



Hannah Arendt y Michel Foucault: Un pensamiento asistemático y sismográfico

Hannah Arendt and Michel Foucault: Unsystematic and Seismographic Thinking

Recibido: 01-05-2022 Aceptado: 27-10-2022 Publicado: 30-06-2023

Daniel Toscano López

Pontificia Universidad Católica de Chile
dgtoscano@uc.cl

 0000-0003-0991-184X

Resumen: Este artículo analiza el carácter asistemático de Arendt y Foucault, el cual, lejos de denotar falta de rigurosidad, se erige en un modo particular de investigación que adopta la forma de un laboratorio de pensamiento en el que ambos son como “sismógrafos” que, al conjugar la reflexión filosófica junto con el análisis histórico, detectan, por una parte, el agotamiento de conceptos que de tanto ser usados por la tradición de la filosofía política entran en desuso y, por otra, captan puntos frágiles tanto en nuestras costumbres nocivas como en nuestros hábitos de pensar, actuar y sentir. Para llevar a buen puerto lo anterior: primero se examinan dos prejuicios que pueden erigirse frente a Arendt y Foucault y que son fruto de los particulares estilos de investigación de estos autores. Luego, se abordan en tópicos separados tanto el estilo asistemático como el modo histórico, específico y contingente con el cual Arendt y Foucault acometen sus respectivas indagaciones, el cual se ve reflejado en la “separación y discriminación afinada” de conceptos y problemas abordados por ellos. Finalmente, se formula el asunto de la verdad en ambos, así como el singular modo en que lo enfrentan: en Arendt la verdad ligada a la responsabilidad personal y en Foucault articulada con la producción de subjetividad.

Palabras clave: Asistemático - Arendt - Foucault - historia - verdad.

Citación: Toscano, D. (2023). Hannah Arendt y Michel Foucault: Un pensamiento asistemático y sismográfico. *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, 33(1), 90-106. doi.org/10.15443/RL3306



Abstract: This article analyzes the unsystematic character of Arendt and Foucault, which, far from denoting a lack of rigor, stands as a particular form of research that takes the form of a laboratory of thought in both are like “seismographs” who, at the combining philosophical reflection with historical analysis, they detect, on the one hand, concepts that, from being used so much by tradition, become exhausted and disused and, on the other, they capture fragiles points both in our harmful custom and in our ways of thinking, act and feel. To bring the above to fruition: first, two prejudices that can be raised against Arendt and Foucault and that are the result of the particular styles of research of these authors is examined. Then, both the unsystematic mode and the historical, specific and contingent mode with which Arendt and Foucault undertake their respective inquiries are addressed in separate topics, which is reflected in the “separation and fine-tuned discrimination” of concepts and problems addressed by them. Finally, the issue of truth is formulated in both, as well as the unique way in whom they approach it: in Arendt the truth linked to personal responsibility and in Foucault articulated with the production of subjectivity.

Keywords: Not systematic - Arendt - Foucault - history - truth.

Introducción

Con la salvedad de una entrevista realizada por G. Raullet a Michel Foucault (1983), en la cual éste echa en falta un tratamiento más empírico de Arendt respecto de la distinción entre la dominación y las relaciones de poder en tanto que capacidad para actuar en concierto: ¿Qué afinidades pueden tener dos autores que pensaron sus respectivos presentes a partir de lugares distintos y originales, además de no haber tenido una conversación personal, una mutua correspondencia o, siquiera, haber sido referentes de la obra el uno para el otro? Con trayectorias intelectuales y vitales disímiles, Hannah Arendt (1906-1975), judeo-alemana, influida por pensadores de la talla de Heidegger, Jaspers, Husserl, Guardini, Kierkegaard o San Agustín, y Foucault (1926-1984) pensador francés, permeado por Nietzsche, Canguilhem, Hyppolite, Dumézil, Althusser y Merleau-Ponty, entre otros, puede afirmarse a todas luces que ambos pensadores nada tienen en común.

Ahora bien, desde la óptica de los trabajos que se han consagrado al estudio de las relaciones entre Arendt y Foucault, el resultado parece ser el mismo: Ilivitzky (2012) enfatiza en las diferencias subyacentes entre estos autores y habla de la “anti-biopolítica de Arendt” (p. 31); Gordon (2002), por su parte, pone de manifiesto que los conceptos arendtianos de poder, libertad, pluralidad y natalidad sirven para corregir a Foucault, por cuanto éste no explica de manera suficiente cómo los individuos resisten a los mecanismos de control (pp. 125-145); Dolan (2005) hace hincapié en las divergencias en cuanto a la naturaleza del poder en el seno de la sociedad moderna (p. 369). No obstante, otros estudios arrojan luces acerca de los posibles vínculos entre estos dos pensadores.

Así, por ejemplo, Braun (2007) presenta algunas convergencias con respecto al examen de la temporalidad moderna en Arendt y el diagnóstico biopolítico moderno en Foucault. Además, afirma que tanto Arendt como Foucault son reacios a las miradas esencialistas acerca de la naturaleza humana, así como a los enfoques teleológicos de la historia, conjugando en sus investigaciones las perspectivas histórica y filosófica (p. 6); Allen (2002) establece que, aunque el rol del poder en la constitución de la subjetividad juega un papel distinto en ambos autores, conceptos como los de poder y subjetividad pueden complementarse mutuamente (p. 131); Ayres y Maieron (2017) elaboran un análisis comparativo entre los dos autores en torno a los conceptos de poder, violencia y resistencia (pp. 355-356); Maze (2018) acomete una analítica de la violencia en ambos (pp. 128-141); Birmingham (1999) señala que Arendt y Foucault, a pesar de que se orientan hacia diferentes temas, emplean “estrategias críticas similares” (pp. 21-32); Quintana (2012) pone de relieve las estrategias que usan los dos autores frente al problema de administración de la vida (pp. 52-55). Por lo tanto, en este trabajo pretendo seguir la senda que establece un vínculo entre Arendt y Foucault haciendo hincapié en el modo asistemático en el que desarrollan sus respectivas indagaciones, a pesar de que sus puntos de vista filosóficos son diferentes. Para llevar esto a buen término, primero se examinan dos prejuicios que pueden erigirse frente a Arendt y Foucault y que son fruto de los particulares estilos de investigación de estos autores. Luego, se abordan en tópicos separados tanto el estilo asistemático como el modo histórico, específico y contingente con el cual Arendt y Foucault acometen sus respectivas indagaciones, el cual se ve reflejado en la “separación y discriminación afinada” de conceptos y problemas abordados por ellos. Finalmente, se formula el asunto de la verdad en ambos, así como el singular modo en que lo enfrentan: en Arendt la verdad ligada a la responsabilidad personal y en Foucault articulada con la producción de subjetividad.

