ el poder, que no es posible ‘escapar’ de él, que no hay, en relación con él, exterior absoluto, puesto que se estaría inevitablemente sometido a la ley?”. Y a continuación, parafraseando a Hegel, añade: “¿siendo la historia la astucia de la razón, el poder sería la astucia de la historia –el que siempre gana?”⁶⁶⁸ La respuesta es tan tajante como esclarecedora: “eso sería desconocer el carácter estrictamente relacional de las relaciones de poder”. Es más, las relaciones de poder existen porque existen las resistencias⁶⁶⁹ y, como añadirá más tarde, porque existe la libertad. Esto es, las relaciones de poder “no pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencias: éstos desempeñan, en las relaciones de poder, el papel del adversario, de blanco, de apoyo, de saliente en el que sujetarse.” Por ello: “donde hay poder hay resistencia, y no obstante (precisamente por esto), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder”⁶⁷⁰ Así se hace patente una clara diferencia con respecto a sus textos anteriores. Mientras en *Vigilar y Castigar* afirma que la resistencia (libertad) nace de una relación de poder, en *Voluntad de Saber*, invierte la relación y llega a decir que la resistencia constituye “el otro término en las relaciones de poder”.⁶⁷¹ Según esto, cabe observar que en *Voluntad de saber* se abre tímidamente una brecha que marcará la orientación de sus próximos escritos y que contribuirá a una reformulación del modo de pensar el poder en relación con la libertad.

Cuando Foucault empieza a concebir las relaciones de poder desde la perspectiva de la “gubernamentalidad”, ¿acaso no hace de la libertad algo inherente a la constitución misma del poder? Las relaciones de poder empiezan a emerger como la capacidad que tienen los individuos de incidir en el campo de conducta de los demás. O, dicho de otra manera, las relaciones de poder dejan de operar como un elemento de

⁶⁶⁸ M. Foucault, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*. Vol. I, 125-126. (Trad., pp. 100-101.)

⁶⁶⁹ Como llegar a afirmar unos años más tarde: “Eso quiere decir que, en las relaciones de poder, existe necesariamente la posibilidad de resistencia, pues si no existiera tal posibilidad –de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias que inviertan la solución- no existirían en absoluto relaciones de poder.” M. Foucault, “L’éthique du souci du soi comme pratique de la liberté”, *op. cit.*, pág. 720. (Trad., pág. 405.)

⁶⁷⁰ *Op. cit.*, pp. 125-126. (Trad., pp. 100-101.)

⁶⁷¹ *Op. cit.*, pág.127. (Trad., pág. 101.)

dominación y se conciben como un modo de relación, mediante el cual una acción incide sobre otra acción y donde ambas acciones son lo suficientemente flexibles como para ser revertidas en un momento dado: “Las relaciones propias del poder, por eso mismo, no podrían ponerse en un sitio de violencia o de lucha (...) sino más bien en ese modo de acción singular –ni guerrero ni jurídico- que es el gobierno”.⁶⁷² Aquí vemos que Foucault no sólo desestima el modelo jurídico, sino también el modelo bélico, con el que anteriormente trabajó la noción de poder. De este modo, Foucault llegará a reconocer que para que una relación de poder sea posible no sólo es necesario reconocer a otro, sino reconocer que este otro actúa y se “abre a un campo de respuestas, reacciones, resultados y posibles invenciones”.⁶⁷³ Al introducir la noción de conducta, “el poder es menos una confrontación entre dos adversarios, o el vínculo de uno respecto del otro, que una cuestión de gobierno”.⁶⁷⁴ En gran medida, esto viene dado por la incorporación del concepto de “conducta”, en la medida en que en él se resalta tanto el polo pasivo como el polo activo de los procesos de subjetivación.

Ahora bien, recordemos, tal y como vimos en el capítulo I, que la noción de conducta (*conduite*) proviene de la traducción francesa que Foucault, siguiendo a Montaigne, propone del término griego *oikonomía psychôn*. Recuérdese al respecto que la noción de *oikonomía* es utilizada ya en Aristóteles para referirse a una actividad práctica destinada a enfrentar una situación y problema concreto. En este sentido, nos dice Foucault que el primer término de la expresión *oikonomía* hace referencia a la administración de la casa (*oikós*) o a la gestión (*management*) en general. Sin embargo, el segundo término, *psychôn* (de las almas), es un genitivo que, con la irrupción del cristianismo, *modifica* radicalmente la “economía”, transformando sustancialmente el uso dado en la antigüedad a la expresión.⁶⁷⁵ Si bien es claro que Foucault podría haber

⁶⁷² M. Foucault, “Le sujet et le pouvoir”, *op cit.*, pp. 236-237. (Trad. pág. 254).

⁶⁷³ *Op. cit.*, pág. 236. (Trad. pág. 253).

⁶⁷⁴ *Op. cit.*, pág. 237. (Trad. pág. 254).

⁶⁷⁵ M. Foucault, *Sécurité, Territoire, population*, *op. cit.*, pág. 196. (Trad., pág.223.) y pág. 75 y sigs de la presente tesis, donde ha sido tratado el tema. Cabe señalar que Agamben, en su texto, *El reino y la gloria*, continúa y amplía esta tesis al recoger el problema teológico de la soberanía bajo la luz de la lógica biopolítica. Allí se pregunta cómo ha sido posible que el proceso de secularización haya estado signado por la paulatina incorporación de la lógica y el léxico económico en aquel terreno que ha pertenecido a la política. Para llevar a cabo esto establece un nexo lógico y genealógico entre el término *oikonomia*, tal y como fue concebido por Aristóteles y Jenofonte, y la economía como la conocemos en nuestros días. Para trazar ese puente, incluye la evolución de la *oikonomia* en el cristianismo, al asumir que el auge de la economía – en tanto dispositivo que ordena la vida de los hombres-, no tiene sus raíces en el proceso de

mantenido la traducción de *oikonomia psychôn* por “economía (o administración) de las almas”, la elección del término *conduite* expresa mejor la duplicidad con la que él quiere jugar. Veamos lo que nos dice en la clase del 1 de marzo de 1978:

Pues “conducta”, en definitiva, se refiere a dos cosas. Es la actividad consistente en conducir, la conducción, pero también la manera de conducirse, la manera de dejar conducirse, la manera como uno es conducido y, finalmente, el modo de comportarse bajo el efecto de una conducta que sería acto de conducta o de conducción.⁶⁷⁶

La conducta es “al mismo tiempo conducir a otros (de acuerdo a mecanismos de coerción que son, en grados variables, estrictos) y una manera de comportarse dentro de un campo más o menos abierto de posibilidades”.⁶⁷⁷ Por tanto, la conducta remite tanto al ámbito de la sujeción (obedecer) como al de la subjetivación (conducirse) y la amplitud de este último será la variable que determine la función de la resistencia. Esta metamorfosis, en la cual el ejercicio del poder aparece como un modo de acción sobre la acción de los demás, se convierte en condición de posibilidad para pensar la libertad como problema político, puesto que este “campo abierto de posibilidades” incluye la libertad como elemento irreductible de las relaciones de poder.⁶⁷⁸

La actitud inmunitaria y preventiva que observábamos desde la perspectiva bélica, en la que no podíamos explicar cómo la resistencia se relacionaba con el poder, parece pues disolverse. El poder abandona la supremacía del sujeto de la historia que produce como una maquinaria de normalización; ya no se reduce a prácticas de coerción. Además de los dispositivos de biopoder y disciplina, el poder se constituye desde un ámbito de libertad que orienta el modo en que actuamos los unos con los otros.

secularización sino en los orígenes mismos en la religión cristiana. De este modo, Agamben llega a la conclusión de que el origen teológico del Estado soberano moderno no sería sino la incorporación de una *oikonomía* ya presente en el cristianismo, es decir, una forma de poder biologizante que gestionaría la vida de los hombres como una nuda vida incapaz de llevar a cabo una acción política. Cf. G. Agamben, *El reino y la gloria*, *op. cit.*, pp. 17-68.

⁶⁷⁶ *Ibidem*.

⁶⁷⁷ M. Foucault, “Le sujet et le pouvoir”, *op. cit.*, pág. 237. (Trad. pág. 253). Hace falta indicar que Foucault aquí juega con la doble idea del término *conduire*- conducir o dirigir- y se *conduire*- conducirse y elaborar la propia conducta-.

⁶⁷⁸ Cf., *op. cit.*, pág. 237. (Trad. pág. 254.)

Al haber desarrollado la evolución de la noción de poder en los escritos de Foucault, estamos en mejores condiciones de reconstruir el concepto de libertad. Esta forma de definir el concepto de libertad entra en estrecha conexión con la noción de poder, y ambos términos operan en un “campo de posibilidades en el cual pueden desenvolverse varias formas de conducta, varias reacciones y diversos comportamientos.” El poder se ejerce sobre las acciones de los demás en la medida en que éstos pueden actuar de diversas maneras. Es decir, el poder se ejerce sobre sujetos que tienen la capacidad de actuar libremente (aunque no de cualquier manera, puesto que hay condiciones históricas que constituyen los márgenes de esta libertad). Por tanto:

(...) no hay una confrontación cara a cara entre poder y libertad, que sea mutuamente exclusiva (la libertad desaparece allí donde se ejerce el poder) sino una interrelación mucho más compleja. En este juego, la libertad puede aparecer como la condición para el ejercicio del poder (y al mismo tiempo su precondition, dado que la libertad debe existir para que se ejerza, y también como su soporte permanente, dado que sin la posibilidad de la resistencia, el poder sería equivalente a la determinación física).⁶⁷⁹

Cada uno de los términos tiene sentido en función de la existencia del otro, pero no como su límite externo en tanto elementos separados, sino mediante una contaminación constitutiva del uno en el otro. Cuando Foucault habla de la libertad y el poder debemos prestar atención al “y” entre ambos términos, el cual cumple una función especulativa hegeliana que une y a la vez separa ambos dominios. Ambos términos sólo tienen lugar en su mutua interrelación y no existen fuera de ella. En *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, Foucault expresa que solamente hay relaciones de poder cuando tiene lugar el ejercicio de la libertad:

Estas relaciones de poder son, por tanto, móviles, reversibles e inestables. Hay que subrayar que no puede haber relaciones de poder más que en la medida en que los hombres son libres. Si uno de los dos estuviera completamente a disposición de otro y llegara a ser una cosa suya, un objeto sobre el que se pudiera ejercer una violencia infinita e ilimitada, no habría

⁶⁷⁹ *Op. cit.*, pág. 238. (Trad. pág. 254.).

relaciones de poder. Para que se ejerza una relación de poder hace falta, por tanto, que exista siempre cierta forma de libertad por ambos lados.⁶⁸⁰

De no ser posible, nos dice el filósofo, esta relación devendría una relación de dominación. A su vez, la libertad no es un estado al que se accede y en el que se puede permanecer, sino que ésta sólo tiene lugar en la medida en que puede establecer una *diferencia* o cambio de dirección de las propias acciones, esto es, se deviene libre en la medida en que se modifica una determinada relación de poder. No se trata tanto de *ser libres*, puesto que esto funciona como un término vago, sino de *hacernos libres*, dado que el ejercicio de la libertad es una *tarea no definida* de antemano y a la que debe darse forma constantemente. La cuestión de la libertad, por tanto, deviene un problema político, en tanto dicha libertad sólo tiene lugar en la práctica, en la transformación de las relaciones de poder a través de nuestras conductas.

La introducción de la cuestión de la libertad modifica la noción misma de poder y cambia la orientación de las reflexiones histórico-políticas. El acento ya no descansará exclusivamente en el análisis histórico de las prácticas coercitivas de poder, sino en *la relación poder-libertad*. No se trata de que se renuncie a los otros problemas, sino de la ampliación del campo de análisis, a fin de sondear tanto las distintas tecnologías de poder como los juegos estratégicos de libertades, puesto que es desde ambas perspectivas como se ha constituido una determinada experiencia de nosotros mismos.

Ahora bien, precisamente al plantear de esta manera la hipótesis de un vínculo interno entre libertad y poder, hacemos reverberar a Hegel en Foucault, pues: ¿no se sugiere así que el sí mismo incluye dentro de sí lo otro de sí? Libertad y poder, ¿no son dos modos distintos de hablar del sí mismo, que no se deja reducir ni a uno ni a lo otro? Esto es, la libertad genera la estructura del poder que se postula retroactivamente como el sujeto del proceso. Y al revés, el poder genera la estructura de la libertad que se postula retroactivamente como el sujeto del proceso. El poder está siempre ya en una situación de exceso con respecto a sí mismo, es en sí mismo la subversión de lo que se propone conseguir; y es esta tensión interna entre libertad y poder, esta duplicidad de lo uno, la que hace que el poder sea libertad (y viceversa), a la vez que simultáneamente lo

⁶⁸⁰ M. Foucault, “L'éthique du souci du soi comme pratique de la liberté”, *op. cit.*, pág. 720. (Trad., pág. 405.)

disloca, como tensión que constituye el movimiento del “proceso dialéctico”. Así como la libertad es la unidad del poder y la libertad, el poder es la unidad de la libertad y del poder. Cuando ejercemos la libertad, ésta se metamorfosea en poder; y cuando tenemos poder, éste se convierte en libertad. Es imposible aislar uno de estos aspectos: el poder o la libertad.

A estas alturas, podemos decir que la pregunta con la que en varias ocasiones se aludía al determinismo histórico: ¿por qué promover una transformación o emancipación política, si *en el fondo* ya estamos subjetivamente atrapados en las mallas del poder?, pierde así toda razón de ser⁶⁸¹. Pues si bien el poder es una dimensión constitutiva del propio sujeto en el que se hace visible el marco material de la interpelación, también la libertad desempeña un papel crucial en este sentido. Y es ese descentramiento el que posibilita un *giro* subjetivo más allá del repliegue imaginario en una supuesta identidad anterior o externa al poder. Es decir, el sujeto no tiene necesariamente que *virar* a la opción identitaria, prevista por el poder que le interpela. La incorporación de la noción de la libertad permite parar mientes en el problema del espacio de juego, del marco relacional del poder.

