

# ¿Espiritualización de la zoé y biologización del espíritu? Bíos y positividad en la historia<sup>1</sup>

Spiritualization of zoé and biologization of Spirit? Bios and positivity in History

Luciana CADAHIA

FPU-UAM

*luciana.cadahia@gmail.com*

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

## Resumen

El vínculo entre los escritos del joven Hegel y el último Foucault nos permite elaborar una sugerente clave de lectura para pensar el problema de la vida como objeto de la política. Primero, consideraremos 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. Segundo, mostraremos cómo la noción de dispositivo (*dispositif*) vigente en los escritos de Foucault está claramente influenciada por la noción de positividad de los textos hegelianos. Tercero, desarrollaremos una propuesta hegeliano-foucaultiana para elaborar una noción de *bíos* que tome distancia de las actuales lecturas biológico-deterministas.

*Palabras claves:* Vida, poder, política, positividad, dispositivo

---

<sup>1</sup> Este artículo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación “Pensar Europa: Democracia y Hegemonía en la era tecnológica” (FFI2009-10097 –subprograma FISO).

## Abstract

The link between the writings of the young Hegel and Foucault's final writings allows us to propose a suggestive reading key so as to conceive of the problem of life as an object for politics. First, we will consider how the concept of *positivität*, included in Hegel's early writings, deals with the problem of life in relation to power and history. Then we will show how the notion of *dispositif*, still present in Foucault's writings, is clearly influenced by the Hegelian notion of *positivität*. Finally, we will develop a Hegelian-Foucaultian proposal in order to elaborate a notion of bios that distances itself from current biological-determinist readings.

*Keywords:* Life, power, politics, positivität, dispositive

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, descansa en un supuesto que es preciso explicitar. El empleo del concepto de positividad viene dado por influencia de su maestro Jean Hyppolite, aunque la pregunta es de qué modo han influenciado las reflexiones de Hyppolite sobre el concepto de positividad en los escritos de Foucault. 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. La cuestión para Hyppolite no descansa en elegir 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*<sup>1</sup>, hace constar la importancia del descubrimiento de los trabajos de juventud del filósofo, al aclarar que han modificado la representación que se tenía del mismo. Ahora bien, ¿cuál es la originalidad que Hyppolite encuentra en Hegel y transmite a su discípulo Foucault? (transmisión difícilmente negable, pues, si bien no disponemos de datos biográficos que nos permitan aseverar que Foucault había leído este libro, no obstante, sabemos 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<sup>2</sup>.)

Los primeros manuscritos de Hegel dejan entrever la gran preocupación de orden práctico que atraviesa su filosofía. Los problemas estrictamente metafísicos quedan subordinados a problemas prácticos, “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 presente à lui dans l'histoire”<sup>3</sup>. La vida de los hombres en la historia se convierte en la principal inquietud del joven Hegel, lo que evidenciaba una menor preocupación por la filosofía y sus tecnicismos. Antes de comprender a Hegel como el sucesor de Fichte y de Schelling y 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, *pensar la vida en la historia*.

Suele considerarse que a diferencia del período de Berna, caracterizado como un momento en el que Hegel se esfuerza por profundizar el racionalismo moral de Kant, en Frankfurt tiene lugar una conversión en la que se acerca a un panteísmo místico que resulta imposible no relacionar con Hölderlin. Esta forma de oponer ambos períodos viene dada por Dilthey. Sin embargo Hyppolite,

1 J., Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Seuil, 1983.

2 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*, año: 1949, vol. 47, n° 13, pp.147-150.

3 “(...) 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” (Trad. propia). J. Hyppolite, *op. cit.*, pág. 13.

siguiendo las pistas de Bertrand y Glockner<sup>4</sup> 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 un problema histórico-político fundamental.