Escila y Caribdis: o dos prejuicios

Un acercamiento precipitado a su itinerario intelectual, en el caso de Arendt, podría caer en el sesgo de juzgarla desde una visión ideológica que osa rotularla como filósofa, feminista, comunista o liberal. No obstante, la misma Arendt (1994) señala que no se consideró dentro del círculo de los filósofos y que nunca fue su propósito legar “una filosofía” o incluso «adoctrinar» (p. 2). Con respecto a la posición que habría de ocupar en el espectro contemporáneo, liberal o conservadora; socialista o comunista, la misma autora en una respuesta a Morgenthau, sostiene: “no pertenezco a ningún grupo (...) nunca fui socialista. Nunca fui comunista (...) nunca he sido partidaria del liberalismo” (Arendt, 2010, pp. 95-96).

Ahora bien, respecto de una visión teleológica que busca en la obra de la pensadora de Hannover una reflexión sistemática que ve en los fenómenos de la violencia, la revolución o el totalitarismo teorías acabadas, sabemos que por el testimonio de Jonas,

refiriéndose a Arendt, señala que: “desde el comienzo hasta el final, su pensamiento está atravesado por una unidad que es de otra índole que la sistemática. Es por eso, que su pensamiento es un movimiento que recorre puntos diversos de una obra polifacética” (Jonas, 2000, p. 94). Podríamos decir que, en todo caso, se trata de una “unidad” que toma como metáfora la “suite musical”, en la cual la secuencia del movimiento sigue claves relacionadas.

Cada una de sus obras es un despliegue de definiciones relativas al objeto, que lo van iluminando más y más, desplegando una tras otra toda serie de distinciones. Pero se da también una estabilidad que se encarga que el renombre habite su chalé o su casita, y el trabajo la suya, y la producción la suya, y de que lo político se quede en casa, completamente separado de lo social (Arendt, 2010, p. 99).

La anterior cita, contribuye a poner de manifiesto que en Arendt la “unidad de su pensamiento” tampoco es la coronación de un proceso sistemático como resultado de la búsqueda osada de teorías omnicomprendivas, sino de aquello que esta autora llamó en el prefacio a *Entre pasado y futuro* «ejercicios de pensamiento político». Nótese el parentesco entre estos “ejercicios de pensamiento político” y los “fragmentos de pensamiento” que Arendt atribuye a Walter Benjamín, pues ambos pensamientos, el poético de Benjamín y el político de Arendt toman como referencia la noción de “tradición rota”. En Benjamín es el “montaje surrealista de citas” para nombrar un pasado sin recurrir a la tradición y en Arendt de colmar la brecha entre el pasado y el futuro. Refiriéndose a dichos ejercicios, en palabras de Arendt,

Su único objetivo es adquirir experiencia en cuanto a cómo pensar; no contienen prescripciones sobre qué hay que pensar ni qué verdades se deben sustentar. Menos aún, no pretenden restablecer el hilo roto de la tradición ni inventar novedosos sucedáneos con los que se pueda cerrar la brecha entre pasado y futuro (Arendt, 1996, p. 20).

Arendt será precavida a la hora de adoptar mecánicamente teorías que pretendan describir y dar una explicación definitiva de la realidad, porque para ella eso puede traer un efecto hipnótico que termina por adormecer el sentido común, el cual es según ella: “el órgano mental para percibir, comprender y tratar a la realidad y a los hechos (Arendt, 1969, p. 8).

En el caso de Foucault (1983), quien al igual que Arendt se resistió a ser inscrito en el panteón de los filósofos, es él mismo quien sale al paso de cualquier pretensión por ideologizar o rotular su periplo intelectual: “no he sido nunca freudiano, ni he sido marxista, ni he sido nunca estructuralista” (1983, p. 312). Además del sesgo de identificar el pensamiento de Foucault con alguna ideología, dos son las interpretaciones, ambas nefastas que osan organizar el periplo intelectual del pensador francés en torno a un *corpus* hermético, como si en éste se pudiera condensar una reflexión redonda y acabada, libre de imperfecciones y discontinuidades. El primero es aquel que pasa por alto los

matices y giros metodológicos (arqueología, genealogía, nominalismo) empleados en sus investigaciones, así como la transformación y el refinamiento del utillaje conceptual utilizado por Foucault. Se trata de una forma de leer la obra del pensador francés desde una visión general, sinóptica y sistemática que, al pretender reducir la complejidad de sus reflexiones a un único membrete, pierde de vista las rupturas y desvíos en las investigaciones que éstas entrañan. Esta óptica que juzga a partir de una supuesta evolución temática y desde una presunta unidad de método, lo hace desde una exterioridad que termina por cosificar la obra. Por otra parte, el segundo enfoque de interpretación del itinerario intelectual de Foucault es aquel que, al ver la dispersa trama de argumentos que desarrolla en sus investigaciones, busca frenéticamente, por la angustia de perderse en ella, teorías, objetos de estudio, conceptos familiares o afirmaciones coloquiales, como si se tratara de la punta de la madeja, capaz de desatar el nudo que comporta el, a veces, enrevesado carácter de sus reflexiones. En consecuencia, desde esta visión incontenible que pretende desesperadamente asirse a una idea, creyendo con esto arrojar luz a la comprensión de la obra, se sigue la descontextualización de cada uno de los elementos así extraídos, toda vez que quedan expulsados del proceso argumentativo que los hizo posible. Los dos enfoques descritos quedan ilustrados en la figura de “las esculturas de hielo”, es decir, lo que Hacking, en una entrevista concedida a Asunción Álvarez, señala en relación con lo que «lectores dotados» han hecho al pensamiento de Foucault.