Al respecto, no sólo parece lícito comparar las advertencias foucaultianas sobre una libertad sin pliegues, concebida sólo en términos negativos, con la insistencia marxiana en no deslindar la libertad individual de la colectiva. Esa “labor paciente, capaz de dar forma a la impaciencia de la libertad”, se aparta de la impaciente afirmación soberana y ensimismada de una vida invulnerable orgullosamente espontánea, impudicamente sin forma. Y esto nos lo explica Foucault a través de la distinción que lleva a cabo entre libertad y liberación:

Siempre he sido un poco desconfiado —afirma—ante el tema general de la liberación, en la medida en que, si no se la trata con cierto número de precauciones y dentro de ciertos límites, corre el riesgo de remitir de nuevo a la idea de que existe una naturaleza o un fondo humano que se ha

⁶⁸¹ Como dice Habermas cuando critica a Foucault “(...) este argumento acaso pueda bastar para no entender ya la historiografía genealógica como crítica sino como táctica, como medio de hacer la guerra a una formación de poder normativamente inexpugnable. Pero cuando de lo que se trata es de empezar a movilizar contrapoder, de emprender luchas y confrontaciones que han de ser abundosas en ardidés y trampas, se plantea la cuestión de por qué resistirnos a este poder omnipresente que circula por las venas y arterias del cuerpo social moderno, en vez de plegarnos a él (...) ¿por qué emprenderla?: ¿por qué es preferible la lucha a la sumisión?, ¿por qué debemos oponernos a la dominación?” J. Habermas, *op. cit.*, pág. 339.

encontrado, tras algunos procesos históricos, económicos y sociales, enmascarado, alienado o aprisionado en mecanismos, y concretamente por mecanismos de represión. (...) No quiero decir que la liberación o tal o cual forma determinada de liberación no existan: cuando un pueblo colonizado busca liberarse de su colonizador, se trata de una práctica de liberación en sentido estricto. Pero ya se sabe que, incluso en ese caso, por lo demás preciso, esta práctica de liberación no basta para definir las prácticas de libertad que a continuación serán necesarias para ese pueblo (...) A ello obedece el que yo insista más en las prácticas de libertad que en los procesos de liberación que, ha de decirse una vez más, tienen su lugar, pero no me parece que por sí mismos puedan definir todas las formas prácticas de libertad.⁶⁸²

De esta nueva manera de abordar la política como constante tensión entre libertad y poder, se deducen consecuencias importantes. En esta tentativa de habitar la tensión del campo de fuerza del poder, lo que se necesita para la transformación ya no es una esfera ascética, el más allá de la transgresión, sino una atención más impura e intensa hacia el presente. La resistencia, concebida más como *envés* que como un exterior puro, será tanto más *poderosa* cuanto más cerca esté del lugar exacto en el que se ejercen las relaciones de poder, esto es, cuanto más sencillamente se *padezca* la subordinación, y, a la inversa, será más impotente en términos políticos cuanto más apele de forma solemne a una supuesta soberanía. Así, el desbordamiento del desafío de la resistencia respecto a la situación de dominación no debe plantearse para Foucault como el desesperado reconocimiento de la eterna *trampa del poder*, sino como una respuesta que, desprovista del miedo a la libertad, *desborda* esta facticidad, pero siempre partiendo de la situación pasiva de ser afectado. Vemos revertirse así la estrategia inmunitaria y soberana de quien se defendía del poder atacando y destruyendo toda forma de relación jurídica y moral, en el emplazamiento de un ejercicio paciente que reconoce dentro de sí la constante tensión dialéctica entre poder y libertad.

Pensar la política no se reduce a la tarea desenmascaradora de revelar cómo el poder produce formas de vida, cómo la biopolítica fabrica sujetos pasivos cuyo ejercicio de liberación sólo se activa bajo la creencia ambigua e inmunitaria de un más allá purificador (la locura, el reino de la libertad, la verdadera sexualidad, una vida pura y

⁶⁸²M. Foucault, *op. cit.*, pp. 709-710. (Trad., pp. 394-395.)

descontaminada, etc.). La oposición así planteada absolutiza el papel del poder y reitera una identidad discreta, del orden de las oposiciones cuantitativas que, siguiendo a Hegel, hemos criticado. Si el poder precisa de la libertad para constituirse y establecer su límite ya no es posible pensar la política como la unilateralidad del poder. Al contrario, se hace necesario repensar la oposición en términos cualitativos, por lo que se abandonan las pretensiones de concebir el funcionamiento del poder en estado puro y se abre paso a una forma de pensar la política en la que tiene lugar una contaminación constitutiva entre el poder y la libertad. Así como en el seno de las formas de libertad emergen relaciones de poder, en el interior de las formas de poder surgen relaciones de libertad:

Me gustaría sugerir —afirmaba— otra manera de ir más allá hacia una nueva economía de las relaciones de poder (...) Esta consiste en tomar las formas de resistencia contra diferentes tipos de poder en su momento inicial. Para usar otra metáfora, consistiría en usar esta resistencia como si fuera un catalizador químico que ilumine las relaciones de poder, ubique su posición, indague su punto de aplicación y los métodos que usa. Antes de analizar el poder desde el punto de vista de su racionalidad interna, consiste en analizar las relaciones de poder a través del antagonismo de estrategias. Por ejemplo, para encontrar lo que nuestra sociedad entiende por sanidad, tal vez deberíamos investigar lo que está aconteciendo en el campo de la insanidad. Y lo que entendemos por legalidad en el campo de la ilegalidad. Con el propósito de entender de qué se tratan las relaciones de poder, tal vez deberíamos investigar las formas de resistencia y los intentos hechos para disociar estas relaciones.⁶⁸³

⁶⁸³ M. Foucault, “Le sujet et le pouvoir”, *op. cit.*, pág. 225-226. (Trad., pp. 243-244.)

2.1 LA POLITIZACIÓN DE LA VIDA COMO LÓGICA DE LA IDENTIDAD Y DE LA DIFERENCIA

Si las formas de vida se constituyen por el juego del poder y la libertad en la historia, los términos en que una vida se da forma a sí misma adquieren una doble dimensión, un proceso doble de subjetivación en el que los sujetos se objetivan a la vez que se subjetivan. Se objetivan al ser sujetados por las prácticas de poder, pero también se subjetivan al ser objetivados por las prácticas de libertad. Poder y libertad vienen a ser el doble rostro de un mismo proceso, y el enfrentamiento entre ambos factores tiene lugar porque, al funcionar el uno como límite del otro, al mismo tiempo lo posibilita. Desaparece así la figura de un poder productor en el que la libertad se dejaba ver tímidamente como su otro, en el límite de la transgresión de una vida peligrosa. Con la introducción de la noción de la libertad como constitutiva de los procesos de subjetivación, la unidad de un sujeto presupuesto y omnicomprensivo como poder se disuelve, puesto que este sujeto también pasa a ser su predicado.⁶⁸⁴

El poder no consigue ser pensado sin remisión al concepto de libertad, del que ES al mismo tiempo modalidad constitutiva E inversión. Se podría decir que el poder es la interiorización del carácter extrovertido de la libertad, y viceversa. Es en las relaciones de poder donde puede producirse la libertad, así como en las relaciones de libertad el poder. Esta reconsideración conceptual de ambos términos implica un desvío con respecto a la concepción unilateral de la biopolítica como estrategia de rechazo a lo existente y a la espera de lo otro en sentido absoluto (¿Lévinas?), tal y como parecía

⁶⁸⁴ Esta *hegelianización* de la relación entre poder y libertad en los textos de Foucault es deudora del texto *Órganos sin cuerpo* de Žižek. En ese libro, Žižek se pregunta por qué Deleuze nunca hizo de los textos de Hegel una máquina de guerra filosófica, tal y como hizo con los textos de Kant, Spinoza y tantos otros filósofos. La respuesta del anti-hegelianismo de Deleuze no convence a Žižek, puesto que Deleuze tampoco era kantiano o spinozista. La respuesta que aventura el filósofo eslavo es que Deleuze nunca pudo enfrentarse a Hegel porque debe a éste más de lo que él estaría dispuesto a reconocer. Más aún, los aspectos flacos de la teoría deleuziana podrían ser enriquecidos con buenas dosis de Hegel. Así es como Žižek se propone *hegelianizar* a Deleuze y hacer de esta combinación una máquina de guerra que combata la principal debilidad deleuziana: el dualismo incipiente de su teoría. Este dualismo hace su aparición por la rígida escisión que establece Deleuze entre el deseo y lo que reprime la continuidad del flujo deseante. Es decir, la separación entre lo molar y lo molecular, el Estado y la revolución nómada, etc. Nosotros nos hemos propuesto realizar un movimiento similar al que hizo Žižek con Deleuze, es decir, tratar los puntos flacos de la noción de poder y libertad en Foucault con dosis de Hegel. Esto nos está permitiendo poner en entredicho el dualismo incipiente en Foucault (entendido como la separación entre poder y libertad –como lo otro del poder–), y considerar el movimiento inmanente entre libertad y poder como identidad especulativa, lo que Hegel denomina “el paso especulativo de sujeto a predicado.” En lo que se refiera a la hegelianización de Deleuze. Véase S. Žižek, *op. cit.*, pp. 64-100.

desprenderse de los primeros escritos biopolíticos de Foucault y, sobre todo, de sus epígonos.

Vida e historia son los dos campos de problemas con los que hemos vinculado los textos de Hegel y Foucault. Lo que se presentaba como un poder *sobre* la vida que la aprisionaba y estatificaba en una forma, se reveló finalmente como el carácter constitutivamente político de las formas de vida. Así se pone en evidencia la ausencia de densidad filosófica cuando se afirma de modo irreflexivo que la lógica de la identidad es la responsable de las políticas identitarias y totalizantes, y la lógica de la diferencia la garante de una forma de resistencia y emancipación política. De este modo se limita uno a reproducir fórmulas vacías que, en vez de ayudar a pensar los problemas, no hacen en definitiva sino legitimar un estado de cosas.

Si el juego de lo político se encuentra inevitablemente contaminado por el poder y la libertad, ya no nos sirve la imagen del Foucault guerrillero y *outsider* que, al establecer una coincidencia entre las instituciones y la figura del poder productor, reducía el rol del filósofo al gesto del desenmascaramiento de quien denunciaba la complicidad inherente entre la intermediación jurídica y las relaciones de poder. Un ejercicio que, por otro lado, parecía asentarse en la convicción de una posible acción política no sometida al juego del poder, libre de la máscara de la legalidad y la moralidad. El gran problema de esta lectura de cuño polémico es que el filósofo pasaría a ocupar así cierto lugar de pureza, un lugar que habría sido denunciado como ficticio al poner en evidencia la presencia de las relaciones de poder dentro del discurso jurídico. A modo de espejo invertido, el acto de desenmascaramiento de la neutralidad jurídica coincidiría con la constitución de una soberanía inmunitaria por parte del filósofo. El elogio decisionista de la vida peligrosa parecería desactivar la carga política que posibilita las áreas contaminadas de poder y libertad. Por ello, resulta necesario abandonar esta rígida dicotomía establecida entre la función opresiva de las instituciones y la práctica liberadora, supuestamente propia de todo acto insurreccional, que procura destruir las reglas de juego del derecho y la moral. Así: “el arte de dejar de ser lo que se es se convierte en el arte de impedir que las convicciones propias sean intervenidas, mediadas, *alteradas*”⁶⁸⁵. Probablemente, la apuesta radique en la

⁶⁸⁵ P. López, “Los instrumentos de la libertad. Poder, estado y salvación”, en: P. López Álvarez y J. Muñoz (eds.), *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pág. 344.

posibilidad de otra lógica que no sea del todo inconmensurable con el lenguaje del derecho y las instituciones, lo cual abriría un camino experimental para el pensamiento crítico de Foucault. Y quizás este ir más allá del Foucault “guerrero” no necesariamente signifique ir más allá de Foucault, sino explicitar la tensión constitutiva ya presente en su filosofía, los peligros latentes de sus propuestas teóricas y potenciar ciertos aspectos de su pensamiento, a fin de resituar hoy lo político más allá de las fórmulas –por cierto, bastante normalizadas– atribuidas al enfoque foucaultiano, cosa que abriría las puertas para pensar la resistencia como reconocimiento contaminante de la legalidad jurídica y gestión de lo posible. ¿Acaso esto no invita a pensar que, en términos absolutos, ni el derecho es lo otro de la resistencia ni ésta última es lo otro del derecho?

Una interpretación en clave hegeliano-foucaultiana pone en evidencia la rigidez de toda lectura que encuentra en el Estado y las instituciones el dispositivo opresor del poder biopolítico, y en las resistencias una serie de insurrecciones nómades que abren experiencias ético-políticas para la liberación. Presentada en estos términos, la lógica inmunitaria presente en cada uno de estos polos aparece como una amenaza que, en muchos casos, ha redundado en la necesidad de complementar dichos polos, estableciendo con claridad un justo equilibrio entre ambos, un balance que encuentra sustento en el peligro de ver en el Estado sólo una barrera negativa que hay que abolir para evitar la auto-destrucción directa, dado que la abolición revolucionaria total del Estado (existente) revierte siempre en un nuevo Orden, a menudo más opresivo que el anterior. No obstante, desde el enfoque hegeliano-foucaultiano, esta línea argumental del equilibrio adecuado de los dos polos que se oponen también debe ser rechazada. Pues si bien insistimos en una cierta radicalidad, ésta no consistiría en ir hasta el extremo de “destruir el sistema”, sino más bien en “*cambiar las propias coordenadas que definen ese equilibrio*”⁶⁸⁶ a través de una constante contaminación de un ámbito en el otro.

⁶⁸⁶ Aquí acompañamos la crítica que Žižek hace a la lectura deleuzeana propuesta por Kristeva. “En este sentido, Kristeva ensalza la revuelta -la liberación de las fuerzas creativas ‘salvajes’, pre-edípicas, una liberación que no es primordialmente política sino más íntima, psíquica, religiosa, artística...- y condena la revolución en tanto que implantación de un nuevo Orden, coagulación de las energías creativas de la revuelta. Desde un verdadero enfoque hegeliano, deleuziano y/o lacaniano (una extraña serie de equivalencias en verdad) esta línea argumental debe ser rechazada *in toto*: la radicalidad verdadera no consiste en ir hasta el extremo y destruir el sistema (i. e., en perturbar en exceso el equilibrio que lo sostiene) sino que consiste en *cambiar las propias coordenadas que definen ese equilibrio*.” S. Žižek, *op. cit.*, pp. 92-93.

Cuando Foucault elabora su novedosa concepción de las relaciones de poder, está partiendo de una crítica a la rigidez formal con la que la teoría de la soberanía consideraba el Estado de derecho. Podríamos afirmar que su crítica iba dirigida a una ausencia de dinamismo que impedía pensar el modo en que efectivamente el poder moldea, orienta y controla la conducta de los hombres. Así, llegará a la problemática afirmación de que el Estado es una gran abstracción de la que el pensamiento filosófico debería apartarse. Por otra parte, cabría señalar que la reticencia de Foucault a incorporar dentro de su teoría la noción de Estado formaba parte de la atmósfera de su época. El fantasma de los Estados totalitarios había calado en la imaginación de la joven inteligencia francesa, y las instituciones se habían convertido en el blanco de sus ataques.

Ahora bien, debemos aclarar que el ataque que Foucault dirige a la concepción del Estado en ningún momento roza la concepción del Estado en Hegel. Podríamos decir que la noción de Estado que combate Foucault es aquella que se mantiene en el nivel del formalismo abstracto, esa que, bajo el nombre de teoría liberal del contrato, criticaba el propio Hegel y que parte de la existencia separada de los hombres como individuos que solamente pueden agruparse bajo la figura de una organización coercitiva que los reúne externamente mediante la obediencia a una ley represiva. Un modelo que, a su vez, plantea una concepción rígidamente jurídica de la libertad, la cual descansaría en el supuesto de que la libertad de un individuo termina donde empieza la libertad del otro. ¿Acaso Hegel le lleva la delantera a Foucault en este aspecto?

Los límites que Hegel señala a la teoría liberal del Estado lo llevan a elaborar una noción del mismo que echa por tierra la rigidez formal del derecho y las instituciones que Foucault criticaba. Pero que Foucault no haya rozado con su crítica la noción de Estado en Hegel no significa que ésta le sea ajena. Al contrario, la concepción de poder como crítica a las instituciones es completamente deudora de la noción de Estado sembrada por Hegel.