En *Raison et Histoire*, Hyppolite menciona que en los trabajos de juventud Hegel opone y reconcilia los conceptos de razón e historia. A lo que 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 la que la unificación es una verdadera *Aufhebung* de los dos polos de la oposición<sup>5</sup>. Los términos claves que permiten comprender la evolución de estos conceptos son la positividad y el destino. El principal descubrimiento de Hegel consistirá en afirmar que “la raison s’est enrichie concrètement dans l’histoire, comme l’histoire s’est éclairée par la raison”<sup>6</sup>. Para llegar a afirmar que razón e historia forman parte de un vínculo indisoluble, es preciso atravesar el largo recorrido por la noción de positividad. Hyppolite nos dice que los resultados de la oposición entre religión positiva y religión verdadera, podrían haber influido en las interpretaciones que Hegel, una vez en Jena, lleva a cabo sobre el derecho positivo y el derecho natural. A continuación añade que la condena a una religión positiva solo podría descansar, en principio, en el supuesto de que habría una naturaleza humana a la que le correspondiese una religión natural. Sin embargo, las reflexiones de Hegel 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 sus instituciones, sus ceremonias y sus creencias de tipo fundamental y no por la razón intrínseca a la naturaleza humana. Lo positivo, no es más que lo dado, lo que parece imponerse desde el exterior a la razón, en tanto que se da históricamente. Pero si consideramos el problema no ya desde su aspecto teórico, sino práctico, se transforma en una oposición entre coacción y libertad. Este último aspecto es el que, según Hyppolite, absorbe las reflexiones de Hegel y podría considerarse como la primera vez que el filósofo trata el problema del vínculo entre el amo y el esclavo.

4 Aquí el autor muestra “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” (Trad. propia.) P. Bertrand, “Le sens du tragique et du destin dans la dialectique hégélienne”, *Revue de métaphysique et de morale*, août, 1940.

5 “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 subsumción) 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”. F., Duque, *La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998, pp. 357-358.

6 “La razón se enriquece concretamente en la historia, como la historia se esclarece por la razón” (Trad. Propia). J. Hyppolite, *op. cit.*, pág. 42.

El hombre obedece una orden externa a él, el hombre es esclavo de Dios. En la religión positiva hay una exterioridad de la razón práctica. El hombre no es libre, él sigue una ley que no viene dada por él mismo, así como en términos teóricos lo positivo sería lo que se impone exteriormente al pensamiento y que debe recibir pasivamente. Aquí Hyppolite nos dice que Hegel sigue fielmente a Kant o, más específicamente, el principal hallazgo de este último: que “la raison est pratiquée par elle-même”<sup>7</sup>. La más alta exigencia del hombre es ser libre, es decir, darse a sí mismo la regla de 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 ella no aparece en la historia ni tiene una revelación particular allí. Kant escribe la *Religión en los límites de la simple razón* y la importancia de la religión cristiana no se produce 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 dada de nosotros. Nosotros no seguimos otra ley que la que encontramos 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 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 trata al hombre en su minoría de edad. Esta autoridad no se funda en la razón práctica, por tanto, no puede estar ligada más que a un evento temporal, a una relación histórica. Es por esto que Hegel sintetiza las diversas significaciones dadas a la positividad en la siguiente expresión: “Cet élément historique se nomme en général autorité”<sup>8</sup>. Hegel trata 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 es considerada por Hegel como un obstáculo a la libertad del hombre, y como tal ella es condenada. Investigar los elementos positivos de una religión, lo cual puede ser extensivo a un estado social, 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 simple 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 combinar la vida de Jesús con la moral Kantiana. Así, toma muy en serio la idea de Jesús como esquema sensible del ideal de la moralidad. La oposición de autonomía y heteronomía y el puro racionalismo kantiano pareciera ser lo que inspiran los textos de Hegel. Sin embargo, Hyppolite deja constancia de que las diferencias con su maestro de Königsberg empiezan a sentirse hacia el final del período de Berna. Jesús es un individuo y es una historia auténtica que se esfuerza por volver a trazar el joven Hegel. En otras palabras, es un relato histórico. Jesús es un ideal moral pero considerado como viviente<sup>9</sup>. 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; inorgánica y separada, ella es el pasado que no tiene presencia auténtica<sup>10</sup>. Esta doble acepción de la positividad será clave para Hyppolite, porque a través de ella

7 “La razón es práctica a partir de sí misma” J. Hyppolite, *op. cit.*, pág. 44.

8 “El elemento histórico se convierte en general en autoridad” (Trad. Propia). J. Hyppolite, *op. cit.*, pág. 45 (Citado por Nohl, *Hegels theologische Jugendchriften*, Tübingen, 1907, pág. 145).

9 Véase J. Hyppolite, *op. cit.*, pp. 46-47.

10 “En d’ autres termes, comme c’ est souvent le cas avec les concepts hégéliens, il y a une doublé 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 presense authentique.” (En otros términos, como suele suceder

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 es 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 la clásica interpretación en la que se considera a Tubinga y Berna como los períodos en los que Hegel ensaya desesperadamente dos estrategias distintas y estériles para referirse a la degradación ético-política de su presente. En un caso, idealizando el mundo antiguo. La *kalokagathía* griega funciona como el refugio desde donde juzga el actual estado de cosas. Y, 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 opera 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<sup>11</sup>.

