

LUCIANA CADAHIA

# MEDIACIONES DE LO SENSIBLE

*Hacia una nueva economía  
crítica de los dispositivos*



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ECUADOR - ESPAÑA  
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición, 2017

---

Cadahia, Luciana

Mediaciones de lo sensible : hacia una nueva economía crítica de los dispositivos / Luciana Cadahia. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2017. 259 p. ; 21 x 14 cm. - (Filosofía)

ISBN 978-987-719-122-6

1. Filosofía. 2. Filosofía política. I. Título.  
CDD 320.01

---

*Distribución mundial*

Armado de tapa: Leonardo Ferraro

D.R. © 2017, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S.A.  
El Salvador 5665; C1414BQE Buenos Aires, Argentina  
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar  
Comentarios y sugerencias: editorial@fce.com.ar

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA  
Carretera Picacho Ajusco, 227; 14738  
Ciudad de México

ISBN Argentina: 978-987-719-122-6  
ISBN Colombia: 978-958-38-0240-9

Hecho el depósito que marca la ley 11723.  
Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o modificada, en español o en cualquier otro idioma, sin autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN COLOMBIA - *PRINTED IN COLOMBIA*

## ÍNDICE

<i>Agradecimientos</i> .....	11
<i>Introducción</i> .....	13
I. <i>Horizonte sin fisuras</i>	
Las derivas biopolíticas del dispositivo .....	23
La dialéctica negativa del dispositivo .....	27
La sacralización de la biopolítica .....	32
La ensoñación de las etimologías .....	40
La ontologización vitalista de la biopolítica .....	50
El olvido de la praxis .....	57
El horror ante lo negativo y la huida de la existencia. . . .	61
¿El fin de la historia y el retorno de la animalidad? . . . .	68
El fin de la historia como forma de vida: esnobismo versus <i>American way of life</i> .....	71
¡Viva la diferencia!: la democracia liberal como consumación de los tiempos .....	89
La máquina antropológica y la invención de la posthistoria .....	100
El retorno impuro de la dialéctica y el juego de las mediaciones .....	106
II. <i>Ruinas vivientes del pasado</i>	
Los vínculos subterráneos entre la positividad y los dispositivos .....	109
El dilema práctico de la positividad en el joven Hegel . .	115
La tragedia de la razón pura ilustrada .....	124
La estética schilleriana y los dispositivos sensibles . . . .	133
El dispositivo estético y los límites de la <i>Gestell</i> .....	142

Crítica de la razón sensible y la constitución del Estado estético . . . . .	148
Ni sagrado ni profano: el juego de la apariencia y las formas vivas . . . . .	150
III. <i>Imágenes en disputa: otra economía de los dispositivos</i>	
Schiller reverbera en Foucault: la política del <i>bíos</i> como crítica de la razón estética. . . . .	155
Hegel asedia a Foucault: <i>La hermenéutica del sujeto</i> desde la <i>Fenomenología del espíritu</i> . . . . .	161
Foucault asedia a Hegel: el amo juega al esclavo. Una lectura desde la biopolítica . . . . .	195
Cuando Hegel y Schiller le dan la vuelta a Foucault: la dialéctica del poder y la libertad . . . . .	216
El dispositivo estético-político en clave contemporánea: derecho, resistencia y la nueva naturaleza del Estado . . . . .	230
Excursus: el Estado como dispositivo. . . . .	241
<i>Bibliografía</i> . . . . .	245
<i>Índice de nombres</i> . . . . .	257

*Para Juan*

## AGRADECIMIENTOS

ESTE LIBRO nace de dos intereses que, a primera vista, parecían bien distintos: el estudio de autores clásicos de la filosofía moderna —como es el caso de Schiller y Hegel— y la búsqueda por comprender los límites y las posibilidades de los procesos de transformación en América Latina y el despertar político en el sur de Europa. Este ir y venir de un campo de interés al otro me permitió descubrir que muchos de los problemas político-estéticos a los que estos autores trataban de dar forma en aquella época volvían a interpelarnos en nuestro presente, aunque fuera de un modo secreto y desplazado. A la vez, me obligó a revisar varias de las tesis y orientaciones sostenidas por algunos de los pensadores políticos más importantes de nuestra época. Podría decirse que el anudamiento contingente de estas cuestiones determinó la trama necesaria sobre la que se confeccionó este libro. Pero este ejercicio de desplazamientos no hubiera sido posible sin el tiempo, los espacios y los interlocutores imprescindibles para aunar en un mismo proyecto vital las experiencias políticas con las académicas.