Como hemos dicho más de una vez, Hegel expone las limitaciones de considerar al Estado en los términos de una positividad que funciona como ritual vacío y externo que se impone a los hombres por medio de la violencia, cuando de lo que se trata es de considerar al Estado como un ser vivo que está en el mundo. La realidad efectiva del Estado solamente se da en y a través de los hombres – como autoconciencia libre del

ciudadano–, y no como una entidad suprasensible que los somete al cumplimiento de la ley. Para Hegel, el individuo es la existencia efectiva que corresponde a la esencia de las leyes y el derecho estatal, por lo que el individuo, lejos de ser un átomo –tal y como lo promulga la teoría liberal–, se da en una retícula de relaciones internas, en las que él (como voluntad particular) y el Estado (la voluntad general) se *constituyen* y *corroboran recíprocamente*. La noción de Estado en Hegel se libera de esta rigidez que encontrábamos en la teoría liberal, e introduce una dinámica en la que ni los individuos son átomos aislados que preexisten al Estado y deciden contractualmente la mejor constitución que los pueda regir, ni éste tiene una existencia independiente de aquellos.

3. EL USO DE LOS DISPOSITIVOS: SUBLEVACIONES, RESISTENCIA, DERECHO E INSTITUCIONES

El problema de querer asumir la libertad individual como un *a priori* incuestionable es que no se presta atención a la forma en que se va concretando la libertad individual. Es decir, se considera que el mero hecho de proteger la figura de la libertad individual basta para que sea deseable en sí misma, cuando de lo que se trata es de pensar en qué medida las formas de organización social (entre ellas el derecho y las instituciones) orientan y configuran una determinada forma de individuación. Si partimos del supuesto de la preexistencia del individuo, emerge una concepción posesiva de la individualidad desde la cual se supone que la libertad de cada uno se reduce a una manifestación y conservación de sí. El individuo cree que es libre cuando se conserva y protege de la intervención de los demás sobre sí mismo, pero se pierde de vista que esa forma preventiva de actuar es el resultado de una práctica histórico-política que lo constituye. Más aún, y expresado en términos foucaultianos, cuanto más se aísla el individuo de los demás es cuando mejor se asume el dispositivo biopolítico. Este aislamiento generalizado abre las puertas para que los poderes fácticos determinen la manera en que se constituyen las relaciones entre los hombres. Cuando Foucault estudia la manera en que las relaciones gubernamentales (gobierno de sí y gobierno de los otros) producen formas de subjetividad reitera el mismo interrogante que Hegel, en el sentido de que la manera de ser de los individuos también está sujeta al juego del derecho y las instituciones. No obstante, existe una diferencia fundamental entre ambos: mientras en Hegel el Estado viene a ser el lugar de realización de la libertad en la historia, Foucault evidencia la tensión dialéctica entre libertad y poder.

A primera vista, podría parecer que el optimismo de Hegel es directamente proporcional al pesimismo de Foucault, pero esto solamente tiene sentido si nos limitamos a una lectura superficial de sus primeros escritos. Es allí donde parece que ambos sostienen que las instituciones y el derecho, en vez de dar lugar a formas de libertad, constituyen procesos de sujeción a los dispositivos de poder y normalización, por lo que la resistencia o cualquier forma de transformación política deberían darse como choque *contra* las instituciones, el derecho, el Estado y la moral. Sin embargo, resulta difícil seguir sosteniendo esta lectura cuando tomamos como referencia la última concepción de poder elaborada por Foucault, es decir, cuando la apelación al poder

presupone la noción de libertad. Si la noción de poder lleva dentro de sí la noción de libertad y viceversa, el enfoque unilateral del poder se disuelve. El nuevo argumento es bien sencillo: si el derecho y las instituciones funcionan desde la lógica del poder, eso querrá significar que también lo hacen desde la lógica de la libertad. Es decir, se disuelve el dualismo externo que atravesaba sus primeros escritos.

Aún así, no sería acertado considerar que en las resistencias o las sublevaciones (por traer el término que empleamos al final del capítulo II) los hombres se rebelan *ante* las instituciones y el derecho, dado que el vínculo constitutivo entre las formas de individualidad, las instituciones y el derecho expresa el doble juego de poder y libertad. De ser así, habríamos disuelto el dualismo externo de la primera postura, pero aun así seguiríamos sosteniendo una polarización excluyente entre uno y otro ámbito, a la vez que confiaríamos en establecer un correcto equilibrio entre la indulgencia permisiva de la espontaneidad (sublevación y resistencia) y los rigores de la disciplina y los dispositivos de coerción (instituciones y derecho).

Al reconsiderar el derecho y las instituciones desde una perspectiva ético-política, observamos que la naturaleza del derecho y las instituciones no está determinada *a priori*, sino que es la doble dimensión del poder y libertad la que va determinando el *éthos* de los hombres; se trata, pues, de la constante redefinición de lo que se tiene por espontaneidad y disciplina, lo cual permite comprender la existencia de espontaneidades disciplinarias y de disciplinas espontáneas. Es decir, de determinadas experiencias de “espontaneidad”, sujetas a los dispositivos y la disciplina y la configuración de nuevos dispositivos y disciplinas inexistentes hasta el momento, en algunos casos ampliando el juego de libertad y poder, en otros reduciéndolo. Hace falta pues detectar las formas de espontaneidad que polarizan las relaciones de poder y libertad, que encierran al individuo en sí mismo y/o lo sujetan a determinados dispositivos y disciplina; y sobre todo, hay que distinguir esas formas de otras formas de espontaneidad en donde los dispositivos y las disciplinas reactivan el juego del poder y la libertad.

Foucault ha visto claramente este punto cuando estudia la nueva razón gubernamental del mercado que necesita producir el deseo de consumir libertad, en el marco de una lógica de diferenciación de los individuos, esto es, cuando el liberalismo dice: “voy a producir para ti lo que se requiere para que seas libre. Voy a procurar que

tengas la libertad de ser libre”.⁶⁸⁷ Se da así la paradójica situación en la cual la producción de la libertad coincide con la producción de una economía de poder liberal, donde cada individuo exige su derecho a la diferencia como rasgo identitario. Los abusos de la política de la identidad parecen ceder terreno a los abusos de la política de la diferencia. Aquí, los dispositivos de consumo invitan a los individuos a construir su inmunitaria singularidad subjetiva, haciendo de cada individuo una identidad en sí como ejercicio de conservación de sí mismos frente a los demás. Aquí ya no funciona el principio igualitario y uniformizador de las conductas de los hombres, al contrario, es el derecho a la diferencia el principio normalizador. Solamente hace falta recordar, tal como lo planteamos en el capítulo anterior, de qué manera cierta *lógica de la diferencia* reivindica en realidad la figura del individuo consumidor y productor de su propia singularidad y satisfacción, favoreciendo la consolidación del mercado como regulador de las formas de vida contemporáneas.

Así, tiene lugar una experiencia política que ya no precisa de la figura de un Estado totalitario e identitario, sino de un Estado flexible y permeable que, aun así, comulga con una serie de dispositivos de poder que procuran regular la población. Aquí se ve claramente que el problema no es el de un Estado que interviene de manera peligrosa en la vida de los hombres, sino de un vaciamiento estatal que cede su lugar al mercado. En este caso, el recurso al derecho y las instituciones puede funcionar como un ejercicio de resistencia y transformación, un modo de configurarse esa experiencia de la libertad. Sin embargo, no sería acertado afirmar que las resistencias vienen dadas *desde* las instituciones y el derecho. Cuando aceptamos la idea de la moderna economía capitalista de mercado junto con el Estado de bienestar, es fácil proclamar que hay que evitar los dos extremos, es decir, la total libertad de mercado, por una parte, y la excesiva intervención del Estado, por otra, encontrando el equilibrio correcto entre las dos en una suerte de prudencia superficial que conserve las oposiciones, sin preguntarse por el enfoque externalista que parte del carácter incontaminado de un polo con respecto al otro. Sin embargo, el punto sensible del problema no radica en el establecimiento de un límite entre uno y otro, sino en la transformación de la relación misma. Desde esta lógica del mercado se originan formas de sujeción, cuyas prácticas de consumo definen

⁶⁸⁷ M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Paris, Gallimard, 2004, pág. 76. (Trad. esp.: Buenos Aires, FCE, 2007.pág. 84.)

formas de saber, decir, desear y actuar. Contra la usurpación de la mecánica disciplinaria y biopolítica de los dispositivos del mercado y el consumo en todos los ámbitos de la vida, el recuso al derecho organizado y las instituciones parece convertirse en la única elección posible. La pregunta aquí es de qué derecho se trata: ¿acaso volveremos al derecho formal de la soberanía? La mecánica de los dispositivos resulta inmune al lenguaje formal y abstracto del derecho soberano. La regla jurídica derivada del rígido principio de soberanía *choca* contra la regla inmanente e inestable de la norma biopolítica, sin otra relación que la de la recíproca negación abstracta. Seguir esta línea parece conducirnos, como afirmaba Foucault, a una especie de “cuello de botella que no podemos seguir haciendo funcionar indefinidamente de esta manera: no podremos limitar los efectos mismos del poder disciplinario con el recurso a la soberanía contra la disciplina”.⁶⁸⁸

El estudio del vínculo entre Hegel y Foucault evidencia los límites de la contraposición abstracta entre derecho, instituciones, dispositivos, resistencias y sublevaciones. Estos estratos heterogéneos son el resultado de los diferentes modos de darse las relaciones de poder y libertad. Así, pues, tanto los dispositivos normalizadores como las resistencias y sublevaciones que surgen de ahí tienen una relación compleja con las instituciones y el derecho. No obstante, no encontramos la preposición adecuada para describir el vínculo de las sublevaciones con respecto a las instituciones, pues las sublevaciones y las resistencias no pueden hacerse exclusivamente *contra* la institución, ni *ante* la institución, ni mucho menos *desde* la institución. Se trataría de pensar una pre-posición tal que nos permitiera establecer un juego de posiciones simultáneas en uno y otro lado de la oposición, una oposición que será siempre coyuntural e histórica, y que estará sujeta a los juegos de libertad y poder. “Un trabajo paciente que [medie L.C] y dé forma a la impaciencia de la libertad.”⁶⁸⁹. Quizá sea *entre* los límites del derecho y las instituciones, las mecánicas biopolíticas y las sublevaciones donde se juega el ejercicio del poder y la libertad. Quizá haga falta pensar otro uso del derecho. A ese respecto, en una de sus clases del *Collège de France*, Foucault llegará a decir que: “para poder luchar contra la disciplina o, mejor, contra el poder disciplinario, en la búsqueda de un poder no disciplinario, no habría que apelar al viejo derecho de la soberanía;

⁶⁸⁸ M. Foucault, *Il faut défendre la société*, *op. cit.*, pág. 35. (Trad., pág. 42.)

⁶⁸⁹ M. Foucault, “Qu’est-ce que le lumières? (1984)”, *op. cit.*, pág. 578. (Trad., pág. 352.)

deberíamos encaminarnos hacia un nuevo derecho, que fuera antidisciplinario pero que al mismo tiempo estuviera liberado del principio de soberanía”.⁶⁹⁰ Se trata, no obstante, de un problema que, por su amplitud de miras y complejidad, será objeto de nuestras futuras investigaciones.

⁶⁹⁰ M. Foucault, *Il faut défendre la société*, *op. cit.*, pág.35. (Trad., pág. 42.)

CONCLUSIONES

1. Conclusiones generales

En la introducción a nuestra tesis caracterizamos los problemas actuales de la filosofía política, los límites del discurso posthistórico y el desarrollo de los vínculos entre la filosofía de Hegel y Foucault como las tres inquietudes filosóficas que atravesarían toda nuestra investigación. El desarrollo del vínculo entre Hegel y Foucault ha significado la posibilidad de establecer un diálogo prácticamente inexplorado dentro de la tradición filosófica. La presencia de Hegel en los escritos de Foucault y la actualización de la filosofía hegeliana desde una perspectiva foucaultiana nos obligaron a cuestionar cierta rigidez interpretativa y a considerar a ambos filósofos bajo una luz diferente. Por ello, nos vimos obligados a tomar distancia y discutir con algunos de los intérpretes y continuadores más importantes de estos dos filósofos. En un caso, nos apoyamos en una serie de pensadores contemporáneos para criticar tanto la recuperación de la filosofía de Hegel desde una óptica analítica o habermasiana. Mostramos la importancia de no reducir la filosofía hegeliana a una teoría normativa del lenguaje y el diálogo intersubjetivo. Por otra parte, criticamos el enfoque actual que tanto Giorgio Agamben como Roberto Esposito –y sus respectivos seguidores- han dado al problema del poder. Creemos que su orientación unilateral, biologizante y omnicomprendiva de las relaciones de poder impide explorar otros aspectos cruciales de la filosofía foucaultiana, como hemos intentado exponer a lo largo de esta investigación.

Así, partimos del problema de la vida para dar cauce al debate político contemporáneo en torno a la noción de biopolítica, a la vez que desarrollamos sus limitaciones más significativas y forjamos un discurso que diese cuenta del problema desde una perspectiva diferente que, siguiendo a Jean Hyppolite, revelara de qué manera el problema político de la vida en Hegel plantea un vínculo subterráneo con el problema de la biopolítica en Foucault. Vínculo subterráneo que sirvió de incitación para que, yendo más allá de Hegel y Foucault -pero gracias a los impulsos de ambos-, avanzáramos hacia a) la relación entre dispositivo y positividad ; b) la biopolítica desde la lógica dialéctica del amo y el esclavo ; c) la biopolítica como forma de vida en los procesos de subjetivación.

Hacia el final del capítulo, constatamos que la presencia de Hegel en Foucault nos permitía redefinir el problema político del biopoder desde otra perspectiva. Frente al callejón sin salida al que conducía la primera estrategia con la que Foucault se acerca a la noción de *bíos*, observamos el surgimiento de un desplazamiento significativo. Habitualmente suele considerarse solamente el recorrido del biopoder, en el que el *bíos* hace alusión a la dimensión biológica de la vida y la política se construye alrededor de la cuestión del poder. Pero también existe otro camino en el que Foucault ya no reduce la noción de *bíos* a vida biológica, sino que la hace extensiva al término *formas de vida*, por lo que la vida biológica, como rasgo distintivo del biopoder, formaría parte de una problemática más general sobre el vínculo entre política y vida en tanto formas de existencia, es decir, como modos de subjetivación política. Asimismo, mostramos que el marco de referencia desde el que Foucault lleva a cabo este desplazamiento tiene como base una relectura de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y la cuestión del vínculo entre vida, sujeto e historia.

En el segundo capítulo, tomamos como punto de partida la concepción foucaultiano-hegeliana de las formas de vida y la transformación del sujeto, con objeto de acercarnos y desarrollar el problema del vínculo entre historia y filosofía. Problema que abordamos desde tres perspectivas, las cuales pueden resumirse como: a) la relación entre las nociones de pensamiento, libertad, razón e historia tanto en Hegel como en Foucault; b) los límites del relato del fin de la historia en los escritos de Hegel y Foucault y c) la Revolución Francesa y el nacimiento de la biopolítica. Lo primero que procuramos demostrar en este capítulo es que el desarrollo del vínculo entre la noción de historia y los conceptos de pensamiento, razón y libertad deja ver la existencia de un campo de trabajo común, muchas veces desapercibido por los intérpretes de Hegel y de Foucault. Así, tratamos de demostrar que Foucault vuelve a plantear una serie de problemáticas que, en muchos casos, suelen considerarse superadas y pertenecientes a una forma caduca de pensar la filosofía. Por ello, lejos de abandonar el recurso a la historia y de sepultar para siempre el papel de la razón y la libertad en la historia, vimos que la operación fundamental de Foucault apunta a la reconsideración del sentido de nuestro presente. Así, y a diferencia de la lectura antagónica que suele separar los trabajos de ambos filósofos, aquí pareciera que Foucault radicaliza las ideas de Hegel al darle un nuevo impulso a una forma de concebir la práctica filosófica efectuada *desde* la historia.