Foucault talla numerosas expresiones en forma de esculturas de hielo que tenían, por un momento, contornos afilados, luego se alejó de ellas, despreocupado, y dejó que se derritieran, pues ya no las necesitaba. Sus lectores dotados metieron las formas semifundidas en el congelador, y sin pensar, reproducen estas figuras como si aún brillaran al sol de medianoche y significaran algo (Álvarez, 2002, pp. 52-56).

Por eso los análisis de Foucault no están sujetos a una ley o a un cuerpo sistemático de doctrinas articulado a partir de una lógica consciente y estructurada *a priori*. Lejos de ser el resultado de un canon de textos sagrados, su “pensamiento” es un caleidoscópico de ideas, en tanto que es la consecuencia de un ejercicio de reflexión que versa sobre temas y campos que están animados, en último término, por giros, quiebres y rupturas metodológicas. En palabras de uno de los discípulos de Canguilhem, Pierre Macherey se refiere tanto a éste como a Foucault en términos de que ellos son:

Representantes de un pensamiento no ya prefabricado, sino vivo, en el cual la fuerza de la verdad se traza un camino, un camino necesariamente complicado, pues no puede ir en línea recta hacia una meta que debe inventar, y remodelar, en función de su desarrollo, que está destinado a no culminar nunca y a proseguirse siempre en nuevas direcciones (Macherey, 2011, p. 38).

No es dentro del contexto de una teoría del poder, en el caso de Foucault, ni dentro de la óptica de una teoría del mal o de la violencia en Arendt que se generan las condiciones

que hacen posible fenómenos como, por ejemplo, “el descubrimiento político de la vida”, sino dentro de la trama sutil de distinciones y dentro del contexto de carácter singular, contingente e histórico que los dos imprimen a sus investigaciones. En efecto, acercarse al pensamiento de Arendt y Foucault implica desembarazarse de, al menos, dos prejuicios como son, por una parte, establecer en ellos posiciones ideológicas o encasillarlos dentro de alguna disciplina en particular (visión ideológica) y, por otra, el que se obstina en derivar de estos autores teorías completamente redondas y acabadas (visión teleológica).

Un Pensar elusivo y no sistemático

Hannah Arendt y Michel Foucault despliegan una estrategia de aproximación analítica, y una forma particular de investigación que contribuye a pensar el presente, tomando distancia de los hábitos intelectuales tradicionales que pretenden totalizar la experiencia humana. Tal toma de distancia con la tradición, tanto filosófica como con la modernidad, produce una sensación de extrañeza, toda vez que ambos se resisten a las explicaciones metafísicas, definitivas y absolutas y, en último término, a la tarea de fundamentación de la realidad.

Más ajenos a la tradición platónica- hegeliana que organiza la realidad a partir de un fundamento metafísico- la “idea” en el caso de Platón- el “espíritu absoluto” en el de Hegel- lo cual es garantía de un orden jerárquico y sistemático, ambos llevan a cabo investigaciones que, al no estar exentas de aporías, excursos o, incluso, de rectificaciones, dan la impresión de acusar falta de rigurosidad. Más al alero del modelo Nietzsche-Heidegger, Arendt y Foucault hacen hincapié en la incertidumbre y en la contingencia de los asuntos humanos, acometiendo la empresa de cuestionar la actualidad y la situación presente de manera crítica, no desde una pretensión sistemática tanto de la realidad política y social, sino desmarcándose del Estado-nación soberano y develando lo que según Quintana (2012) son los efectos nefastos del creciente fenómeno de administración de la vida y de la sociedad (pp. 50-62). Si bien los dos son conscientes del creciente fenómeno moderno de administración de la vida es imposible hablar de un único análisis y de una trayectoria homogénea que anima los diversos temas y problemas encarados por ellos.

La pensadora de Hannover y el pensador de Poitiers desarrollan una suerte de investigación asistemática inscrita en un horizonte de reflexión que es al mismo tiempo histórico y filosófico. Por “asistemático” se entiende el hecho según el cual tanto Arendt como Foucault, no se abocan al trabajo de generar teorías omnicomprendivas, ni de ser constructores de sistemas que explican desde grillas de análisis preestablecidos fenómenos socio-políticos como, por ejemplo, el totalitarismo, la violencia, la pérdida del espacio público, las revoluciones, la pluralidad en Arendt y la biopolítica, el Estado, la gubernamentalidad, la población, el poder en Foucault. El pensamiento de los dos

responde a un modo de vivir filosóficamente en el que sus reflexiones son como nudos en una red que se va tejiendo y destejiendo y que, no solo conducen a otras búsquedas, sino que también son dejadas a sus lectores como cajas de herramientas para articularlas con sus propias necesidades. Una forma de reflexión que en Arendt adopta la figura de Penélope, quien todas las mañanas desteje lo tejido durante la anterior noche, y que reviste el desafío de “pensar sin barandillas” (*denken ohne Geländer*) tanto para desembarazarse de clichés y prejuicios como para comprender el acontecimiento nefasto del totalitarismo. Por eso según Villa (2000), el quehacer de Arendt nunca fue el de una filosofía política sistemática al estilo de Thomas Hobbes o de John Rawls, ni sus obras fueron desarrolladas intencionalmente a partir de una narrativa única y lineal o sobre un solo argumento (p. 1). Arendt investiga el presente, no aferrándose al significado de conceptos tradicionales como los de autoridad, razón, responsabilidad, poder y libertad, porque, finalmente, han quedado rezagados, obsoletos y vacíos respecto de su “realidad fenoménica subyacente”, sino a través de lo que ella denomina “paisaje de pensamiento” (*thought-landscape*), el que “sin perder precisión alberga todas las riquezas, variedades y elementos dramáticos característicos de la vida real” (Arendt, 1996, p. 16). Refiriéndose a su propia actividad, la de una suerte de “historiografía fragmentaria”, sin apoyarse en escuelas, doctrinas o en las ideas de otros, Arendt se identifica con el tipo de pensamiento que como el pescador de perlas se sumerge en las profundidades del mar del pasado para extraer del lecho marino “fragmentos de pensamiento” que arrebatan al pasado, no para resucitar, sino para nombrar con ellos lo inaudito.