En primer lugar, deseo agradecer a la Universidad Autónoma de Madrid y a su Departamento de Filosofía por haberme dado la oportunidad, a través de una beca doctoral, de dedicarme durante cuatro años a investigar a los autores y las problemáticas que aparecen en este libro. Por otra parte, quiero agradecer a mis compañeros y amigos del doctorado, Lucía Bodas, Valerio Rocco, Gonzalo Velasco, Roberto Navarrete, Alba Jiménez, Miguel Romera y Tommaso Menegazzi, por haber construido un espacio colectivo de discusión —a través de seminarios, talleres, congresos y publicaciones— sobre los vínculos subterráneos entre la filosofía política moderna y contemporánea. En esa línea, me gustaría agradecer al profesor Miguel Cereceda por invitarnos a participar de los distintos semina-

rios destinados a leer con rigor y creatividad a Foucault, Deleuze, Esposito y Agamben, y ponerlos a conversar con pensadores como Kant, Schiller o Hegel. Asimismo, a mis estudiantes de la Universidad Autónoma de Madrid, puesto que las clases con ellos me permitieron ir construyendo las primeras hipótesis de este libro. No quiero dejar de agradecer a Laura Ana Macor y María del Rosario Acosta López por sus conocimientos sobre Schiller y su estímulo para seguir explorando a este autor. A Jean François Kervégan, por sus conocimientos sobre Schmitt y Hegel y por haberme dado la oportunidad de realizar dos estancias de investigación en la Université Paris 1. Y a la Friedrich-Schiller-Universität Jena, por permitirme realizar una estancia como investigadora invitada.

También me gustaría dedicarles este libro a aquellos amigos y compañeros de ambos lados del Atlántico con los que poco a poco le estamos dando forma a la metáfora política del Sur. Mi profundo agradecimiento a Germán Cano, José Luis Villacañas, María Jesús Garcés, José Ema López, Carlos Pardo, Salomé Ramírez, Paula Biglieri, Luis Blengino, Jorge Lago, Roque Farrán, Emanuel Bisset, Andrea Torrano, Gemma Ubasart, Manuel Canelas, Íñigo Errejón, Valeria Coronel, José Figueroa, Franklin Ramírez, Julio Peña y Lillo; a los integrantes del Foro de los Comunes; a los colegas del espacio de Cruce y la Morada en Madrid, y a tantos otros amigos con los que hacemos el esfuerzo por construir un pensamiento político en nuestra lengua. Un agradecimiento especial a Jorge Alemán y su enigmática sabiduría para hacer constantes puentes entre América Latina y España y a Chantal Mouffe por su asombrosa y generosa lucidez para ayudarme a pensar políticamente.

Este libro también va dedicado a Juan Cárdenas, por su incansable apoyo, sus sugerencias y su constante complicidad. Sin su compañía de todos los días, nada de esto tendría sentido.