Ahora bien, si una atenta lectura de los textos de Hegel hizo pensable la cuestión de figuras históricas que configuran nuestro presente, Foucault añadirá por su parte que dichas figuras deben ser concebidas como un campo de problemas que definen nuestra relación con las cosas, con los demás y con nosotros mismo. A través de este estudio comparativo, intentamos demostrar las limitaciones de los discursos sobre el fin de la historia y el acceso a una era posthistórica, a la vez que criticamos aquellas interpretaciones que consideran a Hegel como uno de los portavoces de ese discurso, y a Foucault como un pensador que parte de esta premisa para pensar la biopolítica. Más aún, desde una perspectiva hegeliano-foucaultiana, desvelamos el carácter estrictamente histórico-político del discurso posthistórico. Por otro lado, las reflexiones en torno a la Revolución nos condujeron a la definición de dos tipos de discursos políticos. El primero, proclive a negar la historia y perfilar los problemas dentro de los rituales del poder -encargados de intensificar un determinado tipo de relaciones de poder-. El segundo, propenso a sacar a la luz los conflictos y las luchas que el discurso del orden invisibiliza. Así vimos cómo, con la experiencia de la Revolución, ambos discursos sufren una mutación, puesto que el dispositivo de utilidad que considera al hombre como útil da lugar a una lógica biopolítica que asume el discurso revolucionario de las luchas históricas que quedaban invisibilizadas por el discurso de la soberanía, pero lo hace para negar la historia e introducir un dispositivo médico-biológico en beneficio de la conservación del discurso de la soberanía. Por tanto, el discurso posthistórico podría considerarse como una reiteración de la actitud de negación de la historia y el ingreso sin fisuras a la era de la gestión de la vida humana. Es decir, lo que se presenta como la constatación de un *hecho* neutral y objetivo en realidad forma parte de una larga historia de los discursos políticos.

Y esto nos conduce al tercer capítulo, en el que la historia funciona como el punto de partida para trabajar el problema del pensamiento político en Hegel y Foucault. Si en los capítulos anteriores habíamos desarrollado cómo Foucault continuó, amplió, profundizó o se distanció de Hegel, el último capítulo trajo consigo un cambio de estrategia argumentativa. Se trataba de evaluar en este caso de qué modo el pensamiento de Hegel nos puede ayudar a profundizar una vía apenas esbozada por el propio Foucault, a saber, la relación especulativa entre la libertad y el poder. Para ello fue necesario trabajar: a) la lógica especulativa como condición de posibilidad del pensamiento de la diferencia; b) la filosofía política de la diferencia como negación

abstracta de la filosofía política de la identidad especulativa, y c) el vínculo entre poder y libertad desde la lógica especulativa. En primera instancia, nos propusimos desarticular la creencia arraigada de que la filosofía política de Hegel se ubica en las antípodas de la filosofía política de Foucault, presa como estaría aquélla de una lógica de la identidad y del sujeto, entendido éste como fundamento epistemológico, social y político; dos lastres que, de acuerdo a los cánones de la posmodernidad, habría que rechazar para poder pensar de nuevo los problemas elementales de la filosofía. Según este mismo relato, Foucault, en cambio, habría dado el paso emancipador hacia la filosofía de la diferencia, a través de un ejercicio genealógico nietzscheano que nos habría liberado del sujeto soberano y mostrado las prácticas de saber/poder que lo constituyen como fundamento de la realidad. Pero a lo largo de esta tesis hemos venido mostrando precisamente las insuficiencias de esta forma de representación del debate filosófico político contemporáneo, a la vez que refutamos la caricatura de Hegel como “idealista total” que pretende deducirlo todo del auto-movimiento del concepto. Al mostrar el legado de la razón dialéctica y especulativa en el pensamiento de la diferencia, dimos un paso importante para conectar a Hegel con Foucault.

Por otra parte, hemos procurado poner de relieve las limitaciones del pensamiento foucaultiano acentuadas por sus mismos intérpretes; intérpretes entre los cuales habría quienes, por un lado, seguirían una vertiente que rechaza el discurso ético de la libertad y continúa la vía del biopoder y, por otro, quienes continúan una línea que considera la libertad ética como un refugio, un lugar de resistencia pura, desde el cual los individuos combatirían el biopoder. En vez de aceptar esta disyuntiva, que pone el énfasis bien en los escritos políticos (poder) o bien en los escritos éticos (libertad), preferimos elaborar un discurso que diese cuenta del funcionamiento recíproco de la libertad y el poder. Si bien en los mismos textos de Foucault encontramos las claves para llevar a cabo esta lectura, se volvió indispensable poner a jugar su discurso dentro del terreno de la filosofía de Hegel. Esta *hegelianización* de los textos de Foucault sentó las bases para pensar el problema de la libertad y el poder en el marco de las resistencias y las instituciones.

Hasta aquí, hemos resumido lo que puede considerarse el hilo conductor que une los capítulos a través de unas hipótesis generales. No obstante, en cada capítulo hemos desarrollado detalladamente una serie de problemáticas que vale la pena mencionar.

Cada una de ellas ha significado un fructífero juego dialéctico entre Hegel y Foucault, a la vez que nos ha permitido resituar desde una perspectiva hegeliano-foucaultiana un discurso histórico-político para pensar nuestra actualidad. Por último, podemos decir que el desarrollo de las tres inquietudes generales de esta tesis ha dado lugar a diferentes campos de problemas que esperamos poder analizar en investigaciones futuras.

2. Campos de problemas

Capítulo I

a) *La relación entre dispositivo y positividad*

Tras un análisis de la lectura que Hyppolite lleva a cabo sobre la noción de positividad en los escritos del joven Hegel, pudimos establecer un vínculo subterráneo con la noción de dispositivo desarrollada por Foucault. Al poner en evidencia este vínculo se hizo presente un campo de problemas común a ambos filósofos y que podría resumirse como la paradójica existencia de un poder sobre la vida de los hombres que se vuelve acción de muerte. A partir de allí, planteamos la hipótesis de que era factible llevar a cabo un trabajo genealógico que propiciase un enfoque diferente a los actuales enfoques biopolíticos. Esto arrojó dos resultados distintos. Por un lado, la importancia de resituar el problema del biopoder desde la perspectiva sujeto-objeto, esto es, apartir de procesos históricos de subjetivación y sujeción. Y, por otro, la necesidad de trabajar este problema político como discurso histórico-crítico, en el que el recurso a la historia se vuelve un requisito ineludible.

b) *La biopolítica desde la dialéctica del amo y el esclavo*

Al considerar la dialéctica del amo y el esclavo desde la problemática de la biopolítica (y viceversa), se abre un campo de trabajo que ninguno de los dos ámbitos por sí mismo nos permitía desarrollar. El estudio del biopoder nos ayudó a pensar de qué manera el *nosotros* que internaliza ese poder no tiene una realidad previa al mismo, sino que surge como su efecto. Tiene lugar así un proceso por el cual devenimos *sujetos sujetándonos* al juego del poder y la libertad. No obstante, el problema de la sujeción y subjetivación se enriquece cuando lo trabajamos desde la estructura de sometimiento y liberación presente en la tensión dialéctica entre señorío (*Herrschaft*) y servidumbre (*Knechtschaft*). La supuesta experiencia de liberación del esclavo (tal como suele venir considerada esa experiencia) no conduce empero a su autonomía, sino que se transforma en una nueva sujeción. En términos foucaultianos, existiría una relación constitutiva entre la liberación –entendida como liberación de lo oprimido– y la sujeción al dispositivo. Así, con el problema de la biopolítica incorporamos una dimensión nueva a la lógica del amo y el esclavo. En la base de esta estructura de sujeción tiene lugar un ejercicio de negación de la vida en el que la voluntad de servidumbre del esclavo vive

como cuerpo del amo, cuyo origen no está en Hegel sino en la interpretación que hace Agamben de la dialéctica amo/esclavo. La vida se instrumentaliza a través del cuerpo del esclavo y solamente es preservada en y por el instrumento de supresión; la perpetua realización de un temor que nos sujeta a la vida biológica a través de su constante regulación por parte de los dispositivos de poder biopolíticos. Esto es, una especie de bio-liberación, en los términos de la clausura de una vida material al abrigo inmunitario de una ficción -una ideología de la subjetividad que sólo ilusoriamente elimina la opresiva verticalidad del poder alienante (no más amos)-. Esa ficción, por tanto, no puede sino reproducir de modo sutil aunque en el fondo funcional el sistema de dominación del propio amo; como si, paradójicamente, cuanto más renegase el sujeto de la gestión activa de su corporalidad, de su condición de objeto, a la luz de una presunta naturalidad o pureza, es decir, cuanto más aspirase a ser sujeto absoluto y soberano de saber, más objeto (del otro) efectivamente se tornara. Los individuos serían objetos y no sujetos del proceso social pero, a pesar de todo, en tanto sujetos, serían también quienes lo mantienen en funcionamiento. El esclavo se niega así a actuar como cuerpo del amo y procede como si su trabajo corporal no le hubiera sido impuesto, sino que constituyera su propia actividad autónoma. De este modo, la dependencia tiene lugar a través de la ficción de la subjetividad libre, lo que posibilita que el individuo se sienta como si su materialidad le fuera indiferente, como si su situación fáctica no tuviese nada que ver en última instancia con “lo que de verdad es”. No obstante, el dispositivo biológico no se identifica con la vida sin más. No obstante, hemos visto cómo la distinción entre subjetivación y sujeción –presente en Hegel como distinción entre sujeción (*Unselbständigkeit*) y cultivo de sí (*Bildung*)- nos ayudaba a pensar la posibilidad de una efectiva resistencia a los dispositivos biopolíticos. También, hemos visto que, a partir de los años ochenta del pasado siglo, Foucault elabora otra vía para trabajar la noción de *bíos*. La política no será ya tratada en relación exclusiva con el poder, sino dentro de una cuestión más general sobre la subjetividad política. En este sentido, podría decirse que tiene lugar, en el pensamiento de Foucault, un drástico cambio de registro temático y conceptual.

c) La biopolítica como forma de vida en los procesos de subjetivación

Así, llegamos a la conclusión de que el problema de la *bío*-política, lejos de considerar la vida en términos estrictamente biológicos –como parecía sugerir la lectura

del primer Foucault-, debe partir del recorrido genealógico del prefijo *bíos*: algo que lleva a cabo él mismo en sus últimos cursos. A partir de esta segunda caracterización, toda vida se da como forma de vida, por lo que la afirmación de que la vida, en sí misma, se encuentra aprisionada por dispositivos médico-biológicos carecería de todo fundamento filosófico. El dualismo que parecía desprenderse de los primeros textos de Foucault aquí se disuelve y da paso a un nuevo interrogante, a saber, cuáles son los distintos procesos de sujeción y subjetivación en que experimentamos las formas de vida y, en qué medida, el dispositivo biológico cumple un papel fundamental en ello. Con esto no queremos decir que el dispositivo se vuelva inoperante, al contrario, su capacidad performativa a la hora de definir nuestra forma de vida es peligrosamente eficiente. Pero, aún así, también es posible, prestando atención a los distintos procesos de sujeción y subjetivación, visibilizar los diferentes dispositivos que van configurando las distintas formas de vida en una relación que no necesariamente imposibilita desde la raíz toda práctica de emancipación.

Capítulo II

a) *La relación entre las nociones de pensamiento, libertad, razón e historia tanto en Hegel como en Foucault*

En vez de asumir como una evidencia irrefutable la afirmación de que la noción de historia que desarrolla Foucault se sitúa en el polo opuesto de la comprensión de la historia que lleva a cabo Hegel, preferimos adentrarnos en los textos de uno y otro filósofo a fin de establecer una serie de conexiones. Lo primero que cabe señalar es que Foucault continúa la tradición hegeliana, cuyo principal desafío ha sido el de pensar la historia de manera inmanente y evitar cualquier tipo de dualismo que conduzca a algún tipo de afirmación trascendental. Por otro parte, Foucault emplea y reconsidera una serie de conceptos presentes en la filosofía de Hegel, tales como pensamiento, razón y libertad. De modo que, lejos de considerar que Foucault habría “superado” la concepción de la historia de Hegel, sería más conveniente hablar de una verdadera *Aufhebung*, en el que los conceptos se resitúan desde una perspectiva genealógico-arqueológica. Finalmente, señalamos que la inquietud por la libertad es el problema fundamental del que parten tanto Hegel como Foucault para pensar la historia. Así es como, por último, este recorrido nos condujo a elaborar las razones por las cuales consideramos imprescindible trabajar la filosofía como un discurso histórico-crítico.

b) *Los límites del relato del Fin de la Historia en los escritos de Hegel y Foucault*

Dejando de lado algunas divergencias puntuales, parece existir un acuerdo tácito sobre el ingreso a una era posthistórica entre los estudiosos actuales de la biopolítica. Por tanto, las reflexiones sobre la biopolítica tendrían el extraño privilegio de abordar un campo de problemas propiamente posthistóricos, cuya principal característica sería la gestión globalizada al servicio de una producción utilitaria y asfixiante de la vida. Así, se asume como una verdad incuestionable el reemplazo de la política por la gestión. Frente a esta actitud, en la que el esclavo satisfecho e infeliz (la población) se resigna al relato triunfante del amo (los dispositivos biopolíticos), nosotros desarrollamos el discurso histórico-crítico del legado hegeliano-foucaultiano para señalar las insuficiencias de este discurso. Tras criticar esta hipótesis, al mostrar el carácter estrictamente histórico-político de sus principales premisas, desarrollamos una

propuesta en la que el legado de Hegel y Foucault nos parecieron decisivos para pensar la biopolítica en términos históricos.

c) La Revolución Francesa y el nacimiento de la biopolítica.

A través de las reflexiones de Hegel y Foucault en torno a la Revolución, hemos encontrado un punto de encuentro más entre ambos filósofos, que supieron apreciar el carácter ambiguo de este acontecimiento, lejos de considerarlo unánimemente como la experiencia de un gran fracaso o como el signo irrevocable del progreso humano. Las reflexiones de uno y otro filósofo nos han ayudado a pensar la ambivalencia de esta experiencia. Habría así una tensión dialéctica entre una conciencia de ruptura y una actitud de conservación, una apertura de la historia y una negación de la misma. En ese sentido, la biopolítica puede ser considerada como el resultado de una forma particular de combinación de estas actitudes, en la que el presupuesto de las luchas –presente en el discurso de ruptura- está al servicio de la conservación inmunitaria del orden, cuyo discurso clausura la historia y se abre a la gestión económico-biológica de conservación de la vida.