¿Cómo es posible entonces que la solución consista en la aplicación de un ideal moral que no se encuentra en la existencia?<sup>12</sup> Tratar de imponer en la existencia una religión desde fuera, no serían más que “ataques directos (que) derriban una religión positiva y conducen *eo ipso* de nuevo a una religión positiva”<sup>13</sup>. En el período de Frankfurt el problema es atacado desde otro lugar. El estado actual de cosas no es experimentado como algo a rechazar de cuajo, en aras de un retorno al mundo antiguo o la aplicación de la moral kantiana, sino el punto de partida irrenunciable desde el cual comenzar a orientar los problemas.

Según Hyppolite los conceptos abstractos de la razón humana empleados por los *Aufklärer* se vuelven un claro elemento de combate del joven filósofo. Para poder oponer una religión positiva a una religión natural hace falta definir de una vez por todas los conceptos de naturaleza humana, las exigencias de la razón humana desde ella misma. Pero Hegel se da cuenta de que esto no es posible por una sencilla razón y es que hay una diferencia entre la actualidad que él vive y las necesidades de los antiguos. Las ideas abstractas de naturaleza humana son conceptos de razón pura incapaces de proporcionar un patrón de medida que permita establecer externamente lo que en una religión, o estado social, es y no es positivo. Lo positivo, entonces, no es opuesto al ideal

---

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” (Trad. Propia). J. Hyppolite, *op. cit.*, pág. 46.

11 G.W.F. Hegel, *op. cit.*, pág. 39.

12 Véase “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 rigidamente 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 solo 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.” F. Duque, *op. cit.*, pág. 346.

13 G.W.F. Hegel, *op. cit.*, pág. 44.

de la razón formal, que ahora Hegel considera también positivo, sino lo opuesto a la vida<sup>14</sup>. 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<sup>15</sup>.

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. 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 libertad negativa presente en Kant. Se trata de una libertad viviente, una *reconciliación del hombre con la historia*. Ya no habrá ruptura entre el hombre y la historia, el hombre se constituye en la historia. Solamente una razón abstracta del exterior es la que sin razón habla de la historia como un elemento muerto. Si bien Hyppolite pone en evidencia la importancia que tiene 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. 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 pensar una *Volkreligion* que despierte lazos comunitarios y reconcilie a ese *Volk* consigo mismo, pero también instala 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 cómo funciona. 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 las cuestiones religiosas y no nos ayuda a comprender cabalmente cuáles son las razones por las que el joven filósofo se encuentra inmerso en esa problemática. Los fragmentos y 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<sup>16</sup>.

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 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 que podría leerse también como una autocrítica a la primera versión de *La positividad*. Así, señala que el principal inconveniente es que los *aufklärer* practican aquello mismo que en teoría desdennan, esto, rechazar la religión positiva por ser algo que se impone desde fuera a la naturaleza humana y juzgarla entretanto como el marco neutral desde el que considerar 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”<sup>17</sup> y 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”<sup>18</sup>. El suelo firme, “la existencia de una naturaleza humana en estado puro”<sup>19</sup>, ese otro dogma en el que se apoyan los ataques de

---

14 “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.) (Trad. Propia). Véase J. Hyppolite, *op. cit.*, pág. 48.

15 G.W.F. Hegel, *op. cit.*, pág. 270.

16 *Ibid.*, pág. 61.

17 *Ibid.*, pág. 424.

18 *Ídem.*

19 *Ibid.*, pág. 420.

los ilustrados, queda socavado irremediabilmente. Para Hegel, esa naturaleza se modifica a sí misma y “los conceptos generales sobre la naturaleza humana son demasiado vacíos para poder servir a las necesidades particulares y necesariamente múltiples de la religiosidad”<sup>20</sup>. Lo que se vislumbra a través de la crítica a una concepción formal de la naturaleza humana es, por un lado, la arrogancia del discurso de la Ilustración que, al considerar al “dogmatismo un remanente de siglos oscuros (...)”, algo “insostenible en épocas ilustradas”<sup>21</sup>, el pasado, la historia misma, queda reducida a una sucesión de errores, propia de épocas sombrías; y por otro, la constatación de 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 “cuando se despierta un ánimo nuevo, (...) la naturaleza humana adquiere un nuevo sentimiento de sí misma”<sup>22</sup>. En segundo lugar, es un problema *actual* el que anima a Hegel a llevar a cabo sus investigaciones. A tal punto que al inicio del ensayo deja en claro que “el concepto de positividad de una religión nació y se hizo importante solo recientemente”<sup>23</sup>. Hegel cuestiona el modo de proceder ilustrado y abre un camino propio. La actualidad en la que vive es un lugar de interrogación constante y desdeña aquel proceder que solo puede encontrar seguridad en su propia época negando al pasado mediante un manto de oscuridad. Una época que vive de la negación de su pasado no hace más que reproducir el dogma que cree combatir. Y lo que esta época parece no estar dispuesta a reconocer es de qué manera 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”<sup>24</sup>. Una actualidad que está a gusto consigo misma porque cree 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”<sup>25</sup>. La Ilustración sería una luz enturbiada que 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 constituyen 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 historia. Para Hegel lo positivo surge cuando algo contingente se presenta como necesario y orienta violentamente un modo de sentir, pensar y actuar<sup>26</sup>. Los sentimientos se inducen por medios mecánicos y violentos y propicia acciones que se cumplen por obediencia, porque son ordenadas por otro. 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. Uno “renuncia 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 de algún sentimiento”<sup>27</sup>. El término que emplea Hegel