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

## INTRODUCCIÓN

DESDE hace algunas décadas asistimos a una crítica feroz de las categorías políticas de la Modernidad signadas por una condena radical a los sistemas filosóficos que las sustentaban. Así, conceptos como sujeto, objeto, democracia, Estado, voluntad popular, pueblo, etc., parecen ceder el terreno a términos como multitud, acontecimiento, rizoma, biopoder, entre otros. Siempre resulta saludable remover las categorías con las que una época determinada pensó su presente, pero también es conveniente preguntarse por el sentido y la finalidad de esos desplazamientos. Algunos lineamientos y posiciones generales del pensamiento político actual se encuentran ante esta encrucijada, la cual parece oscilar entre una normativización de la política y una reflexión inmanente de ella. En el primer caso, nos referimos a aquella línea de pensamiento que, al resaltar el carácter prescriptivo de la filosofía, supone que esta 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. 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 lo 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 del todo inclusivo, hay 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 desempeñado un papel preponderante en la construcción de esta atmósfera crítica. Sin embargo, su crítica certera hacia lo existente se convierte a veces en su propio límite e impide pensar más allá de la actitud unilateral que la constituye. Esto se debe, sobre todo, a la deriva que ha sufrido en el campo del pensamiento italiano, obsesionado muchas veces por los juegos etimológicos. No hay que olvidar que el uso de las etimologías suele encerrar un juego peligroso, no tanto por lo que muestra como por lo que puede llegar a ocultar. En algunas ocasiones, cuando un filósofo apela a este recurso se vuelve cómplice de la *mitología del origen*, como si esta búsqueda nos elevase a un espacio de pureza, capaz de liberarnos de las contradicciones de la historia y la política. Una especie de fortaleza erudita que, al descubrir de manera ascética el mecanismo de las palabras, nos pondría a resguardo del momento histórico que buscábamos comprender. Podríamos decir que con esta actitud se corre el riesgo de convertir las palabras en juguetes exquisitos para divertimento de unos pocos, como si detrás de este ascenso purificador se escondiera la clave de nuestra salvación o pérdida. Y el ámbito de la praxis pasaría a ser considerado como el soporte inerte sobre el que se ha depositado una experiencia epocal insoslayable, determinada desde el principio de los tiempos por el sello imborrable de las etimologías. Esta forma de relacionarnos con las palabras parece reforzar el lugar de enunciación del filósofo, a la vez que le otorga un aura sacerdotal, que no es sino la otra cara de la violencia epistémica de quien ha construido la torre defensiva desde la cual asomarse al mundo. A su vez, esta distancia etimológica conlleva una problemática separación entre el ejercicio de la filosofía y la praxis política. La contracara de este recurso desesperado a las etimologías es la renuncia a los conceptos, los problemas y los pensadores claves de la Modernidad, considerándolos como un rezago abstracto de la metafísica

moderna. Sin embargo, habría que pensar muy bien si resulta conveniente renunciar al marco categorial del pensamiento político moderno cuando aún hoy configura el modo en que se organizan nuestras sociedades. Probablemente, en este momento el desafío para el pensamiento reside en abrir un espacio donde los fenómenos políticos actuales se hagan inteligibles a partir de sus propias dinámicas histórico-filosóficas. 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, de un modo abstracto, aquello que rechaza, mientras ella misma se ve amenazada desde dentro. Si el recurso a la etimología tiene por finalidad la composición de figuras paradigmáticas, quizás el problema no radique tanto en el uso de estas figuras como en el papel aplastante que adquiere nuestro presente al ser vislumbrado por ellas. Como si estas figuras nos obligasen a adoptar una actitud elitista y conservadora de todo aquello que se escapa a este recurso. Quizá no se trate tanto de renunciar a este procedimiento, sino más bien de hacer un *uso plebeyo* de él asumiendo que incluso los pensadores y problemas de la Modernidad pueden funcionar como esas figuras paradigmáticas que, en vez de devolvernos una lectura aplastante de nuestro presente, arrojan una nueva luz sobre nuestros problemas actuales.

Así las cosas, el interrogante que impulsa al presente libro es el siguiente: ¿cuál es la orientación que la actual coyuntura latinoamericana puede ofrecer al pensamiento político contemporáneo? Quizá resulte conveniente abandonar cierta lectura ontológica y unilateral de los problemas y recuperar el compromiso político de la filosofía con el presente, puesto que esta no debería limitarse a denunciar cuáles son las categorías políticas de pensamiento que dominan nuestras formas de existencia y los sistemas filosóficos de la Modernidad que las impulsaron, sino ver en qué medida las formas actuales de existencia posibilitan una reapropiación y desvíos de la tradición filosófica de la Modernidad. ¿Acaso el discurso de la diferencia ontológica no presenta ciertos signos de agotamiento

para pensar la actual coyuntura política? Sobre todo cuando las mismas premisas que ponen en movimiento su ontología parecen haber sido absorbidas por el discurso neoliberal, lo cual se puede apreciar en las dificultades que determinados movimientos sociales, afines a esta forma de pensamiento, experimentan a la hora de hacer frente a las políticas neoliberales de la Unión Europea. A la vez, determinadas experiencias políticas latinoamericanas parecen reactivar el carácter transformador de ciertos conceptos que la filosofía contemporánea había destinado al olvido.<sup>1</sup> Si algo ha caracterizado al pensamiento forjado desde América Latina, ha sido su capacidad por pensar la filosofía en conexión con la praxis. Sería una falta de responsabilidad desmarcarnos de este legado y una falta de sentido histórico desatender nuestras realidades locales al momento de poner a prueba los límites de la filosofía, a menos que deseemos contribuir a la desarticulación entre praxis y filosofía, que ha tenido atrapado hasta ahora al pensamiento europeo. Así las cosas, resulta muy sintomático que determinadas modas actuales, en un supuesto gesto radical del pensamiento, asuman de manera acrítica el discurso de la diferencia ontológica para *introducirlo* en la realidad latinoamericana.<sup>2</sup> ¿A eso se reduce la tarea del intelectual latinoamericano?