Capítulo III

a) *La lógica especulativa y el pensamiento de la diferencia*

Una vez que hemos mostrado que el pensamiento de la diferencia es deudor de la dialéctica especulativa hegeliana, nos hemos liberado de cierta visión esquemática que tiende a reproducir dogmáticamente una escisión irreflexiva entre las nociones de identidad y diferencia. Esta escisión, atravesada por una valoración moral –peyorativa, en un caso, y afirmativa, en el otro-, no nos permitía reanudar un diálogo entre ambas tradiciones. Así se han podido apreciar mejor sus continuidades y rupturas, a fin de ver hasta qué punto una cierta reconsideración actual del pensamiento especulativo responde a los problemas filosóficos planteados, pero no resueltos, por los filósofos de la diferencia, y ello especialmente por lo que respecta a una cierta concepción unilateral de la diferencia, empeñada en pensar lo otro como lo otro puro, lo cual imposibilita cualquier enfoque histórico-político riguroso.

Por este motivo, nuestra propuesta ha sido la de reconsiderar algunos de los problemas de la escuela de la diferencia bajo la luz del pensamiento especulativo, a fin de ver si esto permitiría, no sólo reactivar un diálogo –siempre fructífero- con la tradición, sino además asumir con mayor rigor filosófico los problemas políticos contemporáneos.

b) *La filosofía política de la diferencia como negación abstracta de la filosofía política especulativa*

Al ahondar en este problema, descubrimos, que el pensamiento francés contemporáneo reinscribe en diversas áreas y niveles de análisis la ruptura operada por Hegel con la noción clásica de identidad. Sin embargo, algunos de los mayores representantes de la filosofía de la diferencia (Deleuze y Derrida) parecen limitarse a una negación abstracta, en relación con las ideas de Hegel. Es decir, que su batalla contra Hegel se reduce al intento de liberar supuestamente al concepto de diferencia de su relación de dependencia con la identidad. Sin embargo, el pensamiento especulativo hegeliano implica ya una ruptura con esa noción clásica de la identidad de la que suelen acusarlo. El pensar especulativo está atravesado por un movimiento de *mediación* entre la diferencia y la identidad que nada tiene que ver con la apreciación inmediata,

cuantitativa y externa que parecen combatir, en algunos casos, los filósofos de la diferencia.

c) El vínculo entre poder y libertad desde la lógica especulativa.

Aquí partimos de las dos orientaciones a las que nos puede arrojar la noción de poder en Foucault: una unilateral, la otra especulativa. Hacia el final del capítulo III llegamos a la conclusión de que, si el poder precisa de la libertad para constituirse y establecer su límite, ya no es posible pensar la política como un ejercicio unilateral del poder. Ambas perspectivas, como lo hemos desarrollado aquí, resultan problemáticas por distintas razones. Aún así, consideramos la posibilidad de ampliar la concepción dialéctica del poder en relación con la libertad, a través de la lógica especulativa de Hegel, así que señalamos los inconvenientes que acarrea concebir el funcionamiento del poder en estado puro, a la vez que abrimos paso a una forma de pensar la política en la que tiene lugar una contaminación constitutiva entre el poder y la libertad, pues así como en el seno de las formas de libertad emergen relaciones de poder, en el interior de las formas de poder surgen relaciones de libertad. Asimismo, el estudio del vínculo entre Hegel y Foucault puso en evidencia los límites de la contraposición abstracta entre derecho, instituciones, dispositivos, por un lado, y resistencias o sublevaciones, por otro. Lo que habría sería más bien una serie de estratos heterogéneos, producto de los diferentes modos en que se da la relación dialéctica entre poder y libertad, de modo que tanto los dispositivos normalizadores como las resistencias y sublevaciones que surgen de esos procesos tienen una relación compleja con las instituciones y el derecho. Por último, resaltamos que estas consideraciones abren una vía para investigar problemas como el del derecho a las sublevaciones y resistencias o la presencia de las mismas en el derecho. Ésta es una vía de interrogación que esperamos continuar en investigaciones futuras.

ESQUEMA GENERAL DE LA TESIS

TESIS	PUNTO DE PARTIDA	DESARROLLO DEL TEMA	RESULTADO
CAPITULO I	POLÍTICA	VIDA	HISTORIA
CAPÍTULO II	VIDA	HISTORIA	POLÍTICA
CAPÍTULO III	HISTORIA	POLÍTICA	VIDA

CAPÍTULO I

CAPÍTULO I	PTO. DE PARTIDA	DESARROLLO DEL TEMA	RESULTADO
HEGEL	POSITIVIDAD	DIALÉCTICA AMO/ESCLAVO	SUJETO COMO EXPERIENCIA DE SÍ
FOUCAULT	DISPOSITIVO	BIOPOLÍTICA	BÍOS
HEGEL Y FOUCAULT	LA POSITIVIDAD COMO DISPOSITIVO	LA BIOPOLÍTICA COMO DIALECTICA DEL AMO Y EL ESCLAVO	LA EXPERIENCIA DEL BÍOS COMO FORMAS DE SUBJETIVACIÓN

CAPÍTULO II

CAPITULO II	PTO DE PARTIDA	DESARROLLO DEL TEMA	RESULTADO
HISTORIA	LA TRANSFORMACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD	PROCESOS DE SUJECCIÓN Y SUBJETIVACIÓN	LAS FORMAS DE VIDA EN LA HISTORIA
POSTHISTORIA	FIN DE LA HISTORIA Y APARICIÓN DE LA GESTIÓN DE LA VIDA HUMANA	BIOPOLÍTICA COMO FORMA DE GESTIONAR LA VIDA POSTHISTÓRICA	EL FIN DE LA HISTORIA COMO DISCURSO HISTÓRICO-POLÍTICO DEL BÍOS
REVOLUCIÓN	LA GESTION DE LA VIDA COMO PROCESO HISTÓRICO-POLÍTICO DE SUJECCIÓN DE LOS HOMBRES	TENSIÓN ENTRE DOS DISCURSOS: -DISCURSOS HISTÓRICOS DE RUPTURA -DISCURSO SIN FISURA DE LOS RITUALES DE PODER	LA BIOPOLÍTICA COMO DISCURSO DE RUPTURA QUE NIEGA LA HISTORIA

CAPÍTULO III

CAPITULO III	PTO DE PARTIDA	DESARROLLO DEL TEMA	RESULTADO
LÓGICA	LÓGICA DE LA IDENTIDAD Y LA DIFERENCIA	LA LIBERTAD COMO LO OTRO DEL PODER	LOS LÍMITES DE LAS RESISTENCIA Y LAS SUBLEVACIONES
POLÍTICA	POLÍTICA DE LA DIFERENCIA Y LA IDENTIDAD	EL PODER COMO LO OTRO DE LA LIBERTAD	LOS LÍMITES DEL DERECHO Y LAS INSTITUCIONES
VIDA	LA POLITIZACIÓN DE LA VIDA COMO LÓGICA DE LA IDENTIDAD Y LA DIFERENCIA	LA DIALÉCTICA ESPECULATIVA DEL PODER Y LA LIBERTAD	DERECHO A LA RESISTENCIA Y LAS SUBLEVACIONES/ SUBLEVACIONES Y RESISTENCIAS EN EL DERECHO

CONCLUSIONS

General Conclusions

In the introduction to our thesis, we posed three major issues that would prevail throughout the whole investigation, namely, a characterization of the current problems of political philosophy, a description of the limits of post-historical discourse, and the development of a series of links between Hegel and Foucault. The development of the aforementioned links has resulted in the possibility to create a dialogue with barely any precedents in philosophic tradition.

The unarguable presence of Hegel in Foucault's writings, as well as the actualization of Hegelian philosophy from a Foucaultian perspective, caused the dissolution of a certain interpretative stiffness that eventually allowed us to read both philosophers' writings in a different light. As a result, we had to take distance from –and discuss with– some of the most important interpreters of each philosopher. In one case, endorsed by some contemporary thinkers, we criticized both the analytical upturn and Habermasian readings of Hegel's philosophy. Consequently, we propose that it is important not to reduce Hegelian philosophy to a normative theory of language or intersubjective dialogue. On the other hand, we criticized the current recovery of the question of power carried out by thinkers such as Giorgio Agamben or Roberto Esposito –and, of course, their corresponding followers. We consider that their unilateral, overwhelming and biologizing orientation of power relations eventually hinders the exploration of other crucial aspects in Foucaultian philosophy, which we have tried to deploy throughout our investigation.

Thus, we begin with the problem of life as a means to introduce contemporary political debate about the notion of biopolitics, while revealing its most meaningful limitations and creating a discourse that enables a new perspective on the subject. It is so that, following Jean Hyppolite, we have tried to explore how the political problem of life for Hegel has a concealed correspondence with the problem of biopolitics in Foucault. This concealed correspondence constituted our first step in an attempt to –beyond both philosophers' thought, but always following one or the other–, advance towards the elucidation of: a) the relation between “dispositive” and positivity; b)

biopolitics understood from the master-slave relation; c) biopolitics as a life form in subjectivation processes.

By the end of this chapter, we have verified the presence of Hegel in Foucault's writings, which allows for a redefinition of the political problem of biopower from a different perspective. Confronted as we were to the dead-end Foucault's first strategy for approaching the notion of *bios* led us to, we have observed the emergence of a meaningful displacement. Undeniably, most interpreters have put all the stress on the discourse of biopower, in which the term *bios* alludes to a biological dimension of life and politics is constructed along the lines of the question of power. But there is also a different –often misread– path in which Foucault no longer reduces the notion of *bios* to biologic life, but it expands to the term *life forms*, which situates biologic life –usually considered as a distinctive trait of biopower– into a larger framework of problems about the links between politics and life, regarded now as forms of existence, that is, forms of political subjectivation. Moreover, we verify that this framework of displacement was possible only after Foucault re-read Hegel's *Phenomenology of Spirit*, as a means to explore the links between life, subject and history.

In the second segment of this chapter we took Foucaultian-Hegelian notions of life forms and transformation of subject as a starting point for approaching the problematic links between history and philosophy from three different perspectives: a) the relation between the notions of thought, freedom, reason and history according to both Hegel and Foucault; b) the limits of the End of History narrative in the writings of these two philosophers; and c) French Revolution and the birth of biopolitics.

The first thing we have tried to prove in this chapter is that a certain development of links between the notion of history and concepts such as thought, reason and freedom, confirms the existence of a common ground between Hegel and Foucault that has usually been ignored by their interpreters. Foucault, as we also tried to prove, resituates a series of problems that, in many cases, have been regarded as outdated forms of an obsolete philosophical debate. Far from abandoning the resource of history, in order to preserve the role of reason and freedom in it, Foucault proposes to reconsider our present. Hence, and unlike common readings that presuppose an essential confrontation when comparing both philosophers' writings, Foucault seems to radicalize Hegel's philosophy as it urges us to conceive philosophic praxis in a different

way: thinking philosophy from history, that is, philosophy as something that takes place *in* history. Just as Hegel enabled us to think the historical figures that constitute our present, Foucault provides new figures that should be regarded as constructing a new field of problems that define our relationship to things, the others and ourselves. In the course of our comparative analysis, we have exposed the limitations of discourses about the End of History and the beginning of a post-historical age, while criticizing those interpretations that consider Hegel as one of the main sources of such discourses and Foucault as one thinker who saw them as a premise to develop his notion of biopolitics. In fact, from a typically Hegelian-Foucaultian perspective, we have exposed the primarily historical-political configuration of post-historical discourses.

Our reflections about Revolution led us to identify two kinds of political discourses: one that tends to deny history by profiling the problems within the logics of power rituals –which are meant to intensify specific power relations; and a second kind, that intends to expose those conflicts and struggles occluded by the order discourse. Eventually, as we could observe throughout the whole experience of Revolution, both discourses would mutate, or rather, implicate each other, since the dispositive of utility that saw men as mere instruments finally became biopolitical –absorbing the revolutionary discourse of historical struggles occluded by the discourse of sovereignty, but doing so in order to deny history and introduce a medical-biological dispositive in favor of the conservation of sovereignty itself.

As a result, the post-historical discourse could be seen as a reiteration of the first kind of discourse, the one that denies history by proclaiming the unanimously welcome arrival of the age of human life's management. Indeed, what is presented as the confirmation of a neutral objective fact is actually a part of the long history of political discourses. And this leads us to the third chapter, in which history is the starting point in our approach to the problem of Hegel and Foucault's political thought.

Now, while former chapters were devoted to explore how Foucault managed to continue, expand, deepen or take distance from Hegel's thought, in the last chapter we have developed a different strategy intended to evaluate how Hegel's thought might allow us to move forward in a field that was barely outlined by Foucault, namely, the link between power and freedom. Therefore, we had to deal with the following questions: a) Speculative dialectic as a condition of possibility of French contemporary

thought, also known as philosophy of difference; b) political philosophy of difference as an abstract negation of political philosophy of speculative identity; and c) the link between power and freedom conceived from speculative dialectic.

The official narrative has it that Hegel's philosophy is constricted by the notions of identity and subject, which, according to postmodern paradigm, should be discarded if we want to be able to rethink all basic philosophical questions; and this is precisely what Foucault might seem to have done, as he supposedly moved on to philosophy of difference by means of his well known Nietzschean genealogy of the sovereign subject, exposing those knowledge/ Power practices that constituted it as the foundation of all modern reality.

Our intention was to expose the insufficiencies of this depiction of contemporary philosophical-political debate, and at the same time, refute the infamous caricature of Hegel as the total idealist who pretends to know everything and seize Absolute Knowledge, reading God's mind, and deducing reality from the self-movement of (his) spirit. Having shown the influence of speculative dialectic on the philosophy of difference was an important step to consolidate the links between Hegel and Foucault; then, by exploring the possibility to connect speculative dialectic to the problem of power and freedom in Foucault, the limitations inherent to the latter's proposal were revealed. Those limitations were, in fact, promoted by Foucault's interpreters: those that, on the one hand, reject the ethical discourse of freedom and put the stress on biopower discourses, and, on the other, those that conceive ethical freedom as a place of resistance for individuals to confront biopower. Instead of assuming these disjunctive readings that separate political (power) from ethical (freedom) writings, we have preferred to elaborate a discourse that renders the reciprocal operations of freedom and power. Even if Foucault's texts themselves provide several reading keys for the matter, it was necessary to put Foucault's discourse into gear in the light of a Hegelian perspective. This *hegelianization* of Foucault's texts created the framework to conceive the problem of freedom and power from within the field of resistances and institutions.

Up to this point, we have described the general hypothesis of our investigation as well as the common thread that connects the chapters with each other. However, in every chapter, we have developed some specific questions that it's worth mentioning –each question has been an occasion for a fruitful dialectic game between Hegel and Foucault,

as well as an opportunity to to rethink our present, resituating historical-political discourses from a Hegelian-Foucaultian perspective.

Finally, we would like to say that the development of this thesis' three major issues –history, politics, and life–, has given rise to several varied fields of problems that we expect to explore in future investigations.

