

## **Modernidad, sujeto y trabajo en Heidegger y Foucault**

Carolina Donnari\*



105-120

---

### **Resumen**

El presente trabajo se propone analizar de qué manera se relacionan los conceptos de “trabajo” y “sujeto” en el pensamiento de Martin Heidegger y Michel Foucault. Comenzaremos por delinear los rasgos principales de la filosofía heideggeriana en tanto pregunta por el ser, para analizar –posteriormente– las referencias a la noción de sujeto en el marco de la crítica a la metafísica moderna, en la que se inscribe la caracterización del hombre como “animal trabajador”. Luego, en una segunda parte, desarrollaremos el análisis foucaultiano de la relación entre subjetividad y trabajo, tomando en consideración la constitución del sujeto tanto en el plano del saber

---

### **Abstract**

The following article analyzes how the notions of “work” and “subject” in Martin Heidegger’s and Michel Foucault’s thinking are related. In the first section, we will outline the main features of Heidegger’s concerns for the question about Being; we will study the notion of subject in the context of the critique of modern Metaphysics, in which man appears, for the first time, as a “working animal”. In the second section, we will focus on Foucault’s analysis of the relationship between subjectivity and work, considering the formation of the subject and its double genesis in the field of knowledge and in the field of power. Finally, we will compare the coincidences and differ-

---

\* UNS – CONICET. Correo electrónico: carodonnari@gmail.com

como en el plano del poder. Por último, compararemos los puntos de contacto y de distanciamiento que pueden encontrarse entre las perspectivas de ambos filósofos en relación con los tópicos abordados.

**Palabras clave**

Heidegger  
Foucault  
Subjetividad

ences of these topics that can be found in both philosophers' thinking.

**Keywords**

Heidegger  
Foucault  
Subjectivity

**Fecha de recepción**

31 de agosto de 2014

**Aceptado para su publicación**

22 de septiembre de 2014

## Metafísica y subjetividad. La crítica a la concepción moderna del trabajo en Heidegger

En el pensamiento de Martin Heidegger, la cuestión de la subjetividad está tematizada en el marco de la preocupación fundamental que guía todo su recorrido filosófico: la recuperación de un sentido originario del ser, sentido que ha permanecido olvidado y encubierto a lo largo de la historia de la filosofía. De esta manera, puede decirse que el núcleo de la filosofía heideggeriana radica en una crítica exhaustiva del pensamiento metafísico, aquella tradición que, fijando su atención en el ser de los entes, ha olvidado preguntar por el ser mismo, desestimando esta cuestión como la más superflua y carente de sentido. La metafísica, señala Heidegger,

piensa el ser en la entidad de lo ente aunque sin poder pensar la verdad del ser en el modo de su pensar [...]. Lo único que encuentra siempre es a lo ente, porque tal investigación permanece aún antes de empezar anclada en lo ente con la intención de explicarlo. Ahora bien, el ser no es ninguna cualidad intrínsecamente existente de lo ente. A diferencia de lo ente, el ser no se deja representar y producir como un objeto (Heidegger, 2000a: 252-253).

El gran error de la metafísica ha sido, dice Heidegger, haber reducido al ser a aquello que se presenta de manera efectiva, es decir, los entes. La metafísica piensa el ser, pero solo como aquello que se manifiesta en el presenciar de los entes; piensa el ser como la “asistencia constante” (*Ständige Anwesenheit*) de los entes. La metafísica cosifica al ser, lo *sustancializa*. Ahora bien, en esta permanente referencia al presenciar como modo primordial del ser, la metafísica olvida que esta es también una forma temporal de acaecer. La metafísica olvida que su concepción del ser como ser del ente se funda en la primacía de un determinado modo del tiempo, el presente, y niega entonces cualquier conexión, cualquier relación entre ser y tiempo; hace del ser una esencia estable, un concepto inmutable y prístino que no necesita ser pensado en profundidad (Heidegger, 1951).