Descubrir los orígenes verdaderos de los conceptos tradicionales, para destilar de ellos otra vez su espíritu original, que tan infortunadamente se evaporó de las propias palabras clave del lenguaje político (...) dejando atrás unas conchas vacías con las que hay que hacer cuadrar todas las cuentas (1996, p. 21).

En *Nacimiento de la Biopolítica*, Foucault (2004a) ilustra el efecto de lo que significa una investigación no sistemática, en tanto que reflexión fragmentaria, repetitiva y discontinua, mediante el movimiento lateral del Cangrejo, en franca oposición a la trayectoria, aparentemente, rectilínea y continua del cachalote (p. 80). El pensamiento de Foucault, al inspirarse en el movimiento lateral semejante al del cangrejo, antes que un caminar es un “pisotear”, es decir, comporta una indagación acerca de lo que está todavía dibujándose: “Se trata de pistas de investigación, ideas, esquemas, líneas de puntos, instrumentos” (Foucault, 1997, p. 3). Podríamos decir que para el filósofo francés fenómenos como el Estado, el mercado, la locura, la sexualidad, la sociedad civil son realidades transitorias y no entidades fijas o esencias inalterables con una ley propia. Por eso es que su método nominalista, en tanto que análisis histórico filosófico es como un martillo que, al romper la dura capa cristalizada de los objetos, conceptos y fenómenos, se erige en una mirada diferente sobre la realidad, porque transforma las cosas en frágiles y sensibles.

Separación y discriminación afinada de conceptos y problemas

La pensadora de Hannover y el pensador de Poitiers sospechan de las antiguas categorías políticas como, por ejemplo, las de Estado-nación, libertad, mercado, poder. Antes que desarrollar un pensamiento sistemático, ellos llevan a cabo trabajos de filigrana que dismantelan la creencia de que los conceptos son esencias o universales, y por eso advierten acerca del peligro de adoptarlos irreflexivamente como si se tratara de fetiches abstractos, porque en el caso de Arendt los conceptos al tener un trasfondo histórico tienen la función de “hacer patente algo”. Así, por ejemplo, el “progreso” es algo que los hombres de antes del siglo XVIII no conocían, pero que luego, tras convertirse en moneda de cambio, se transformó en dogma en el siglo XIX, de manera que para ella “el progreso, en realidad, es el más serio y complejo artículo ofrecido en la feria de supersticiones de nuestra época” (Arendt, 1969, p. 29).

Por su parte, para Foucault (2004b; 1997), el Estado suele ser concebido de un modo equívoco en términos de un monstruo frío como si tuviera entrañas, lo cual es para él puro lirismo; el poder ha sido malinterpretado como una sustancia maciza y homogénea, cuando es, más bien, un ejercicio en red que transita por los individuos y, finalmente, la sexualidad ha sido reducida a una esencia biológica, una entidad fija, sin considerar que se trata, más bien, de un dispositivo político en el que, por una parte, “el sexo es “pozo” del juego político” y, por otra, se inserta en el doble registro de las disciplinas y la regulación de las poblaciones (Foucault 1976, p. 191).

Estos autores conciben los fenómenos políticos, el totalitarismo en Arendt y la biopolítica en Foucault, en su especificidad, no como esencias inmutables, ni los explican desde la lógica teleológica y pesimista de su inevitabilidad. Antes bien, analizan aquello que es materia de su investigación con el utillaje híbrido de la historia y de la filosofía, y en relación con el contexto histórico-cultural y socio-económico desde donde emergen. Con una vocación, simultáneamente histórica y filosófica, piensan el “acontecimiento”, en tanto que irrupción de una singularidad a partir de su contingencia y no desde su necesidad, lo cual tiene que ver con el modo en que enfrentan el asunto de la verdad, esto es desde una perspectiva crítica y a partir de estrategias de pensamiento diferentes, aunque en el fondo el asunto de la verdad consista en ambos en la insistencia en mantenerse a medio camino entre la propia experiencia y el acontecimiento; la universalidad de los conceptos y la singularidad de los fenómenos que estudian.

Tanto el filósofo francés como la pensadora judeo-alemana trabajan con la rigurosidad y el cuidado que requiere el tratamiento de un “presente”, cuya trama compleja no se explica por la pregunta por su fundamentación política o legitimidad jurídica, porque en ellos no existe algo así como una construcción de totalidades. Arendt parte algunas veces de ejercicios de pensamiento; “ideas-acontecimiento”, como movimientos de

una suite que no obedecen a una unidad previamente diseñada, sino que se trata de tonalidades afines, las cuales dan cuenta de un ejercicio permanente y constante de “separación y discriminación afinada” de las categorías y de las problemáticas que aborda. Arendt (1958a; 1969; 1965; 1958b; 1978) es prolija en realizar distinciones como, por ejemplo, entre la labor y el trabajo; lo privado y lo público; lo social y lo político; el *animal laborans* y el homo faber; la fuerza, el poder y la violencia; la reforma, la revolución y la rebelión; la tiranía y el totalitarismo; el pensamiento, la voluntad y el juicio. Del mismo modo, con la autora de *Los Orígenes del Totalitarismo* (1958b), asistimos a un tratamiento cuidadoso de problemas como el del totalitarismo y el del capitalismo los que, aunque puedan ser estudiados desde la afinidad de sus procesos, no son equiparables y, en virtud de esto, son leídos a partir de la propia “singularidad de cada acontecimiento”. Así, Benhabib, dentro del contexto del discurso pronunciado por Arendt con motivo del Premio Lessing de la Paz, comenta:

Está preocupada además por otro fenómeno: esta vez no es la pérdida de un mundo común a través de la violencia embestida de regímenes asesinos y políticas totalitarias lo que la preocupa, sino la desaparición de un mundo común de «lenguaje y acción» mediante los sistemas de valores privativos de las sociedades de consumo capitalistas y el creciente mundo fabricado de verdades políticas creadas por los medios de comunicación de masas (Benhabib, 2000, p. 107).