Chapter I

a) Relationship between dispositive and positivity

Having studied Hyppolite's reading of Hegel's earliest writings, we managed to create a link between the Hegelian notion of positivity and Foucault's concept of dispositive. Once we evinced this link, a common ground of problems emerged in which a power exerted on life becomes a deadly action. From that point on, we posed the hypothesis that it was possible to establish a genealogy that would divert from regular biopolitical approaches, all of which resulted in two different issues: on the one hand, the importance of resituating the problem of biopower from the subject-object perspective, that is, conceived as a historical process of subjectivation and subjection; on the other hand, the need to work this political problem as a historical-critical discourse, in which resourcing to history is an undeferrable requirement.

b) Biopolitics from the master-slave dialectic

In this section, we have conceived the master-slave dialectic from a biopolitical perspective and vice versa, opening a new field that could not be developed taking each conceptual context separately. The analysis of biopower revealed how the "we" that internalizes power is not prior to power but merely its effect. As a result, a process takes place by which we become *subjects getting subjected* to the game of power and freedom. Nonetheless, the problem of subjection and subjectivation becomes more fruitful inasmuch as we approach it from the structure of subjugation and liberation that appears as a consequence of the dialectic between lordship (Herrschaft) and servitude (Knechtschaft). The experience of liberation in the slave doesn't lead to autonomy but it transforms itself into a new form of subjection. As Foucault would put it, there is a constitutive relationship between liberation (in terms of the liberation of the oppressed ones) and the subjection exerted by an specific dispositive. Therefore, the problem of biopolitics introduces a new perspective to conceive the master-slave dialectic. At the core of this subjection structure a denial of life takes place, so that the servitude of the slave prevails as the master's body. Life is thus instrumentalized through the body of the slave and it is only preserved in and by means of the instrument of suppression, i.e., the constant actualization of a fear that subjects us to biologic life through a constant regulation on the part of biopolitical power dispositives; a sort of bio-liberation, in the

terms of the cancellation of material life under the immunitary shelter of an ideology of subjectivity that, only in a delusory manner, eliminates the oppressive verticality of alienating power --a delusional narrative which cannot but reproduce, in a subtle albeit functional manner, the very domination system of the master, as if, paradoxically, the more the subjects reject an active management of their bodies, refusing to assume themselves as objects for the sake of their allegedly purity or nature, in other words, the more they aspire to be the sovereign absolute subject of knowledge, the more objects they become for the Other. They are, indeed, objects rather than subjects of a social process that, at the same time, can only be maintained by them acting as their subjects. The slave refuses to act as his master's body, but the fact is he proceeds as if his corporal work wouldn't have been imposed to him, but constituted his own autonomously chosen activity. Dependence occurs in this case by means of the fiction of free subjectivity, which makes the individual feel as if his materiality were alien to him, as if his factual situation had nothing to do with "what he really is". However, the biological dispositive cannot be identified with life as such, as Foucault himself would analyze in his late 1980s' writings, in which he elaborates a different approach to the notion of *bios*. Politics will no longer be dealt with in relation to power, but as part of a more general question about political subjectivity. In this respect, a major change takes place in Foucault's thought from both a thematic and a conceptual point of view.

c) Biopolitics as a life form in subjectivation processes

Finally, we have arrived to the conclusion that the problem of biopolitics, far from considering life in strictly biological terms --as Foucault's earlier analysis might suggest-, must be tackled from the genealogy of the notion of bios carried out by Foucault in his final lessons. According to this characterization, life is assumed as a life form and the idea that conceives life as merely a passive captive of medical-biological dispositives lacks any philosophical rigor.

Any dualism that could be derived from Foucault's earlier writings has been dissolved, although a new interrogation emerges: what are the different processes of subjection and subjectivation we experience as life forms and to what extent the biological dispositive plays a crucial role in these processes? By this we don't mean the dispositive has become irrelevant, on the contrary, its performative capacity to determine our life forms is dangerously effective.

Chapter II

a) Hegel and Foucault. Relationships between the concepts of thought, freedom, reason and history

Instead of assuming the official narrative, according to which the notion of history developed by Foucault would be at the opposite extreme of Hegel's, we have preferred to immerse ourselves in each philosopher's texts so as to establish almost unexplored links between these thinkers. We would promptly realize that Foucault's philosophy certainly follows Hegelian tradition, which means it aims to conceive history immanently, in an attempt to avoid any kind of dualism emerging from some transcendental affirmation. On the other hand, Foucault employs and reconsiders a series of concepts he took from Hegel's philosophy such as thought, reason and freedom, hence it would be a misconception to believe that Foucault has overcome Hegel's notion of history, whereas, in this case, it would be more proper to talk about an authentic *aufhebung*, in which the aforementioned concepts are rearranged from a genealogical-archaeological perspective.

Finally, in this chapter we have pointed out that for both Foucault and Hegel, the problem of freedom is at the core of their concept of history, which makes it necessary for them to undertake philosophic practice as a historical-critical discourse.

b) The limitations of "The End of History" narrative in the writings of Hegel and Foucault

Aside from some specific divergences, there seems to be an implicit agreement among biopolitical thinkers about the arrival of a post-historical age. From this viewpoint, reflections on biopolitics would have the rare privilege of approaching a genuinely post-historical field of problems, a realm in which, once politics has been replaced by management, an overpowering administration of bodies prevails that favors an utilitarian oppressive production of life.

Against this attitude, according to which the satisfied but no less unhappy slave (the population) has resigned himself to the triumphant regime of his master (biopolitical dispositives), we have developed a historical-critical discourse, following Foucaultian-Hegelian path, in order to pinpoint this discourse's insufficiencies, as well

as evincing the strictly historical-political character of its premises, consequently showing that it is necessary to study biopolitics in historical terms.

c) French Revolution and the birth of biopolitics

Following Hegel's and Foucault's reflections about the notion of Revolution, we have found another common ground: the double-faced character of revolutionary events. Far from considering French Revolution either as a colossal failure or as an irrevocable sign of human progress, both philosophers have exposed the ambiguity of this historical experience. From their notion there emerges a dialectical tension between a rupture conscience and a conservation attitude, an opening of history and a cancellation of it. Biopolitics could be considered as the result of the particular manner these two confronting forces have merged, so that the premises of revolutionary struggles –primarily at the core of the rupture discourse– would be preserved, albeit at the cost of serving immunitary conservation of order and a discourse of historical ending that entails economic-biological management and conservation of life.

Chapter III

a) Speculative dialectic as a condition of possibility of the philosophy of difference

Having shown the philosophy of difference is enormously indebted to speculative dialectic, we have now surpassed a certain dogmatic view that creates a blunt separation between logic of identity and logic of difference. This separation (which is cross-cut by a moral judgment –disdainful in one case; affirmative in the other) did not permit us to open a dialogue between these traditions. Observing their mutual correspondences and divergences led us to confirm how important it was to undertake a reconsideration of speculative logic as a manner to deal with the philosophical problems posed by the philosophers of difference. Specially because of a certain unilateral conception of difference, which stubbornly insists on the need to assume the Other as pure Otherness, thus hindering any rigorous historical-political approach.

For that reason, our proposal to reconsider the problems of the philosophy of difference in the light of speculative thought is aimed at reactivating an interrupted dialogue with tradition in order to deal with contemporary political problems from a more rigorous philosophical viewpoint.

b) The political philosophy of difference as an abstract negation of the political philosophy of speculative identity

Going deeper into this problem, we have discovered that contemporary French philosophy has been constantly reinscribing Hegel's rupture with the classic notion of identity into different areas and contexts of analysis. However, the philosophy of difference seems to deny in an abstract manner its relation to any notion of identity coming from Hegel. In other words, its battle against Hegel is based on the need to unfetter the concept of difference from its dependence of identity. Nonetheless, the notions of difference and identity that the philosophers of difference attribute to Hegel are in fact a misinterpretation of the latter's ideas. Indeed, Hegel's speculative identity actually implicates a rupture with the classic notion of identity. On the contrary, Hegel's notion of identity is characterized by a *mediation* movement that unceasingly takes place between difference and identity, which overcomes any immediate, quantitative

and external appreciation of identity that philosophers of difference themselves so insistently reject.

c) The link between power and freedom in terms of speculative dialectic

In this last section, we have explored two orientations Foucault's notion of power might lead us to: a unilateral one, and a dialectic one. Towards the end of Chapter III, we arrive at the conclusion that while power needs freedom to constitute itself and establish its limits, it is no longer possible to conceive politics as a unilateral exercise of power. Both orientations, as we have analyzed here, have their own limitations. However, we have considered the possibility to expand the dialectic conception of power in its intimate relation to freedom using Hegel's speculative dialectic, which immediately exposed the limitations of conceiving power in pure state and the need to produce a political discourse that allows for a constitutive contamination between power and freedom. Ultimately, just as some power relations emerge from the very bosom of freedom practices, some freedom relations are the result of certain forms of power. The study of the links between Hegel and Foucault evinced how problematic it is to create an abstract confrontation between laws, institutions, dispositives, on the one hand, and resistance or rebellion forms, on the other. What we have, though, are a series of heterogeneous levels that result from particular instances (i.e. historical) of the dialectic relation between power and freedom, which causes that both normalizing dispositives and their corresponding resistances have a very complex relation to institutions and laws. These considerations open a new field for investigating problems such as the right to rebellion and the presence of rebellion in the use and conception of laws.

Bibliografía

1) Textos de Hegel

1.1) Fuentes

- *Frühe Schriften I*, en: Friedrich Nicolin und Gisela Schüler (eds.), *Gesammelte Werke*, Band 1, Hamburg, Felix Meiner, 1989.
- *Frühe Exzerpte*, en: Friedhelm Nicolin (ed.), *Gesammelte Werke*, Band 3, Hamburg, Felix Meiner, 1991.
- *Jenaer kritische Schriften*, en: Hartmut Buchner und Otto Pöggeler(eds.) *Gesammelte Werke*, Band 4, Hamburg, Felix Meiner, 1968.
- *Jenaer Systementwürfe III*, en: Rolf-Peter Horstmann (ed.), *Gesammelte Werke*, Band 8, Hamburg, Felix Meiner, 1976.
- *Phänomenologie des Geistes*, en: Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede (eds.), *Gesammelte Werke*, Band 9, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1980.
- *Wissenschaft der Logik, Erster Band. Die objektive Logik (1812-1813)*, en: Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke (eds.), *Gesammelte Werke*, Band 11, Hamburg, Felix Meiner, 1978.
- *Wissenschaft der Logik, Zwitter Band. Die Subjektive Logik (1816)*, en: F. Hogemann und W. Jaeschke (eds.), *Gesammelte Werke*, Band 12, Hamburg, Felix Meiner, 1981.
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, en: Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas (eds.), *Gesammelte Werke*, Band 20, Hamburg, Felix Meiner, 1992.
- *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*, en: Annemarie Gethmann-Siefert(ed.), *Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 2, Hamburg, Felix Meiner, 1998.
- *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, en: Karl Heinz Ilting, Karl Brehmer und Hoo Nam Seelmann (eds.), *Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 12, Hamburg, Felix Meiner, 1996.

- *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, en: Johannes Hoffmeister (ed.), *Philosophische Bibliothek*, Hamburg, Felix Meiner, 1967.

- *Berliner Schriften (1818-1831)*, en: Walter Jaeschke (ed.), Hamburg, *Philosophische Bibliothek*, 1997.

- J. Hoffmeister (ed.), *Briefe von und an Hegel*, Hamburg, Felix Meiner, 1969.

-J. Hoffmeister, (ed.), *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart, Fromman-Holzboog, 1974.

H.Nohl (ed.), *Hegels theologische Jugendschriften*, Frankfurt/Main, Minverva GmbH, 1966.

1.2) Traducciones

- *Ciencia de la lógica*, Madrid, Abada, 210.

-*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 1997.

- *Escritos de juventud*, México, FCE, 2003.

-*Fenomenología del espíritu*, Valencia, Pre-textos, 2006.

-*Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2007.

- *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Abada, 2010.

- *Filosofía Real*, México, FCE, 2000.

- *Historia de Jesús*, Madrid, Taurus, 1997.

-*Introducciones a la filosofía de la historia universal*, Madrid, Istmo, 2005.

-*La Constitución de Alemania*, Madrid, Tecnos, 2010.

- *Lecciones sobre la estética*, Madrid, Akal, 1989.

- *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1999.

- *Lecciones sobre Filosofía de la Religión*, Madrid, Alianza, 1987.

-*Principios de filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 1999.

- *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, FCE, 1997.
- *Sistema de la eticidad*, Madrid, Editora Nacional, 1982.
- *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, Madrid, Aguilar, 1979.

2) Textos de Foucault

2.1) Fuentes

Libros

1961

-*These complémentaire pour le doctorat et Lettres. Vol. I: Introduction a l'anthropologie de Kant.* [Copia del mecanografiado original, Universidad Autónoma de Madrid, Biblioteca de la Facultad de Derecho, 1961.]

1966

-*Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

1969

-*L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

1972

-*Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.

1975

-*Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

1976.

-*Histoire de la sexualité. La volonté de savoir Vol. I.*, Paris, Gallimard, 1976.

-M. Foucault, "Jean Hyppolite, 1907-1968", *Revue de Métaphysique et de Morale*, Vol. 14, n° 2, 1969.

1981

- *Technologies of the self*, Tavistock, 1988.

1984

-*Histoire de la sexualité. L'usage des plaisirs Vol. II*, Paris, Gallimard, 1984.

-*Histoire de la sexualité. Le souci de soi Vol. III*, Paris, Gallimard, 1984.

2007

-*Le corp utopique, les hétérotopies*, Paris, Lignes, 2007.

Cursos en el Collège de France

Lección inaugural del Collège de France: 1970

-*L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

Curso 1972

-*La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 2011.

Curso 1975

-*Les anormaux*, Paris, Gallimard, 1999.

Curso 1976

-*Il faut défendre la société*, Paris, Gallimard, 1997.

Curso 1978

-*Sécurité, Territoire, population*, Paris, Gallimard, 2004.

Curso 1979

-*Naissance de la biopolitique*, Paris, Gallimard, 2004.

Curso 1980

- "Du gouvernement de vivants" en *Dits et écrits. Vol IV*, Paris, Gallimard. 1994.

(Resumen del curso)

Curso 1981

- "Subjectivité et vérité", *Annuaire du Collège de France*, 81^a année, *Histoire des systèmes de pensée, année 1980-1981*, págs. 385-389. (Resumen del curso)

Curso 1982

-*L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard, 2001.

Curso 1983

- *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris: Gallimard, 2008.

Curso 1984

- *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*. Paris, Gallimard. 2009.

Artículos, Entrevistas y Conferencias

-*Dits et écrits 1954-1988*, Paris, Gallimard, 1994.

Volumen I

-Jean Hyppolite. 1907-1968.

Volumen II

-Nietzsche, la généalogie, l'histoire.

Volumen III

-Inutile de se soulever?

Volumen IV

-À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours.

-Espace, savoir et pouvoir.

-Le sujet et le pouvoir.

-Structuralisme et postestructuralisme.

-L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté.

-Le retour de la morale.

-Qu'est-ce que le lumières? (1983 y1984).

-Polémique, politique et problématisations.

-“Les techniques de soi”

-L'Herméneutique du sujet.

2.2) Traducciones

Libros

- *Discurso y Verdad en la antigua Grecia*, Madrid, Paidós, 2004.

- *El cuerpo utópico. Las heterotopías*, Buenos Aires, Nueva visión, 2010.

- *Historia de la locura en la época clásica*, Madrid, FCE, 1985.

- *Historia de la sexualidad. Tomo I. La voluntad de Saber*, Madrid, Siglo XXI, 2006.

- *Historia de la sexualidad. Tomo II. El uso de los placeres*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.