---

20 *Ibid.*, pág. 421.

21 *Ibid.*, pág. 423.

22 *Ibid.*, pág. 421.

23 *Ibid.*, pág. 419.

24 G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Madrid, Abada, 2011, pág. 232.

25 *Ibid.*, pág. 232.

26 Véase “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”. G.W.F. Hegel, *Escritos de juventud*, op. cit., pág. 425.

27 *Ibid.*, pág. 421.

para definir el tipo de mecanismo a través del cual se ejerce la violencia es *Anstalten*. Esta palabra comprende una dimensión estática y 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 una *gewaltsame Anstalten* podríamos entender esto como la aplicación de *disposiciones violentas*, resaltando así la dimensión dinámica, pero también como *dispositivos violentos*, lo cual resaltaría la dimensión estática.

Ahora bien, 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 una diferencia fundamental. La primera “creía haber cumplido con la divinidad al ejecutar sus ceremonias”<sup>28</sup>, 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 solo 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 desarrollar”<sup>29</sup>. Para Hegel el cristianismo lleva a fondo 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. 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 *en* 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 estos los sentimientos que tendrían que producirse en la naturaleza, surge la necesidad de dispositivos violentos para producirlos (que, por supuesto, siempre llevan en sí alguna marca de esta violencia)”<sup>30</sup>. 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 a las prácticas religiosas. Por el contrario, puede ser extendido a diferentes formas de organización y prácticas políticas. Hegel ha abierto una vía de interrogación en la que la positividad funciona 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”<sup>31</sup> y pareciese que “la muerte vence sobre la vida”<sup>32</sup>. Instaure así una paradoja en la que el pensamiento político contemporáneo se encuentra inmerso. De pronto, el immaculado sudario del optimismo ilustrado se convirtió en una red llena de agujeros que dejó traslucir la lucha prolongada de las sombras latentes –cuyas tensiones determinaban el drapeado superficial del sudario– y con ello, un auténtico meollo de la modernidad: el conflicto irresuelto entre la vida y la muerte. Los herederos directos de la Ilustración asumieron sin reparos el triunfo irrevocable de la vida sobre la muerte, sin percibir que en la enunciación de ese mismo triunfo se producía la entrada de la vida en la historia y la política. La vida se convertía en objeto de poder a través de su politización. Y los *Anstalten* de los 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

---

28 *Ibid.*, pág. 131.

29 *Ibid.*, pp. 131-132.

30 *Ibid.*, pág. 421.

31 *Ibid.*, pág. 436.

32 *Ídem.*

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 asume 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: ¡Esto no es trágico, sino espantoso!<sup>33</sup>

Un siglo y medio después, Foucault vuelve a pensar cómo 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, el cual recibe el nombre de biopolítica. 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. A este respecto, Foucault describe el funcionamiento de dos tipos de dispositivos muy distintos. Mientras el primero tiene la función de producir y moldear la conducta de los individuos, el segundo, en cambio, se ancla en la regulación de la población. El rasgo común de ambos dispositivos es que producen la subjetividad a través de un proceso de sujeción. Es decir, a través de unos dispositivos biopolíticos que convierten a los individuos en objetos de saber y poder. Sin embargo, a principios de los años 80, Foucault comienza a pensar otra dimensión de los dispositivos, esto es, los procesos de subjetivación que se distinguen de los procesos de sujeción. Al igual que en Hegel, habría dos maneras de concebir el rol de los dispositivos. Uno peyorativo, en el que los hombres son sujetados y sometidos a determinadas relaciones de poder que los reduce a objetos pasivos. Y otro afirmativo, entendido como un conjunto de dispositivos que abren el juego y ponen en tensión los procesos de sujeción y subjetivación. Podríamos decir que esta nueva dimensión produce una tensión en los mismos escritos del filósofo, lo cual se refleja a través de dos estrategias muy distintas al momento de desarrollar la noción de *bíos* comprendida dentro del término biopolítica. 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. En gran medida, esta es la vía que continúan pensadores como Agamben y Espósito. 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 forma 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. 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. Es necesario tener en cuenta que no existe en los trabajos de Michel Foucault una única concepción de la biopolítica.