Por su parte Foucault (1997; 2004a; 2004b) dentro de un tratamiento “nominalista”, establecerá distinciones entre sociedad civil y población; el ordoliberalismo alemán y el neoliberalismo norteamericano; soberanía y biopolítica; el “hacer vivir” y el “dejar morir”. El pensador francés, respecto de la “singularidad del acontecimiento”, hablará de distintas formas de racionalidad, esto es, de una pluralidad de modos en que se ejerce el poder. De las varias maneras en que se construye y deconstruye la subjetividad, de los múltiples encabalgamientos y entrecruzamientos entre los mecanismos del poder soberano, disciplinario y de la seguridad. De allí que Mitchell Dean, refiriéndose a Foucault, haga hincapié en la distinción entre “la historia crítica de las racionalidades de Foucault, su noción de saber-poder, y la aproximación a la subjetividad de la filosofía de la historia que interpreta la trayectoria de occidente en términos de la extensión indefinida de la racionalidad occidental” (Dean, 1994, p. 93). Vale la pena aclarar que no se trata de distinciones que se reduzcan a la lógica dicotómica compartimentada, sino que, antes bien, mientras Foucault supera tal lógica desde un tratamiento “nominalista” e histórico, Arendt lo hace desde la “contingencia”. Contingencia que, como lo advierte Fina Birulés:

Arendt no entiende la contingencia como una deficiencia, sino como una forma positiva de ser, la forma de ser de la política. De ahí que, en sus reflexiones, partiera del supuesto de que el pensamiento nace de los acontecimientos, de la experiencia viva, y de que a ellos debe mantenerse vinculado como a los únicos indicadores para poder orientarse (Birulés, 2000, pp. 11-12).

Desde una perspectiva crítica, el pensador francés piensa las denominadas “realidades transitorias” o “transaccionales”, tales como el poder, la locura, el Estado, el neoliberalismo como “fetiches antropológicos”, cuya cristalización es el producto de naturalizaciones heredadas por tradición y la cultura que han de ser sometidas al filtro del pensamiento para que, al despojar el aura de solemnidad que las envuelve, puedan ser expuestas desde la perspectiva de su materia bruta, esto es, como un rostro en el borde del mar de la historia que con el paso del tiempo será borrado. En relación con Arendt, como ya advertimos, la clave está en el papel que juega la “contingencia”, pues desde la óptica de su condición de “apátrida”, tras el estallido de la Segunda Guerra Mundial:

Se diría que lo que aprendió de este período de refugiada fue la importancia de la contingencia como factor de la historia humana y que todo su pensamiento puede entenderse vinculado a esta idea. El surgimiento de los totalitarismos y la conciencia de la fragilidad del mundo la convirtieron en una pensadora política inclasificable (Birulés, 2000, pp. 9-10).

El pensamiento no sistemático, esto es, garante de la experiencia y la contingencia humanas presente en el periplo intelectual de Arendt y Foucault, cuyas investigaciones están caracterizadas por distintos argumentos, rupturas y el atreverse a transitar por caminos poco trillados, dista de ser un defecto como si pudiera tratarse de un signo que acusa la falta de método y rigor. No obstante, sus indagaciones y problematizaciones nacen de experiencias conectadas a la singularidad del acontecimiento, de manera que en dicha búsqueda existe una particular forma de concebir la verdad y de asumir una actitud en la que los conceptos y fenómenos analizados son pasados por el crisol de la crítica y de la responsabilidad.

Arendt: verdad y responsabilidad personal

Arendt y Foucault no buscan incontinentemente la objetividad empírica ni pretenden fundamentar la verdad a partir de una subjetividad metafísica y trascendental. Tanto en ella como en él asistimos a la puesta en escena de una capacidad de sospecha y de crítica que obedece a que ambos heredan en cierto modo la tradición de la filosofía contemporánea (Marx- Nietzsche) en la que se asesta un duro golpe a la metafísica y a toda pretensión teleológica que hace su asiento, por una parte, en el dualismo greco-cristiano que separó la realidad entre lo eterno y lo temporal y, por otra, en la empresa Platónica-agustiniana y hegeliana de establecer un saber absoluto. Es por ello que la tarea tanto de Arendt como Foucault “consiste más bien en comprender y problematizar críticamente la propia época, es decir, el contingente horizonte histórico-político en el que se inscribe la propia existencia vivida” (Campillo, 2015, p. 8). Por lo tanto, en los dos encontramos algo así como una “irreductible temporalidad de la experiencia”. Se trata, en último término, de un pensamiento asistemático que adopta la figura de la

“pendularidad”, porque pivota constantemente entre la universalidad del concepto y la “singularidad del acontecimiento”, la cual es trabajada por Arendt, al referirse a la capacidad del pensamiento de moverse entre las fuerzas infinitas del pasado y el futuro, entre los conceptos de la tradición y la experiencia vivida.

Los hechos y los acontecimientos son cosas mucho más frágiles que los axiomas, descubrimientos o teorías- aún las de mayor arrojo especulativo- producidos por la mente humana; se producen en el campo de los asuntos siempre cambiantes de los hombres, en cuyo flujo no hay nada más permanente que la presuntamente relativa permanencia de la estructura de la mente humana (...) una vez perdidos, ningún esfuerzo racional puede devolverlos (Arendt, 1996, p. 243).