La metafísica entera, desde Platón hasta Nietzsche, es entonces para Heidegger una única gran época, la época del “olvido del ser”. Este olvido no es producto de un error u omisión humana; por el contrario, el olvido se funda en el propio acontecer del ser, al que Heidegger comprende como un doble juego de donación y rehúso. Para Heidegger, del ser no puede decirse que “es”, sino que “se da” (*es gibt*), que *hay* ser (Heidegger, 2001a: 24). Pero el ser no solo se da, sino que también se retrae, se *rehúsa* (*sich entzieht*) (Heidegger, 2001a: 41). El ser no es solo donación, presencia de lo que es –el ente– sino también retracción, ausencia de lo que no es. Por este motivo, Heidegger encuentra una reminiscencia del acontecer del ser en la palabra griega *alétheia*: coesenciar de ocultar y desocultar,

develamiento que supone algo que permanece velado. Para Heidegger, ser y *alétheia* se identifican: el ser es el ser de la verdad, y la verdad es la verdad del ser.

En tanto la metafísica constituye una época de la historia (*Geschichte*) del ser, es al mismo tiempo un destino (*Geschick*)<sup>1</sup> del ser mismo, es una de las posibles aperturas o modos en las que el ser se da. De ahí que el olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) intrínseco a la metafísica solo pueda ser comprendido a la luz del abandono del ser (*Seinsverlassenheit*), de su rehúso, que va más allá de toda disposición y accionar del hombre; de esta manera, como señala François Dastur, “el olvido del ser no es tanto un defecto del pensamiento metafísico como lo que constituye lo ‘propio’ del ser que se retira” (Dastur, 2006: 113). Heidegger considera que la comprensión metafísica del ser tiene su origen en la antigua Grecia, desde el momento en que el desbordante brotar de la *physis* llevó a los primeros filósofos a pensar la originaria cuestión del ser desde el horizonte de ese magnífico presenciar (Heidegger, 2003: 22-25). A partir de allí, la historia de la metafísica es la historia de un progresivo anquilosamiento, es la historia del rehúso del ser en favor del predominio del *hypokeímenon*-sustrato y la *ousía*-sustancia. Si bien cada época interna de esa historia del “olvido del ser” que es la metafísica tiene sus rasgos particulares, Heidegger presta especial atención a la concepción del ser del ente que rige en la modernidad, inaugurada por Descartes.

Heidegger define a la modernidad como la “época de la imagen del mundo”, porque en ella el mundo mismo se convierte en imagen, en “sistema”:

imagen del mundo [...] significa [...] concebir el mundo como imagen. Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que solo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y reproduce (2010: 74).

La metafísica moderna se constituye así en una *metafísica de la subjetividad*. El *subjectum* medieval, que como traducción del griego *hypokeímenon* se refería a aquello que como fundamento reúne todo sobre sí –es decir, a cualquier ente– se transforma ahora en sujeto y tiene al hombre como única y definitiva referencia. Y al mismo tiempo, la propia esencia del hombre se transforma: el hombre “se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad. El hombre se convierte en centro de referencia de lo ente como tal” (Heidegger, 2010: 76).

---

<sup>1</sup> En su uso habitual, *Geschick* tiene el sentido de “destino” y de “envío”, dado que se relaciona con el verbo *schicken*, “enviar”. Ahora bien, cuando Heidegger nos dice que el ser es *Geschick*, hace hincapié en el parentesco que existe entre este término y *Geschichte*, “historia”; buscando así mostrar que el ser se envía, se destina en distintas aperturas históricas, que el acontecer del ser es historia.

De esta forma, en la metafísica moderna la entidad de los entes se ve identificada con la representatividad del sujeto que representa. La totalidad del ente es comprendida como objeto de la representación humana, puesto que la *Vorstellung* moderna no es un percibir lo que está presente, sino un poner el sujeto algo desde sí mismo para poder asegurarse de ello, a fin de poseer certeza *a priori* y continuamente. Los entes que no son sujeto adquieren así el carácter de objeto, *ob-jectum*, lo puesto enfrente, lo arrojado delante de los ojos. En este horizonte, la ciencia moderna ocupa un lugar fundamental, pues son sus notas esenciales—la investigación, el método y el cálculo— las que permiten al sujeto proceder en forma avasallante hacia la conquista y el dominio de la totalidad del ente.