- *Historia de la sexualidad. Tomo III. La inquietud de sí*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.

- *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.

- *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1982.

- *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1980.

- *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre la desviación y dominación*, Madrid, La piqueta, 1990.

- *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1986.
- *Saber y Verdad*, Madrid, La piqueta, 1985.
- *Tecnologías del Yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 1996.
- *Una lectura de Kant*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.
- *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

Cursos

- *Hay que defender la sociedad*, Madrid, Akal, 2010.
- *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, Buenos Aires, FCE, 2009.
- *El gobierno de sí y los otros*, Buenos Aires, FCE, 2009.
- *El nacimiento de la clínica*, Madrid, Siglo XXI, 1977.
- *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 2002.
- *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, FCE, 2006.
- *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires, FCE, 2007.
- *Seguridad, territorio y población*, Buenos Aires, FCE, 2006.

Artículos, Entrevistas y Conferencias

- “El combate de la castidad”, en: Á. Gabilondo (ed.), *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999.
- “El cuidado de la verdad” en: Á. Gabilondo (ed.), *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999.
- “El retorno de la moral”, en: Á. Gabilondo (ed.), *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, pp, 381-391.
- “El sujeto y el poder” en: Á. Gabilondo (ed.), *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva visión, 2001.
- Entrevista con C. Delacampagne: “El filósofo enmascarado”, en: Á. Gabilondo (ed.), *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999.

- Entrevista con G. Raulet: “Estructuralismo y Postestructuralismo”, en: Á. Gabilondo (ed.), *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Entrevista con Fornet-Bentacourt, R., Becker, H., Gomez-Muller, A.: “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”, en: Á. Gabilondo (ed.), *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1994.
- Entrevista con B. Gallagher y A. Wilson: “Michel Foucault, una entrevista: Sexo, Poder y Política de la identidad”, en: Á. Gabilondo (ed.), *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Entrevista: “Poderes y estrategias”, en *Microfísica del poder*, España, Planeta Agostini, 1995.
- Entrevista con Dreyfus, H y Rabinows, P.: “Sobre la genealogía de la ética”, en: Á. Gabilondo (ed.), *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva visión, 2001.
- Entrevista con M. Fontana: “Verdad y poder”, en *Microfísica del poder*, España, Planeta Agostini, 1995.
- “¿Es inútil sublevarse?”, en: Á. Gabilondo (ed.), *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999.
- “Espacios diferentes”, en: Á. Gabilondo (ed.), *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Introducción a una vida no fascista, Archipiélago, nº 17, otoño de 1994.
- “La escena de la filosofía” en: Á. Gabilondo (ed.), *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999.
- “La escritura de sí” en: Á. Gabilondo (ed.), *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999.
- “La filosofía analítica de la política” en: Á. Gabilondo (ed.), *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999.
- “Las mallas del poder”, en: Á. Gabilondo (ed.), *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999.

- *La naturaleza humana ¿justicia o poder?* UAM, Departamento de lógica y Filosofía de la ciencia, 1976.
- *Nietzsche, Freud, Marx*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1995.
- *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos, 1997.
- “Polémica, política y problematizaciones”, en: Á. Gabilondo (ed.), *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999.
- “¿Qué es la ilustración? (1983)”, en *¿Qué es la ilustración?* Argentina, Alción, 1996.
- “¿Qué es la ilustración? (1984)”, en: Á. Gabilondo (ed.), *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999.
- “Sexualidad y poder”, en: Á. Gabilondo (ed.), *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999.
- “Tecnologías del yo”, en: M. Morey (ed.), *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1996.
- “Un placer tan sencillo”, en: Á. Gabilondo (ed.), *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999.

3) Bibliografía secundaria

AA.VV, *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Centro de estudios Constitucionales, Madrid, 1989.

AA.VV, Michel Foucault, *filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990.

AA.VV, *Hacer vivir, dejar morir*, Madrid, CSIC-Arbor, 2010.

AA.VV, *Incomunidad*, Madrid, Arena, 2011

T. Abraham, *Los senderos de Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989.

----- *Foucault y la ética*, Buenos Aires, Letra buena, 1992.

M. R. Acosta, “Tragedia, política e historia: una lectura de la filosofía hegeliana de juventud”, en: M.R. Acosta y J.A. Díaz (eds.), *La nostalgia de lo absoluto: pensar a*

- Hegel hoy*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2008, pp. 167-196.
- G. Agamben, *Homo sacer I el poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 1998.
- *Homo sacer II, El estado de excepción*, Valencia, Pre-textos, 2004.
- *Lo abierto, el hombre y el animal*, Valencia, Pre-textos, 2005.
- *Che cos'è un dispositivo?*, Roma, Nottetempo, 2006.
- *Signatura rerum. Sobre el método*, Barcelona, Anagrama, 2010.
- E. Álvarez, “La autoconciencia: lucha, libertad y desventura”, en: F. Duque (ed.), *Hegel. La odisea del Espíritu*, Madrid, CBA-UAM, 2010, pp. 85-108.
- P. Anderson, *Los fines de la historia*, Barcelona, Anagrama, 1996.
- S. Arribas, “Edipo sin complejos: la ley en crisis bajo los efectos del capitalismo”, en *Revista Arbor*, CLXXXIII/ 723 (2007) 45-59.
- D. Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'Etat, la fin de l'histoire*, Paris, Grasset, 1990.
- G. Bataille, *Escritos sobre Hegel*, Madrid, Arena, 2005.
- J. Bayón, *La aporías de Habermas a la idea de poder en Foucault*, Madrid, UAM, 1989.
- J. Benoist y F. Merlini (eds.), *Après la fin de l'histoire*, Paris, Vrin, 1999.
- R.J. Berstein “Hegel in America. La tradizione del pragmatismo”, en: L. Ruggiu e I. Testa (eds.), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Milano, Guerini e Associati, 2003, pp. 19-39.
- P. Bertaux, *Hölderlin y la Revolución Francesa*, Barcelona, Serbal, 1992.
- M. J. Binetti, “Hegel y el neo-hegelianismo francés: una nueva identidad” en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XIII (2008) 295-311.
- D. Bremer, “Hegel und Aischylos” en *Hegel Studien, Beiheft*, 27(1986) pp. 225-244.

- E. Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, México, FCE, 1982.
- B. Bourgeois, *El pensamiento político de Hegel*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.
- *Le Droit naturel de Hegel. Commentaire*, Paris, Vrin, 1986.
- “El tiempo del terrorismo”, en: F. Duque y V. Rocco (eds.), *Filosofía del Imperio*, Madrid, Abada, 2010, pp. 343-407.
- R. Brandom, “La structure du désir et de la reconnaissance: conscience de soi et autoconstitution”, en: D. Perinetti y M-A. Ricard (eds.), *La Phénoménologie de l’esprit de Hegel: lectures contemporaines*, Paris, P.U.F., 2009, pp. 17-52.
- J. Butler, *Los mecanismos psíquicos del poder. Teoría sobre la sujeción*, Madrid, Cátedra, 2001.
- W. Dilthey, *Hegel y el idealismo*, FCE, México, 1956.
- G. Canguilhem, “¿Muerte del hombre o agotamiento del Cogito?” en: AA.VV., *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970, pp. 122-147.
- E. Cattin, “La philosophie et l’expérience”, en: B. Bourgeois (ed.), *Hegel. Bicentenaire de la Phénoménologie de l’esprit*, Paris, Vrin, 2008, pp. 158-169.
- E. Castro, *Pensar a Foucault. Interrogantes de la Arqueología del saber*, Buenos Aires, Biblos, 1996.
- *El vocabulario de Michel Foucault un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2004.
- “Una historia de la gubernamentalidad”, en *Cuestiones de sociología, Revista de estudios sociales* 2 (2004) 247-268.
- “Michel Foucault: Sujeto e historia”, en *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe* 14 (Santa Fe, 2006) 171-183.
- “De Kojève a Agamben: posthistoria, biopolítica, inoperosidad”, en *Deus mortalis. Cuaderno de filosofía política* 7(2008) 71-96.
- “Arqueología del poder e ideología indoeuropea: Dumézil, Foucault,

- Agamben”, en *Cultura e Fé* 32/127 (Porto Alegre, 2009) 493-536.
- Michel Foucault. Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático, Buenos Aires, Siglo: XXI, 2009.
- “Vías paralelas: Foucault y Agamben. Dos arqueologías del biopoder” en *Deus Mortalis. Cuaderno de filosofía política* 9 (2010) 73-87.
- “Biopolítica: orígenes y derivas de un concepto” en: AA.VV, *Cuadernos de Trabajo # 1: Biopolítica*, La Plata (Buenos Aires), Unipe, 2011, pp. 5-11.
- , *Foucault y Kojève: filosofía y política*. (inédito)
- R. Chartier, *Escribir las prácticas*, Buenos Aires, Manantial, 1996.
- C. Crockett y C. Davis, “Introduction: Risking Hegel: A New Reading” en: S. Žižek, C. Crockett y C. Davis (eds.), *Hegel and the Infinite. Religion, Politics and Dialectic*, New York, Columbia University Press, 2011, pp. 1-17.
- A. Correa, “Nudos: filosofía e historia de la filosofía en Hegel”, en: M.R. Acosta y J.A. Díaz (eds.), *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2008, pp. 197-218.
- A. Cutro, *Michel Foucault tecnica e vita. Bio-politica e filosofia del Bios*, Napoli, Bibliopolis, 2004.
- G. Deleuze, ----- ¿Qué es un dispositivo?, en: AA.VV, *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 155-163.
- “Deseo y Placer” en *Archipiélago* 23 (1995) 12-26.
- *Imagen-tiempo*, Barcelona, Paidós, 2000.
- *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- *Foucault*, Madrid, Paidós, 2003.
- G. Deleuze y F. Guattari, *Qué es la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1993.
- V. Descombes, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra, 1998.

- J. D'Hondt, *Hegel, filósofo de la historia viviente*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
- *Hegel Secreto*, Buenos Aires, Corregidor, 1976.
- *Hegel*, Barcelona, Tusquets, 2002.
- J. Derrida, *Posiciones, Valencia*, Pre-textos, 1977.
- *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1988.
- *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- *Fuerza de Ley. El fundamento mítico de la ley*, Tecnos, Madrid, 2008.
- W. Detel, *Foucault and Classical Antiquity: Power, Ethics and Knowknowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- J.A. Díaz, *Estudios sobre Hegel*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1986.
- “Hegel y la religión”, en: M.R. Acosta y J.A. Díaz (eds.), *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2008, pp. 219-246.
- M. Díaz Marsá, *Abertura de la libertad y juego ontológico. Problematización de la idea de una ontología histórica en Foucault*.
<http://www.ucm.es/BUCM/tesis/fsl/ucm-t25676.PDF>
- C. Donda, *Lecciones sobre Michel Foucault*, Córdoba (Argentina), Universitas, 2003.
- F. Dosse, *Historia del estructuralismo*, Tomo I y II. Madrid, Akal, 2004.
- H. Dreyfus y P. Rabinow, *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984.
- *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001.
- H. Dreyfus, “Sobre el ordenamiento de las cosas. El ser y el poder en Heidegger y en Foucault” en: AA.VV, *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 87-104.
- B. Drury, *Alexandre Kojève. The Roots of postmodern Politics*, Londres, McMillan,

1994.

F. Duque, *Hegel*, “Propuesta de lectura de la «Proposición especulativa» de Hegel”, en: F. Duque, *la especulación de la indigencia*, Barcelona, Granica, 1990.

----- *El sitio de la historia*, Madrid, Akal, 1995.

----- “La fine della storia secono Francis Fukuyama”, en *Il pensiero XXXV/2* (Roma, 1995), 67-81.

----- “El corazón del pueblo. La “religión” del Hegel de Berna”, en: O. Market, y J. Rivera de Rosales, (eds.), *El inicio del idealismo alemán*, Madrid, U.C.M. / U.N.E.D, 1996, pp. 237-262.

----- *La estrella errante. Estudios sobre la apoteosis romántica de la historia*, Madrid, Akal, 1997.

----- *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998.

----- *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, Madrid, Akal, 1999.

----- *Los destinos de la tradición. Filosofía de la historia de la filosofía*, Barcelona, Anthropos, 1999.

----- *Postmodernidad y apocalipsis*, Buenos Aires, Jorge Baudino, 1999.

----- *Filosofía para el fin de los tiempos*, Madrid, Akal 2000.

----- (ed.) *Hegel. La odisea del Espíritu*, Madrid, CBA-UAM, 2010.

----- “Política y moralidad en la *Fenomenología* hegeliana”, en: F. Duque (ed.), *Hegel. La odisea del Espíritu*, Madrid, CBA-UAM, 2010, pp. 209-224.

F. Ewald, “Foucault et l'actualité”, en: AA.VV., *Au risque de Foucault*, Paris, Editions du centre Pompidou, 1997, pp. 203-213.

D. Eribon, *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1992.

R. Esposito, *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu,

2005.

----- *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

----- *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz, 2006.

----- *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.

----- *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

M. Fimiani, *Foucault y Kant*, Buenos Aires, Herramienta, 2005.

F. Fischbach, "Marx, lecteur de la *Phénoménologie de l'esprit*", en: B. Bourgeois (ed.), *Hegel. Bicentenaire de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Vrin, 2008, pp. 215-236.

M. Florence (Foucault, Michel) "Autorretrato" en: Á. Gabilondo (ed.), *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 363-368.

M. Friedman, *Capitalism and Freedom*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.

F. Fukuyama, *The end of History and the Last Man*, New York, Free Press, 2006.

F. Furet, *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, Paris, Flammarion, 1992.

----- *La révolution (1770-1880)*, vol. 4 de *l'Histoire de France*, Paris, Hachette, 1988.

----- *Pensar la Revolución Francesa*, Barcelona, Petrel, 1980.

Á. Gabilondo, *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*, Barcelona, Anthropos, 1990.

----- "El árbol de la Libertad y la Guillotina: Hegel y la Revolución Francesa", *Contextos* XIV/27-28 (León, 1996) 253-268.

----- "Ocúpate de ti mismo" en *Revista Archipiélago* 25 (1996) 101-108.

----- (ed.) *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós,

1999.

----- “La creación de modos de vida”, en: Á. Gabilondo (ed.), *Michel Foucault: Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 9-36.

----- “El espíritu verdadero, la eticidad (*Sittlichkeit*)”, en: F. Duque (ed.), *Hegel. La Odisea del Espíritu*, Madrid, CBA-UAM, 2010, pp. 167-182.

H. G. Gadamer, “Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins”, en: H. F. Fulda y D. Henrich (eds.), *Materialien zu Hegels “Phänomenologie des Geistes”*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, pp. 217-242.

A. Gehlen, “Ende der Geschichte? (1975) ” en: A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter und andere soziologische und kulturanalysen Schriften*, en: K-S. Rehberg (ed.), *Gesamtausgabe. Bd. VI*, Frankfurt/M., Vittorio Klostermann, 2004, pp. 336-351.

----- “Posthistoire”, en: A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter und andere soziologische und kulturanalysen Schriften*, en: K-S. Rehberg (ed.), *Gesamtausgabe. Bd. VI*, Frankfurt/M., Vittorio Klostermann, 2004, pp.352-364.