La autora de *Entre el pasado y el futuro* pone de relieve que los ya mencionados “ejercicios de pensamiento político” permiten que el pensamiento no se clausure, bien sea anclado a la crítica de los conceptos tradicionales del pasado hasta buscar su desprestigio, o bien dibujando una suerte de futuro utópico. Para ella se trata de mantener viva la tensión entre el pasado y el futuro mediante experimentos en los que “la verdad permanece en estado latente; lo que importa sólo es cómo moverse en esta brecha, la única región en la que, quizás, al fin aparezca la verdad” (Arendt, 1996, p. 20). Ahora bien, bajo la piel del juego de tensiones en que se mantuvo Arendt, también late el debate entre el individualismo liberal y el comunitarismo particularista, cuya solución es dada a partir de una posición republicana. Lo que según la autora se desliza en el fondo como problema que entraña la especulación metafísica es el no trazar la distinción entre verdad y sentido, esto es, entre conocer y pensar o, en el equivalente kantiano, entre el entendimiento y la razón. Mientras el conocer se relaciona con los procesos de producción de cosas de uso, y por ello posee comienzo y final, el pensar se asocia con la producción de obras de arte, pues

Es muy probable que si los hombres perdiesen alguna vez el ansia del significado llamada «pensamiento» y cesasen de plantearse preguntas sin respuesta, no sólo dejarían de poder crear esos objetos del pensamiento conocidos como obras de arte, sino también la capacidad de plantearse las preguntas con respuesta que sirven de base a toda civilización” (Arendt, 1978, p. 62).

En Arendt el problema de la verdad dice relación con las generalidades establecidas, las opiniones prefabricadas, la vida irreflexiva, las certezas metafísicas, los falsos consuelos de las ideologías, las cuales “se convierten en el núcleo de sistemas lógicos en los que, como en los sistemas paranoicos, todo se deduce comprensiblemente e incluso obligatoriamente una vez que ha sido aceptada la primera premisa” (Arendt, 1958b, p. 457-458). De manera que esta autora rechaza toda pretensión de establecer una verdad única en desmedro de la pluralidad política. Acerca de la verdad, Arendt dirá que “en términos conceptuales, podemos llamar verdad a lo que no logramos cambiar; en términos metafóricos es el espacio en el que estamos y el cielo que se extiende sobre

nuestras cabezas” (Arendt, 1996, p. 277). Para esta pensadora la médula del asunto de la verdad está en la determinación a priori del juicio y, por consiguiente, su corrupción en la época moderna, la cual consiste en el conformismo y en la tentación de dejar de pensar. En palabras de Arendt:

La falacia básica, que prima sobre las otras falacias metafísicas, consiste en interpretar el significado según el modelo de verdad (...) Las tentaciones de resolver la ecuación- que se reduce a un rechazo por aceptar y pensar a partir de la distinción kantiana entre razón e intelecto, entre la «necesidad urgente» de pensar y el «deseo de saber»- son enormes y de ninguna manera se deben sólo al peso de la tradición (Arendt, 1978, p. 15).

La consecuencia más inmediata de esto consiste en que la vida irreflexiva y superficial convierte a los seres humanos en individuos que se comportan como miembros de una especie, de manera que una vez uniformados dejan de ser considerados singulares, pues cuando la sociedad normaliza sus ciudadanos espera de ellos un tipo de conducta que suprime tanto la espontaneidad de la *acción* como la expresión de toda diferencia. De allí que: “la dominación total no permite la libre iniciativa en ningún campo de la vida, ni ninguna actividad que no sea enteramente previsible” (Arendt, 1958b, p. 339). En este orden de ideas:

La dominación total, que aspira a organizar la pluralidad y diferenciación infinitas de los seres humanos como si la humanidad fuese justamente un individuo, sólo es posible si todas y cada una de las personas pudieran ser reducidas a una identidad nunca cambiante de reacciones, de forma tal que pudieran intercambiarse al azar cada uno de estos haces de reacciones (Arendt, 1958b, p. 438).

En Arendt el juicio autónomo y reflexivo es de capital importancia en dos sentidos: por una parte, por estar relacionado con la actividad de pensar, pues:

El pensamiento opera con lo invisible, con representaciones de cosas que están ausentes; el juzgar siempre se ocupa de cosas y particulares que están a mano. Pero ambas están interrelacionadas de forma semejante a como se interconectan la conciencia moral y la conciencia del mundo. Si el pensar- el dos-en-uno del diálogo silencioso- actualiza la diferencia dentro de nuestra identidad, dada en la conciencia, y por ello produce la conciencia como su subproducto, entonces el juzgar, el subproducto del efecto liberador del pensar, realiza el pensamiento, lo hace manifiesto en el mundo de las apariencias, donde nunca estoy solo y siempre demasiado ocupado para pensar. La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento: es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y esto, en los raros momentos en que se ha alcanzado un punto crítico, puede prevenir catástrofes, al menos para mí (Arendt, 1978, p. 193).

El segundo sentido es la relación entre facultad del juicio y el mundo común, pues, “fue la experiencia que tuvo Arendt de la Alemania Nazi lo que le proporcionó el trasfondo

negativo para su teoría del juicio” (Wellmer, 2000 p. 261). Ambos sentidos se articulan con el concepto de responsabilidad personal a contraluz del problema de “la corrupción profunda del juicio en donde la gente, ya sea porque está presa por las ideologías, o en proceso de cambiar un sistema de valores desacreditado por uno corrupto, o bien por pura estupidez, se vuelve incapaz de percibir o reconocer lo que está sucediendo” (Wellmer, 2000, p. 261). Por lo tanto, se trata de una responsabilidad personal que hunde sus raíces en el hecho de que el ser humano es capaz de acción, pues, precisamente, “la capacidad de actuar es la más peligrosa de todas las habilidades y posibilidades humanas” (Arendt, 1996, p. 72).