Heidegger considera que la distinción entre sujeto y objeto que inauguraba la modernidad se consolida en la actualidad, a la que denomina “época del nihilismo de la técnica”. El hombre ya no quiere tan solo conocer el mundo, quiere extraer de él todas sus energías, quiere agotar todos sus recursos, a través de una indiscriminada provocación, explotación y dominio del ente. En la época del dominio de la técnica, el hombre comprende a los entes bajo la forma del *Gestell*, es decir, de un mero armazón, esqueleto; los entes son ya solo “existencias en plaza” (*Bestand*) permanentemente disponibles en tanto que objetos de consumo. Lo *Ge-stell*, la estructura de emplazamiento, es la “organización total” del ente en el modo del solicitar, de la im-posición; *Ge-stell* es el nombre de la esencia de la técnica (Heidegger, 2001b: 19-20).

Heidegger señala que en la actualidad la técnica se ha convertido en un peligro para la humanidad. Este peligro proviene de la esencia misma de la técnica, ya que lo que peligra es el ser en la verdad de su esencia. En la técnica el ser queda oculto; la técnica se concentra en el dominio de los entes, olvidando así por completo cualquier atisbo, por más metafísico que fuera, del acontecer del ser. El es el peligro supremo, puesto que al aparecer el ente como lo solicitado, y el hombre como aquel que solicita, también el hombre corre el riesgo de convertirse en objeto disponible, en existencia en plaza. De este modo, el hombre mismo queda despojado de su esencia, dado que al no concebir otro modo de ser más que el del objeto de consumo, solo puede comprenderse a sí mismo a imagen y semejanza de tal objeto. El hombre se concibe como el señor absoluto de la tierra, cree que ninguna otra cosa más que sí mismo puede salirle al encuentro. Por el contrario, es él quien deja de salir al encuentro de sí mismo y de su esencia (Heidegger, 2001b: 21-25).

Heidegger considera que en la metafísica de la subjetividad moderna y en su continuación en la esencia de la técnica se condensa e intensifica una definición del hombre que, amparándose en la tradicional fórmula *homo est animal rationalis*, identifica racionalidad y cientificidad. Como bien señala Enrico Berti, la racionalidad que Heidegger considera propia de la metafísica en general, y de

[...] esa secularización de la metafísica que es la ciencia entendida como técnica [es una] racionalidad de carácter esencialmente matemático, que toma como modelo el procedimiento axiomático-deductivo de la matemática, considerándolo la estructura objetiva de la realidad misma [...] y hace de él, por consiguiente, el modelo de la filosofía misma, que no hace otra cosa que reflejar en su estructura la estructura de la realidad (1995: 33-34).

Se trata de un “pensar calculador” que busca ante todo homologar el ente, lo externo, a los propios estados internos, a fin de poder “asegurarse” el ente y proceder a su dominio. Heidegger señala que

[...] tanto el pensar cotidiano como el metafísico se basan en la “confianza” [...] en que en el pensar de la razón y en sus categorías se muestre el ente en cuanto tal, es decir que lo verdadero y la verdad resulten aprehendidos y asegurados en la razón. La metafísica occidental se funda en esta preeminencia de la razón: [...] la “metafísica” occidental es “lógica” (2000b: 426).

La lógica de dominio de la modernidad hunde sus raíces en la propia constitución fundacional de la metafísica, puesto que el aseguramiento sobre lo ente está ya en la base de la concepción tradicional de la verdad como correspondencia. Lo que el sujeto busca al aprehender es asegurarse su objeto, apropiárselo, agotarlo.

Es en el marco de estas reflexiones que Heidegger se ocupa de la configuración moderna del hombre en cuanto ser-trabajador. En un artículo titulado *En torno a la cuestión del ser* (Heidegger, 2000a: 313-344), Heidegger entabla un diálogo con Ernst Jünger, cuya obra *Der Arbeiter* fuera decisiva para sus reflexiones en torno a la esencia de la técnica. Heidegger considera que los conceptos modernos de “trabajo” y de “trabajador” pertenecen a la esencia de la técnica. Esta perspectiva de la realidad se manifiesta en el marxismo, cuando se posiciona desde el ángulo de visión del “material de trabajo”; el trabajo y el trabajador quedan así colocados en el centro de la realidad. Cuando esto ocurre, se transforma la esencia de la subjetividad, que ya no refiere al *ego cogito* como hombre singular, sino como *forma* objetiva de la subjetividad misma (Heidegger, 2000a: 322).