G. Gérard, “Hegel et la fin de la philosophie”, *Archives de philosophie* 73 (2010) 249-266.

G. Giorgi y F. Rodríguez (eds.), *Ensayos sobre biopolítica*, Buenos Aires, Paidós, 2007.

B. Groethuysen, *Philosophie de la révolution française. Précédé de Montesquieu*, Paris, Gallimard, 1992.

F. Gros y C. Lévy (eds.), *Foucault y la filosofía antigua*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.

F. Gros y J. Dávila, *Michel Foucault, Lector de Kant*, Mérida, Universidad de los Andes, 1998.

F. Gros, “Situación del curso”, en: M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, Buenos

Aires, FCE, 2006, pp.479-516.

----- “Situation du cours”, en: M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, Gallimard, 2008, pp.347-361.

----- “Situation du cours”, en: M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Paris, Gallimard, 2009, pp. 313-328.

A. Gómez Ramos, “El devenir de la moralidad: el placer, el corazón y la virtud (comentario al capítulo V.B de la Fenomenología del espíritu)” en: F. Duque (ed.), *Hegel. La odisea del espíritu*, Madrid, CBA-UAM, 2010, pp. 127-150.

----- “Problemas de contabilidad. (Una explicación de muchas críticas a la filosofía de la historia), en: Q. Racionero y S. Royo (eds.), *El fin de la filosofía de la historia*, Madrid, Dykinson, 2005, pp. 49-76.

----- *La reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*, Madrid, Akal, 2003.

G. Gutting, *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge, Cambridge, University Press, 2005.

J. Habermas, “Apuntar al corazón del presente”, en: D. Couzens (ed.), *Foucault*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1988, pp. 119-124.

----- *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993.

J. Habermas y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998.

----- *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000.

----- *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Barcelona, Paidós, 2003.

P. Hadot, “Reflexiones sobre la noción de ‘cultivo de sí mismo’” en: AA.VV., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 219-226.

----- *Philosophy as a way of life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Oxford, Blackwell, 1995.

- *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, FCE, 1998.
- *Philosophy as a way of life spiritual exercises from Socrates to Foucault*, Blackwell, 2002.
- “Historia del *souci*” en: F. Gagin (ed.), *¿Una ética en tiempo de crisis?*, Santiago de Cali, Universidad del Valle, 2003, pp. 192-202.
- *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, España, Siruela, 2006.
- A. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Millon, Grenoble, 1998.
- Y-J. Harder, “Le destin du hégélianisme”, en: B. Bourgeois (ed.), *Hegel. Bicentenaire de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Vrin, 2008, pp. 237-254.
- M. Hardt y A. Negri, *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- F. Hayek, *The constitution of liberty*, Chicago, University of Chicago, 1960.
- *The road to serfdom*, Londres, Routledge Classics, 1944.
- R. Haym, *Hegel und seine Zeit, Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie (1851)*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962.
- M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.
- “La época de la imagen del mundo” en: M. Heidegger, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 75-109.
- “El concepto de experiencia de Hegel”. En: *Caminos de bosque*. Madrid, Alianza 1995, pp. 91-156”.
- *Carta sobre el Humanismo*, Madrid, Alianza, 2006.
- A. Heller y F. Fehér, *Políticas de las postmodernidad*, Barcelona, Península, 1994.
- T. Hobbes, *Leviatán*, México, FCE, 1984.
- J. Hyppolite, *La phénoménologie de l'esprit*, Paris, Montaigne, Tome I, 1939; Tome II, 1941.

----- *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953.

-----*Figures de la pensée philosophique (Vol. I y II)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971.

----- *Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Seuil, 1983.

----- *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Península, Barcelona, 1998.

A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt, Suhrkamp, 2003.

M. Inwood, *A Hegel Dictionary*, Oxford/Malden, MA, Blackwell, 1999.

K.-H. Ilting “La estructura de la Filosofía del Derecho de Hegel”, en: G. A. Coll (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, pp. 67-92.

W. Jaeschke, *Hegel. La conciencia de la modernidad*, Madrid, Akal, 1998.

F. Jameson, *The Hegel Variations*, London, Verso, 2010.

R. Kagan, *The Return of History and the End of Dreams*, New York, Alfred A: Knopf, 2008.

J.-F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt: lo político entre especulación y positividad*, Madrid, Escolar y Mayo, 2007.

----- “La Phénoménologie de l'esprit est-elle une doctrine de l'esprit objectif?”, en: B. Bourgeois (ed.), *Hegel. Bicentenaire de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Vrin, 2008, pp. 23-37.

A. Kojève, *La dialéctica real y la idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires, Pléyade, 1972.

----- *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, Buenos Aires, Leviatán, 2007.

----- *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, Buenos Aires, Pléyade,

1975.

-----*Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1979.

----- *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Paris, Gallimard, 1981.

----- *Kandisky*, Madrid, Abada, 2007.

R. Koselleck, *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid, Rialp, 1965.

----- *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.

J. Kristeva, *The Sense and Non-Sense of the Revolt*, New York, Columbia University Press, 2000.

E. Laclau, *Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.

E. Laclau y C. Moufe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, FCE, 2004.

----- *Debates y combates*, Buenos Aires, FCE, 2008.

J.F. Lancers, *El problema del sujeto en la filosofía de Michel Foucault*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1995.

----- *Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1996.

M. Lazzarato, "Du biopouvoir à la biopolitique", *Multitudes. Revue politique, Artistique, philosophique* 1 (2000) <http://multitudes.samizdat.net/Du-biopouvoir-a-la-biopolitique>

G. Lebrun, "Notas sobre la fenomenología contenida en *Las palabras y las cosas*" en: AA.VV, *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 31-47.

----- *Para una crítica de la epistemología*, México, Siglo XXI, 1980.

C. Lefort, *La incertidumbre democrática*, Barcelona, Anthropos, 2004.

- T. Lemeke y otros, *Marx y Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006.
- P. López Álvarez y J. Muñoz (eds.), *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona-México, Grijalbo, 1970.
- J. Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1998.
- D. Macey, *Las vidas de Michel Foucault*, Madrid, Cátedra, 1995.
- C.B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella, 2004.
- C. Malabou, “La confession est-elle l’accomplissement de la reconnaissance?”, en: B. Bourgeois (ed.), *Hegel. Bicentenaire de la Phénoménologie de l’esprit*, Paris, Vrin, 2008, pp. 38-48.
- T. McCarthy, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Barcelona, Tecnos, 1992. (Capítulo II)
- J. McDowell, “L’idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant”, en: L. Ruggiu e I. Testa (eds.), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Milano, Guerini e Associati, 2003, pp. 451-477.
- I. Mendiola Gonzalo, *Rastros y rostros de la biopolítica*, Barcelona, Anthropos, 2009.
- C. Micieli, *Foucault y la fenomenología. Kant, Husserl, Merleau-Ponty*, Buenos Aires, Biblos, 2003.
- J. Miller, *La pasión de Foucault*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1996.
- M. Morey, *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1983.
- “Sobre el estilo filosófico de Michel Foucault. Una crítica de lo normal” en: AA.VV, *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 116-126.
- “Introducción. La cuestión del método”, en: M. Foucault, *Tecnologías del*

yo, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 9-44.

J.M. Navarro Cordón, "Sentido de la Filosofía del Espíritu como Crítica". En: AA.VV, *En torno a Hegel*. Universidad de Granada, 1973, pp. 257-314.

----- "Técnica y libertad (sobre el sentido de los *Beiträge zur Philosophie*)" en: J.M. Navarro Cordón y R. Rodríguez (eds), *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, editorial Complutense, 1993, pp. 139-162.

----- "Proyecto y filosofía (a propósito del proyecto filosófico de Foucault)", *Azafea. Revista de Filosofía*, 6 (2004) 49-60.

A. Negri, "Introduzione", en *Vita di Gesù*, Roma-Bari, Laterza, 2000.

A. Negri y M. Hardt, *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

L. Niethamer, *Posthistoire: ist die Geschichte zu ende?*, Hamburg, Reinbeck, 1989.

M. Ozouf, *La fête révolutionnaire*, Paris, Gallimard, 1976.

J. Pérez de Tudela, *Pragmatismo americano: acción racional y reconstrucción del sentido*, Madrid, Cincel, 1988.

----- "La mancha Derrida", en: AA.VV, *Irradiación y fascinación del mal*, Barcelona, Universidad de Murcia/Ediciones del Serbal, 1993, pp. 61-82.

----- *Historia de la filosofía moderna. De Cusa a Rousseau*, Madrid, Akal, 1998.

----- "Certeza sensible y percepción", en: F. Duque (ed.), *Hegel. La Odisea del Espíritu*, CBA-UAM, Madrid, 2010, pp. 53-68.

T. Pinkard, *Hegel*, Madrid, Acento, 2001.

----- "Normes, faits et formes de vie dans la Phénoménologie de l'Esprit", en D. Perinetti y M-A. Ricard (eds.): *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel: lectures contemporaines*, Paris, P.U.F, 2009, pp.129-156.

R. B. Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem*, Oxford, Blackwell, 1991.

A. Pirni, (eds.), *Comunità, identità e sfide del riconoscimento*, Reggio Emilia,

Diabasis, 2007.

O. Pöggeler, *Hegel und die griechische Tragödie. Hegles Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg, Karl Albert, 1973.

-----, "Hegels Option für Österreich", en: *Hegel-Studien*, 12, 1977, pp. 83-128.

M. Poster, *Foucault, el marxismo y la historia*, Barcelona, Paidós, 1987.

M. Potte-Bonneville, *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, Buenos Aires, Mantial, 2007.

A. Quevedo, *De Foucault a Derrida pasando fugazmente por Deleuze y Guattari, Lyotard y Baudrillard*, Navarra, EUNSA, 2001.

Q. Racionero y S. Royo (eds.), *El fin de la filosofía de la historia*, Madrid, Dykinson, 2005.

J. Rajchman, *Michel Foucault. La liberté du savoir*, Paris, P.U.F, 1987.

----- *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética*, México, Pe-ele, 2001.

J. Rawls, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.

J. M. Ripalda, *La nación dividida*, México, FCE, 1978.

----- *El fin del clasicismo. A vueltas con Hegel*, Madrid, Trotta, 1992.

J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Köln, Westdeutscher Verlag, Opladen- 1957.

----- "Hegel und die Reformation", en Id., *Metaphysik und Politik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1969.

----- *Hegel et la Révolution française, suivi de Personne et propriété selon Hegel*, Paris, Beauchesne, 1970.

J. Rivera de Rosales, "El espíritu extrañado de sí mismo: la cultura", en: F. Duque (ed.), *Hegel. La Odisea del Espíritu*, CBA-UAM, Madrid, 2010, pp. 247-272.

V. Rocco Lozano, *La vieja Roma en el joven Hegel*, Madrid, Maia, 2011.

- T. Rockmore, "Hegel e i limiti dello hegelismo analitico", en: L. Ruggiu e I. Testa (eds.), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Milano, Guerini e Associati, 2003, pp. 341-360.
- R. Rorty, "Alcuni usi americani di Hegel", en: L. Ruggiu e I. Testa (eds.), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Milano, Guerini e Associati, 2003, pp. 197-217.
- P. Rosanvallon, *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Paris, Seuil, 2002.
- *La Contrademocracia. La política en la era de la desconfianza*, Buenos Aires, Manantial, 2007.
- N. Rose, *Powers of freedom reframing political thought*, Cambridge, Cambridge, University Press, 2000.
- S. Rosen, *Hermeneutics as Politics*, Oxford, Oxford University Press, 1987.
- K. Rosenkranz, *Hegels Leben* (1844), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.
- F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Frankfurt, Suhrkamp, 1962.
- M. Roth, *Knowing and History, appropriations of Hegel in Twentieth- Century France*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.
- V. Rühle, *En los laberintos del autoconocimiento: el Sturm und Drang y la Ilustración alemana*, Madrid, Akal, 1997.
- C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Barcelona, Alianza, 1999.
- J. Sauquillo, *Para leer a Foucault*, Madrid, Alianza, 2001.
- J.P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 2007.
- M. Senellart "Situación de los cursos", en M. Foucault: *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires, FCE, 2006, pp. 417-453.
- W. Schmid, *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética*, Valencia, Pre-textos, 2002.

R. Schmücker y U. Steinvoth (eds.), *Gerechtigkeit und politik. Philosophie Perspektiven*, Berlin, Akademie Verlag, 2002.

L. Siep, "Zum Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena", *Hegel-Studien*, Beiheft 20: *Hegel in Jena*, hrsg. von Dieter Henrich und Klaus Düsing, Bonn, Verlag Herbert Grundmann, 1980.

----- "Moralischer und sittlicher Geist in Hegels *Phänomenologie*", en: K. Vieweg, K y W. Welsch, (eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 2008.

-----"Le mouvement de la reconnaissance dans la Phénoménologie de l'esprit", en: D. Perinetti y M-A. Ricard (eds.), *La phénoménologie de l'esprit de Hegel: lectures contemporaines*, Paris, Presses Universitaires, 2009.

P. Singer, *Compendio de ética*, Madrid, Alianza, 1995.

H. Sluga, "Foucault Encounter with Heidegger and Nietzsche", en G. Gutting (ed.): *Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge, Cambridge, University Press, 2005, pp. 210-239.

P. Steinfelds, *The neo-conservatives*. New York, 1979.

H. Tarcus (ed.) *Disparen sobre Foucault*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1993.

Ch. Taylor, *Hegel*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983.

I. Testa, *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel*, Milano-Udine, Mimesis, 2010.

Alberto Toscano, *Theatre of Production: Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*, Basingstoke: Palgrave, 2006.

----- *Fanaticism: The Uses of an Idea*, New York: Verso, 2010.

E. L. Tuveson, *Redeemer Nation: The Idea of America's Millennial Role*, Chicago, University of Chicago Press, 1968.

J. Ugarte (ed.), *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*, Barcelona,

Anthropos, 2005.

J. Varela y F. Álvarez-Uría “Ensayo introductorio. Capitalismo, sexualidad y ética de la libertad”, en: M. Foucault, *Historia de la sexualidad*. Tomo I. La voluntad de Saber, Madrid, Siglo XXI, 2006, pp. VII-XLV.

P. Veyne, “El último Foucault y su moral”, en *Revista Anábasis*, 4 (Madrid, 1996) 49-58.

K. Vieweg, “El gran teatro del mundo”, en: R. Cuartango (ed.), *Introducciones a la filosofía de la historia universal*, Madrid, Istmo, 2005, pp. 183-251.

----- *La idea de la libertad. Contribución a la filosofía práctica de Hegel*, Iztapalapa, Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.

K. Vieweg y W. Welsch, (eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 2008.

J. L. Villacañas, *Kant y la época de las revoluciones*, Madrid, Akal, 1997.

V. Vitiello, “Religión – Fundamentalismo – Terrorismo”, en: F. Duque y V. Rocco (eds.), *Filosofía del Imperio*, Madrid, Abada, 2010, pp. 313-342.

J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, P.U.F, 1951.

M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1979.

S. Žižek, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-textos, 2006.

----- *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 2007.

S. Žižek, C. Crockett y C. Davis, *Hegel and the Infinite. Religion, Politics and Dialectic*, New York, Columbia University Press, 2011.

----- “Hegel’s Century”, en: S. Žižek, C. Crockett y C. Davis (eds.): *Hegel and the Infinite. Religion, Politics and Dialectic*, New York, Columbia University Press,

2011, IX-XI.