Foucault: verdad y producción de subjetividad

Foucault indaga el asunto de la verdad en relación con el problema del saber y del sujeto. No es que la primera se sitúe en una posición de exterioridad y de mayor jerarquía que los otros dos. Antes bien el pensador francés se pregunta por el hecho de cómo es posible la verdad cuando ésta se produce históricamente, cuando surge de prácticas institucionales y en el marco de relaciones de poder-saber que afectan al sujeto y a la conducta ética de éste. Es por esto que antes que preguntarse por la verdad, Foucault emprende una ontología del presente que indaga las condiciones histórico, sociales y epistemológicas, lo cual incluye relaciones de poder y saber, que hacen posible la “experiencia”, con la correspondiente constitución de la subjetividad. De allí que para este autor “no hay constitución de subjetividad fuera de una relación con la verdad” (Revel, 2005, p. 49). Por lo tanto, la verdad es productora de subjetividad, pero la verdad es en la experiencia propia una ficción fabricada a partir de algo que no existía antes.

Foucault transita desde una concepción sustancialista del sujeto hacia otra pragmática en la que el sujeto se constituye a sí mismo. La tarea del pensador francés se entiende como la articulación de una “ontología del presente” con una analítica de la verdad que intenta identificar las relaciones entre los juegos de verdad, las relaciones de poder y los modos en que los sujetos se relacionan consigo mismos y con los otros. Foucault busca restablecer las formas a partir de las cuales nos transformamos en lo que somos e indaga por las experiencias en virtud de las cuales nos constituimos en sujetos políticos, éticos, de conocimiento. Esto implica que la “verdad” es para él “historia política de la verdad”.

Como lo apunta en *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, una persona no es más que su relación con la verdad, y tal verdad ha de ser desentrañada en función de la misma obra. En este pensador, el concepto de *parresiastés*, cuyo uso por vez primera se remonta a la literatura griega en Eurípides (484-407 a.c), es definido como alguien “que dice todo cuanto tiene en mente: no oculta nada, sino que abre su corazón y su alma por completo a otras personas a través de su discurso” (Foucault, 2004c, pp. 36-37). Tal noción, entraña el riesgo para sí mismo que comporta el decir “esto”, “aquello” o “lo otro”, pues se trata

de un decir franco y libre que reviste la forma de la crítica hacia sí mismo y hacia otros. En cambio, en Arendt lo que entraña riesgo es la acción, porque es en ésta en la que se encuentra la posibilidad de un nuevo comienzo, pero es también el carácter imprevisible e impredecible de la misma lo que hace desencadenar procesos inéditos e inusitados.

En Foucault el asunto de la verdad no deja de ser complejo y reviste matices de acuerdo al conjunto de temas y problemas que acometa. Mientras que el Foucault más “arqueológico”, cuyas obras comprenden la década de los 50s y 60s, liga la verdad más con la problemática epistemológica del saber y de los discursos, en los 70s, el Foucault más genealógico conecta a la verdad, con el saber y el poder. Finalmente, el último Foucault, el de la ética, pondrá el acento en el “cuidado de sí”, en la necesidad de dar estilo a la propia vida como destrucción de la “inmunización de la verdad”, tal como puede evidenciarse en *El coraje de la verdad*. Para Foucault:

El cinismo liga el modo de vida y la verdad de una manera mucho más estrecha, mucho más precisa. Hace de la forma de la existencia una condición esencial para el decir veraz. Hace de la forma de la existencia la práctica reductora que va a dejar lugar al decir veraz. Y, para terminar, hace de la forma de la existencia un medio de hacer visible, en los gestos, en los cuerpos, en la manera de vestirse, en la manera de conducirse y de vivir, la verdad misma. En suma, el cinismo hace de la vida, de la existencia, del bíos, lo que podríamos llamar una aleturgia, una manifestación de la verdad (Foucault, 2011, p. 172).

Conclusiones

Arendt y Foucault, reacios a la búsqueda de verdades perennes, mantuvieron sus respectivas investigaciones desembarazadas de explicaciones sistemáticas, absolutas y definitivas. Se vieron impulsados, más bien, a trabajar sobre aquello que para nosotros es claro y obvio: la violencia, el poder, el espacio público, la revolución en Arendt, las prácticas, la sexualidad, el crimen, la locura, la enfermedad, el Estado en Foucault. Los dos representan un estilo de pensamiento en el que se problematizan fenómenos histórico, políticos y sociales que no son preexistentes a la investigación, sino que entran en juego, en el caso de Foucault, en el cruce de prácticas discursivas y no discursivas, mientras que en Arendt emergen a partir de cambios tecno científicos e histórico-políticos. Se trata de pensadores que son como “sismógrafos” que, al conjugar la reflexión filosófica con el análisis histórico, detectan, por una parte, conceptos que de tanto ser usados por la tradición se agotan y entran en desuso y, por otra, captan puntos frágiles tanto en nuestras costumbres nocivas como en nuestros modos de pensar, actuar y sentir.

Críticos de la modernidad y de la tradición metafísica, nunca buscaron necesidades históricas o leyes inexorables que tras bastidores pudieran explicar fenómenos

aparentemente macizos y evidentes como el Estado, el espacio público, el totalitarismo, la biopolítica, el poder. Antes bien, advirtieron que la emergencia de estos, no se remonta a un origen sagrado e inmaculado, sino que son pavorosamente transitorios, pues son del orden de lo fáctico y de lo contingente, toda vez que son esculpidos por procesos, movimientos y fuerzas de lenta maduración. Entre los mayores prejuicios que encontramos frente a sus periplos intelectuales están tanto el hecho de ponerles membretes ideológicos y encasillarlos en alguna tendencia política como el buscar en vano un hilo conductor que anime y atraviese sus investigaciones, esto es, un telos hacia el cual dirigir cada una de sus reflexiones: un punto de partida previamente establecido, unas estaciones intermedias claramente conectadas y un punto de llegada en torno al cual desenredar sus, a veces, intrincadas investigaciones.