De esta forma,

[...] el trabajo accede ahora al rango metafísico de la objetualización incondicionada de todo lo presente [...]. Derrumbamiento y devastación encuentran su adecuada cumplimentación en el hecho de que el hombre de la metafísica, el *animal rationale*, está asentado

como animal de trabajo. [...] Al hombre de la metafísica le está negada la verdad todavía oculta del ser. El animal trabajador está abandonado al vértigo de sus artefactos, para que de este modo se desgarre a sí mismo y se aniquile en la nulidad de la nada (Heidegger, 2001b: 51-53).

La reducción del hombre a animal trabajador es una faceta más del nihilismo de la técnica, de la comprensión del ente como puro objeto de consumo.

Sin embargo, Heidegger considera que el análisis del concepto de trabajo no puede detenerse en esta caracterización descriptiva. Por eso, yendo más allá, plantea que dicha comprensión debe ser entendida en el marco más amplio de la historia del ser; debe ser comprendida ontológicamente, como un despliegue necesario de la apertura de la verdad del ser que constituye la técnica en cuanto consumación de la metafísica. Si el trabajo constituye una parte esencial de la configuración técnica del mundo, debe dar lugar, al igual que la técnica misma, a la patentización de su propio carácter histórico, debe salir a la luz el hecho de que la determinación esencial del hombre en cuanto trabajador no es de carácter natural o apodíctico, sino que es una construcción posible solo dentro de las coordenadas abiertas por esta particular apertura del ser en que hoy nos encontramos. De esta manera, el problema del trabajo como rasgo específico de la subjetividad tardomoderna conduce, casi como en un círculo, a la cuestión fundamental del pensar heideggeriano: el acaecer histórico de la verdad del ser.

### **Saber y poder. Subjetividad y trabajo en Michel Foucault**

En un texto tardío publicado como un *Post-scriptum* a un comentario de Dreyfus y Rabinow, Michel Foucault afirma que, contrariamente a lo que la crítica filosófica ha pensado, la gran preocupación en torno a la cual gira su pensamiento no ha sido la del poder, sino la del sujeto: “mi objetivo –señala– ha sido crear una historia de los modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos” (Foucault, 2001: 241). La idea central de Foucault es que los seres humanos se convierten en sujetos, que la subjetividad es una *construcción histórica*, es resultado de una práctica. Esta tesis se posiciona en contra de explicaciones esencialistas, transhistóricas, que pretenden definir al sujeto como una sustancia estática constituida por una esencia determinada.

A lo largo de este apartado, examinaremos los desarrollos de Foucault en torno a la cuestión de la subjetividad, a fin de analizar de qué manera esta se relaciona con la noción de trabajo. En este sentido, cabe destacar que es posible distinguir, en la obra del filósofo francés, dos grandes etapas coincidentes con dos

enfoques metodológicos distintos: la primera de ellas, llamada “arqueológica”, está presente en obras como *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber*; la segunda, denominada “genealógica”, se desarrolla en obras como *Vigilar y castigar*, *La verdad y las formas jurídicas* y *Microfísica del poder*<sup>2</sup>. La arqueología está orientada al estudio de las prácticas discursivas originadas en el plano del saber, mientras que la genealogía se ocupa de analizar cuáles han sido las condiciones de posibilidad históricas de determinados fenómenos, tomando bajo su óptica tanto elementos discursivos como no discursivos.

Desde la perspectiva arqueológica, la cuestión de la subjetividad aparece tematizada en *Las palabras y las cosas*, obra en la que Foucault intenta estudiar la estructura del discurso de varias disciplinas que han pretendido imponer teorías de la sociedad, del individuo y del lenguaje. A estos efectos, el filósofo introduce la noción de *episteme*, concepto operador al que en *La arqueología del saber* define como el

[...] conjunto de las relaciones que pueden unir, en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a unas figuras epistemológicas, a unas ciencias, eventualmente a unos sistemas formalizados... [...] La episteme no es una forma de conocimiento que, atravesando las ciencias más diversas, manifestara la unidad soberana de un sujeto, de un espíritu o de una época; es el conjunto de las relaciones que se pueden descubrir, para una época dada, entre las ciencias cuando se las analiza al nivel de las regularidades discursivas (Foucault, 1970: 322-323).