<sup>1</sup> Aquí resulta oportuno citar los trabajos de Jorge Alemán, puesto que en su libro *Soledad: Común. Políticas en Lacan* reactualiza, desde la tradición lacaniana de izquierdas, una serie de términos para pensar la política contemporánea. Así, expresiones como sujeto, universal roto, emancipación y voluntad colectiva, desaprendidos de la metafísica de la totalidad, pasan a ser considerados desde la igualdad en la diferencia de un no saber de la experiencia colectiva. “Habría que extraer el término Voluntad de la metafísica que lo dominó en el siglo xx, interrogarse sobre si es posible la emergencia de una voluntad colectiva, contingente, no programada a priori ni exaltada por los ideales, pero que esté en condiciones de alterar el circuito de la servidumbre [...]. La emergencia de una voluntad popular es una experiencia política singular, y por esto mismo, ‘universal’, aunque en términos lacanianos hablemos de un Universal roto, tachado por la incompletud y la inconsistencia” (Jorge Alemán, *Soledad: Común. Políticas en Lacan*, Madrid, Clave Intelectual, 2012, pp. 48 y 49).

<sup>2</sup> Agradezco las conversaciones con Roque Farrán sobre este punto. Gracias a sus precisiones, me gustaría aclarar que cuando hago la crítica a la diferencia ontológica me refiero a la manera en que ha sido desarrollada desde determina-

¿A ser meros consumidores de conocimiento para aplicarlo de manera alegre, desviada y original en nuestros propios contextos? O, peor aún, ¿convertirnos en los embajadores oficiales de un determinado pensador o teoría, como mecanismo de acceso a los espacios de legitimación del saber? La realidad exige mucho más de nosotros y nuestro desafío es estar a la altura de nuestro tiempo. Pero esto no significa renunciar a la tradición, sino llevar a cabo un verdadero ejercicio de *antropofagia* que nos permita volvernos interlocutores activos. No se trata de hacer encajar tal o cual tradición de pensamiento a nuestra coyuntura histórico-política, sino de ver cómo nuestra realidad política conduce la tradición hacia otros cauces, la pone a prueba y la transforma en otra cosa. Como decía Mariátegui, “no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales”.<sup>3</sup> Por eso, y sin dejar de asumir la importancia del legado de la diferencia ontológica, reconocemos la necesidad de cierta distancia crítica capaz no solo de resignificar la tradición filosófica de la Modernidad y recuperar el legado transformador que la ha caracterizado, sino también de lle-

---

da tradición de pensamiento biopolítico, tradición de la que parto en este libro y cuyos principales referentes serán tratados aquí. Por eso, me interesa rescatar la perspectiva que Roque Farrán y Manuel Bisset desarrollan en su libro *Ontologías políticas*, perspectiva en la que historia y ontología se relacionan de un modo muy similar a como será considerado en este libro: “El doble distanciamiento, respecto del esencialismo y del constructivismo, permite comprender el vínculo entre ontología e historia que planteamos aquí. Si desde el esencialismo se afirma la perennidad de una idea o concepto, el constructivismo lo cuestiona señalando que existe una historicidad contextual constitutiva de los lenguajes y las instituciones políticas. [...] aquí postulamos un historicismo radical, lo que significa dos cosas: por una parte, que la historicidad no es exterior o contextual sino inherente a un lenguaje o institución; por otra parte, que la indagación ontológica es historial y no histórica, se trata de la diferencia que hace posible la historia misma [...] debido a que lo ente nunca se constituye a sí mismo (imposibilidad de cierre), eso le imprime un carácter ontológico a la indagación, de su inacabamiento a la apertura constitutiva” (Manuel Bisset y Roque Farrán, “¿Por qué ontologías políticas?”, en Manuel Bisset y Roque Farrán [eds.], *Ontologías políticas*, Córdoba, Imago Mundi, 2011, pp. 6 y 7).