Lo que vincula tanto a Arendt como a Foucault es que ambos desarrollan una suerte de laboratorio del pensamiento en el cual los fenómenos histórico- políticos y sociales, lejos de ser concebidos como entidades naturales o de ser explicados por principios metafísicos son analizados en la singularidad de su emergencia. Por eso sus trabajos pivotan entre la universalidad de los conceptos y la singularidad del acontecimiento, y sin caer en dualismos, encaran el asunto de la verdad con estrategias distintas, pero que reivindican, a fin de cuentas, “la irreductible temporalidad de la experiencia”. En Arendt el problema de la verdad está articulado con los clichés y opiniones preestablecidos que nublan el juicio, el comportamiento mecánico y la uniformidad de la acción, el efecto anestésico y consolador de las teorías y las ideologías, el deterioro del espacio público, la pérdida de la espontaneidad de la acción y la anulación de toda diferencia. En Foucault la verdad no se opone al poder o al saber, sino que, más bien, están estrechamente vinculados, pero también dice relación con la producción de nuevas subjetividades, los discursos y las prácticas sedimentadas, así como con el imperativo ético de dar forma a la propia existencia y hacer de la vida de cada uno una obra de arte.

Agradecimientos

El autor agradece al Proyecto FONDECYT Iniciación 2019, N°11190340, titulado: “El dispositivo de biomejora humana: perspectiva biopolítica en la era de la colonización biotecnológica del cuerpo”, patrocinante de la investigación realizada y de este artículo resultante de la misma.

Referencias bibliográficas

- Allen, A. (2002) Power, Subjectivity, and Agency: Between Arendt and Foucault, *International Journal of Philosophical Studies*, 10:2, 131-149, DOI: 10.1080/09672550210121432
- Álvarez, A. (2002). Entrevista con Ian Hacking. *Cuadernos de materiales*, 17, 52-56.
- Arendt, H. (1958a). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1958b). *The Origins of Totalitarianism*. Cleveland and New York: Meridian Books.
- Arendt, H. (1965). *On Revolution*. London: Penguin Books.
- Arendt, H. (1969). *On Violence*. New York: A Harvest Book.
- Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind*. New York: A Harvest Book and Harcourt, Inc.
- Arendt, H. (1994). What Remains? The Language Remains: A conversation with Günter Gaus. En J. Kohn (Ed.), *Essays in Understanding (1930-1954)* (1-23). New York: Schocken books.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Editorial Península.
- Arendt, H. (2010). Discusión con amigos y colegas en Toronto. En H. Arendt, *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra* (pp. 66-100). Madrid: Editorial Trotta.
- Ayres Pinto, D.; Maieron Pereira, C. (2017). The Concept of Power in Hannah Arendt and Michel Foucault: A Comparative Analysis. *Brazilian Journal of International Relations, Marília, SP*, v. 6, n. 2, p. 344-359. DOI: 10.36311/2237-7743.2017.v6n2.07.p344. Disponible en: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/bjir/article/view/6213>. Acceso en: 14 nov. 2022.
- Benhabib, S. (2000). La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt. En F. Birulés (Ed.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar* (pp. 97-115). Barcelona: editorial Gedisa.
- Birmingham, P. (1999). Arendt/Foucault: Power and the Law. En A. B. Dallery & S. H. Watson (Eds.), *Transitions in Continental Philosophy* (pp. 21-32). New York: SUNY.
- Birulés, F. (2000). *Hannah Arendt, el orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa.
- Braun, K. (2007). Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault. *Time & Society*, 16(1), 5-23. Recuperado de DOI: 10.1177/0961463X07074099
- Campillo, A. (2015). Biopolítica, totalitarismo y globalización. *Sociología Histórica*, (5), 7-41. Recuperado a partir de <https://revistas.um.es/sh/article/view/232441>
- Dean, M. (1994). *Critical and effective histories. Foucault's Methods and Historical Sociology*. London and New York: Routledge.

- Dolan, F. M. (2005). The paradoxical liberty of bio-power: Hannah Arendt and Michel Foucault on modern politics. *Philosophy & Social Criticism*, 31(3), 369–380. DOI: 10.1177/0191453705051710
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1983). «*Structuralism and Post-Structuralism*»; entretien avec G. Raulet. *Telos*, vol. XVI, no 55, printemps, pp. 195-211.
- Foucault, M. (1997). *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France 1976*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2004a). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, (1978-1979)*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2004b). *Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France, (1977-1978)*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2004c). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona: ediciones Paidós.
- Foucault, M. (2011). *The Courage of the Truth (The Government of Self and Others II)*, New York: Palgrave Macmillan.
- Gordon, N. (2002). On Visibility and power: An Arendtian corrective of Foucault. *Human Studies*, 25, 125-145. DOI: 10.1023/A:1015599323147
- Ilivitzky, M. (2012). Orígenes de la biopolítica: tensiones entre Foucault y Arendt. Araucaria, *Revista Iberoamericana de filosofía, política y humanidades*, 14(27), 24-41.
- Jonas, H. (2000). Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt. En F. Birulés (Ed.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar* (pp. 23-40). Barcelona: Gedisa.
- Macherey, P. (2011). *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Maze, J. (2018). Towards an Analytic of Violence: Foucault, Arendt & Power. *Foucault Studies*, (25), 120-145. DOI: 10.22439/fs.voi25.5577
- Quintana, L. (2012). Singularización política (Arendt) o subjetivación ética (Foucault). Dos formas de intervención frente a la administración de la vida. *Revista de Estudios Sociales*, 43, 50-62. <http://journals.openedition.org/revestudsoc/7111>
- Revel, J. (2005). *Foucault: Conceitos Essenciais*. São Carlos: Claraluz.
- Villa, D. (2000). Introduction: the development of Arendt's political thought. En D. Villa (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (pp. 1-21). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wellmer, A. (2000). Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón. En F. Birules (Ed.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar* (pp. 259-280). Barcelona: editorial Gedisa.