Foucault distingue tres grandes épocas en el pensamiento occidental: Renacimiento, época clásica y época moderna. Su intención es describir los sistemas epistémicos que subyacen a estas épocas, concentrándose particularmente en la época clásica y en la modernidad. Aquí encontramos una periodización un tanto disímil de la que Heidegger proponía, ya que mientras este último veía en Descartes la piedra fundacional de la modernidad, Foucault considera a este filósofo como una figura emblemática de la época clásica. Cabe aclarar, no obstante, que se trata ante todo de una diferencia nominal, ya que lo que Foucault denomina época clásica –siglos XIV a XVIII– coincide, en términos historiográficos, con la modernidad temprana.

---

<sup>2</sup> A partir de la publicación, durante los años 80, de obras como *Historia de la sexualidad*, *El cuidado de sí* y *Hermenéutica del sujeto*, resulta posible distinguir una tercera aproximación a la problemática de la subjetividad, caracterizada por el acento en las prácticas y relaciones que el sujeto establece consigo mismo. Sin embargo, por una cuestión de extensión y de relevancia temática, nos limitaremos aquí a analizar los desarrollos en torno al sujeto de los períodos arqueológico y genealógico.



La época clásica se caracteriza por estar atravesada por una relación fundamental entre representación y *mathesis*. La representación clásica incluye la producción de la representación, el objeto representado y la observación de la representación, pero no deja lugar a una referencia a la propia actividad representadora: la representación de la época clásica está signada por la imposibilidad de representar el acto de representar. Asimismo, la época clásica “resume en sí misma el proyecto de construir un método de análisis universal que pueda producir una absoluta certeza por medio del perfecto ordenamiento de las representaciones y signos que refleje el mundo, el orden del ser” (Dreyfus y Rabinow, 2001: 46). Foucault señala, en efecto, que el concepto de *orden* resulta esencial para comprender los rasgos de la *episteme* clásica, puesto que la vocación de orden y medida de la matemática se traslada a todo conocimiento posible: surgen así la gramática general, la historia natural y el análisis de las riquezas (2008: 74).

Estas tres disciplinas marcan, precisamente, el curso del análisis que Foucault desarrolla en torno a la *episteme* moderna, que, hacia fines del siglo XVIII, genera una disrupción en las construcciones discursivas de la época clásica. La gramática deviene filología, la historia natural biología, y el análisis de las riquezas, economía política. Como trasfondo general de estos cambios, Foucault señala el surgimiento del “hombre”, es decir, de una concepción del ser humano en tanto sujeto unificado y unificante que sirve de enlace de las representaciones y las convierte en objetos para sí mismo (Foucault, 2008: 258). “Antes del fin del siglo XVIII –dice Foucault– el *hombre* no existía. [...] Es una criatura muy reciente, que la demiurgia del saber fabricó con sus manos hace menos de doscientos años” (Foucault, 2008: 322).

Con la filosofía kantiana se quiebra el orden del mundo que había operado hasta ese momento: el hombre ya no es un ser entre otros, sino un sujeto entre objetos, sujeto que, sin embargo, busca comprender no solo las cosas que están fuera de sí, sino también comprenderse a sí mismo. De esta manera, el hombre deviene sujeto y objeto de su propio conocimiento, el sujeto se objetiviza. A través de este mismo movimiento, Dios, antiguo centro rector del universo, es desplazado; es el sujeto, a través de la afirmación de su finitud, quien se pone a sí mismo como única ley y medida de sus propias posibilidades. De esta manera,

[...] nuestra cultura ha franqueado el umbral a partir del cual reconocemos nuestra modernidad, el día en que la finitud fue pensada en una referencia interminable consigo misma. [...] [E]l hombre moderno –este hombre asignable en su existencia corporal, laboriosa y parlante– solo es posible a título de figura de la finitud. La cultura moderna puede pensar al hombre porque piensa lo finito a partir de él mismo (Foucault, 2008: 331).