Por otra parte, también hay que tener en cuenta que no solo 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 de los procesos históricos. Por último, 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<sup>34</sup>.

---

33 Ídem.

34 Esta interpretación la encontramos, por ejemplo, en Michel Hardt, Antonio Negri, *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 y población* sostiene explícitamente que no puede afirmarse que exista una época de la soberanía, luego una de las disciplinas y, finalmente, otra de la biopolítica. Los mecanismos de la soberanía, es decir, los legales, los disciplinarios y los biopolíticos constituyen un triángulo. Lo que sucede, en realidad, es que en determinadas

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.

El estudio de las técnicas de sí en la antigüedad cumplen un rol fundamental al respecto. Una de las cuestiones que cabe resaltar es que Foucault se propone dar una vuelta de tuerca a la cuestión planteada en su momento por Heidegger en *La pregunta por la técnica*<sup>35</sup>. 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. De hecho llegará a afirmar que “en Heidegger, el conocimiento del objeto selló el olvido del Ser a partir de la *tekhne* occidental”, mientras él “prefiere dar vuelta la cuestión y preguntarse a partir de qué *tekhne* se formó el sujeto occidental y se iniciaron los juegos de verdad y error, libertad y coacción que los caracterizan.” Por lo que se abre un nuevo interrogante sobre cómo la relación del hombre con la técnica y la vida hace su ingreso en la historia en un sentido muy distinto al que había considerado en los estudios sobre la biopolítica. Al considerar el *bíos* como formas de vida, la vida biológica sería una manera, junto con otras, de constituirse una determinada forma 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. La introducción de la “vida en la historia” ahora es 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 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, considera Foucault, “es 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 *tekhne*, esto es, un arte razonable y racional.”<sup>36</sup> 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 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<sup>37</sup>.

---

épocas es acentuado uno de los lados de este triángulo. Véase M. Foucault, *Seguridad, territorio y población*, Buenos Aires, FCE, 2006, pp. 15-43.

35 M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.

36 M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, FCE, 2006, pág. 464.

37 Citado por F. Gros, “Situación en curso”, en *Hermenéutica del sujeto*, op. cit., pág. 497.

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 *tekhne*, puede ser al mismo tiempo el lugar donde se manifiesta y se experimenta el *ethos* del sí mismo, Foucault abre una vía 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. La sujeción daría lugar a una acción en la que otro orienta y determina mi campo de acción, mientras que la subjetivación implicaría aquella acción de negociación entre uno mismo y los demás al momento de constituirse un campo de acción. La aporía de cómo la política sobre la vida se convierte en acción de muerte, parece haber cedido paso a la cuestión más general de cómo el mundo es objeto de conocimiento y al mismo tiempo lugar de prueba para el sujeto; cómo puede haber un sujeto de conocimiento que se dé el mundo como objeto a través de una *tekhne*, y un sujeto de experiencia de sí, que se dé ese mismo mundo en la forma radicalmente diferente del lugar de prueba. Así como veíamos que en Hegel la positividad, en tanto elemento histórico, sufría una transformación. Y si así la historia dejaba de ser concebida en un sentido peyorativo para constituir uno de los núcleos fundamentales de la filosofía hegeliana, 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, sino también el lugar 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 cierra el curso de 1982 *La Hermenéutica del sujeto*: “Cómo puede haber un sujeto de conocimiento que se dé el mundo como objeto a través de una *tekhne*, y un sujeto de experiencia de sí, que se dé ese mismo mundo en la forma radicalmente diferente del lugar de prueba, si es ese 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.”<sup>38</sup>.

## Bibliografía:

- Duque, F., *La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998.  
Foucault, M., *Seguridad, territorio y población*, Buenos Aires, FCE, 2006  
Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, FCE, 2006  
Hardt, M., Negri, A., *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002  
Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Madrid, Abada, 2011.  
Heidegger, M., *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994  
Hyppolite, J., *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Seuil, 1983.

---

38 M. Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, op. cit., pág. 465.