<sup>3</sup> José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2007, p. 6.

var la tradición hacia aquellos lugares que exigen las realidades latinoamericanas. A fin de cuentas: ¿es posible una reapropiación de la tradición filosófica de la Modernidad, estableciendo puentes entre los conceptos que la caracterizaron y los términos propiciados por la filosofía de la diferencia? En este sentido, es posible encontrar otros usos de la etimología, donde las palabras, lejos de concebirse depuradas del tiempo y la historia, puedan llegar a aflorar como residuos contradictorios del pasado en relación con el presente. Así, frente a la unilateralidad de un pensamiento que confía a las etimologías un ascenso al origen puro y cristalino de las palabras —lo cual funciona como el reverso de una positividad que convierte en elemento muerto aquello que prometía nuestra salvación—, es posible considerar las palabras como *ruinas vivientes*. Es decir, en cuanto ruinas, son la huella del pasado del que ya no es posible *reconstruir* una imagen acabada, sino tan solo *producir* unos fragmentos. En cuanto vivientes, quiere decir que la configuración de esos fragmentos cobra un sentido específico solamente desde la coyuntura política en la que son problematizados. Esto último significa que se produce un juego especulativo entre ese material del pasado y la actualidad desde la que es trabajado. La actualidad teje el sentido de ese material del pasado, y este proyecta una luz diferente sobre aquella.

A continuación, nos gustaría tratar el término dispositivo en esta dirección. Esto supone desplazar los debates contemporáneos sobre el dispositivo propiciado por Foucault y preguntarnos si acaso podemos encontrar sus raíces en el pensamiento moderno; más precisamente, en el idealismo alemán, centrándonos en las figuras de Schiller y Hegel.

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 diferencia ontológica traería consigo una superación de la dialéctica hegeliana es algo que resulta ciertamente paradójico. Así, en este libro nos hemos propuesto considerar el vínculo de ciertos autores del pensamiento político contemporáneo con Hegel y Schiller no tanto en los términos de una superación inaplazable, sino más bien como el lugar de trabajo e indagación de un problema. Como se podrá apreciar a lo largo de estas páginas, nuestra actitud supone tomar distancia de dos presupuestos muy arraigados, los cuales han funcionado como los pilares fundamentales de los críticos del idealismo alemán: 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 reconocieron con rapidez 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 la tradición moderna. Frente a la disyuntiva de situar el proyecto filosófico de Foucault, entendido como uno de los mayores referentes del pensamiento de la diferencia, bien como un enfrentamiento, o bien como un diálogo ininterrumpido con la tradición, preferimos considerarlo en una permanente *Auseinandersetzung* [controversia] con respecto a los filósofos de la Modernidad, con 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.

Cabe señalar que en los últimos años se ha elaborado una serie de trabajos que procuran acercar a Foucault a los pensadores de la Modernidad. Nuestra investigación pretende contribuir a estos

esfuerzos, puesto que inscribir los trabajos de Foucault en los problemas de la tradición filosófica permite apreciar la originalidad con la que el filósofo, en su aproximación a ellos, abrió nuevos espacios de pensamiento. Por lo tanto, pensar a Foucault con Hegel y Schiller 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.

Para establecer estas conexiones, 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 que permita orientarnos en nuestro presente. En gran medida, el modo de comprender cómo se configuró la tradición filosófica determina lo que hoy es pensable filosóficamente. 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 suponía al comienzo de la investigación.

En nuestro caso, hemos preferido trabajar a Hegel, Schiller y Foucault como “campos de problemas” para pensar nuestra actua-

lidad. 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 los pensadores de la Modernidad aquí estudiados como Foucault han insistido. En casi todos los capítulos, intentamos dejar en claro que tratar a estos filósofos como campos de problemas no implica deshistorizarlos, sino tomar distancia de la idea de historia lineal y sucesiva con la que se los ha considerado y ver qué sucede con sus pensamientos cuando nos acercamos a ellos desde otros interrogantes filosóficos relativos a la historia. La inquietud que recorrerá todo el libro es la de saber si los dispositivos, lejos de ser entendidos como una forma de poder que debemos desactivar, pueden ser concebidos de otra manera. Esto nos obliga a revisar la forma en que han sido definidos hasta ahora y ver si es posible hacer una genealogía diferente. A su vez, esta reconsideración nos permitirá encauzar de otro modo los dilemas actuales del pensamiento político contemporáneo y, también, ponerlos a discutir con los cambios políticos y los lugares de enunciación que han motivado la escritura de este libro.