En este contexto, la economía política y su concepción del trabajo resultan decisivas para la determinación moderna de la subjetividad<sup>3</sup>. De acuerdo a Foucault, la noción de trabajo es, para el pensamiento económico moderno, lo que la noción de riqueza era para el pensamiento económico clásico. Mientras que en la época clásica el objeto de la economía era el intercambio de la riqueza, en la modernidad tal objeto está dado por la *producción* de la riqueza, ya que “la fuente de la riqueza no está en la diferencia obtenida en el intercambio sino en la manera en que se produce, en que se trabaja” (Zangaro, 2011: 34). De acuerdo a Adam Smith, el trabajo es el factor que permite establecer la equivalencia entre las mercancías, y fundar, así, la riqueza. De esta manera, el trabajo se establece como un concepto fundamental en la comprensión moderna del hombre, puesto que la subjetividad y el orden social en general comienzan a ser pensados en función del tiempo de trabajo y de la mercantilización del mismo. La sociedad moderna es una sociedad basada en una economía del tiempo, y el sujeto moderno es, ante todo, sujeto productor (Foucault, 2008: 240).

Ahora bien, el plano del saber analizado por la arqueología no es el único que interviene en la constitución del sujeto moderno. Por el contrario, las distintas epistemes no involucran únicamente aspectos discursivos, sino también determinadas prácticas sociales que se expresan en distintas relaciones de dominio. Todo saber, señala Foucault en *Microfísica del poder*, se relaciona siempre con alguna forma de poder; no existen relaciones de saber que existan independientemente de relaciones de poder (Foucault, 1979: 99). Por este motivo, durante la etapa genealógica Foucault introduce la noción de *dispositivo disciplinario*, concepto que amplía la noción de *episteme*, al abarcar tanto las prácticas discursivas como las no discursivas. De esta forma,

[...] con el concepto de dispositivo se opera un cambio en la perspectiva del análisis foucaultiano: del modo de subjetivación operado por la objetivación del sujeto en el discurso como sujeto/objeto de saber se pasa al modo de subjetivación operado por la objetivación del sujeto en el poder como sujeto/objeto de prácticas normalizadoras y escindentes (Zangaro, 2011: 37).

Como veremos a continuación, estas prácticas normalizadoras, expresión de ciertas relaciones de poder, resultan determinantes en la conformación del sujeto moderno como hombre productor.

---

<sup>3</sup> Sin embargo, la comprensión moderna del sujeto no se reduce a la caracterización provista por la economía política; por el contrario, Foucault analiza también el surgimiento del hombre a través de un análisis de la biología y la filología (2008: 265-315). Por razones de espacio y afinidad temática, aquí nos referiremos únicamente a la primera de las disciplinas mencionadas.

Desde la perspectiva genealógica, uno de los rasgos definitorios de la modernidad es la instauración de una sociedad disciplinaria como forma generalizada del poder. En la sociedad moderna, los individuos y el estado mismo resultan definidos en una lógica de la vigilancia, el control y la corrección. En *Vigilar y castigar*, Foucault analiza el dispositivo panóptico de Bentham como “principio general de una nueva ‘anatomía política’ cuyo objeto y fin no son la relación de soberanía sino las relaciones de disciplina” (Foucault, 1988: 212). El dispositivo panóptico constituye un modelo ejemplar del poder establecido a través de la vigilancia y el control; su función es polivalente, ya que puede aplicarse tanto a las cárceles como a las escuelas, hospitales psiquiátricos, talleres de trabajo, etc. En todos los casos, el resultado esperado es el mismo: “[...] inducir en el detenido un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder. Hacer que la vigilancia sea permanente en sus efectos, incluso si es discontinua en su acción” (Foucault, 1988: 204). Lo que de esta manera se logra es un aumento de la eficacia de las estrategias de vigilancia y control, que genera, a través de una relación ficticia, una sujeción real.

En la “Conferencia quinta” de *La verdad y las formas jurídicas*, Foucault analiza la presencia específica del panoptismo en el ámbito del trabajo. A través del análisis de una fábrica francesa del siglo XVIII, compuesta únicamente por mujeres, llega a la conclusión de que los dispositivos de control moderno tienen como función ligar a los individuos a los aparatos de producción, a partir de la formación y corrección de los productores; tal es lo que Foucault denomina “instituciones de secuestro” (1996: 128). La función de estas instituciones es regular el tiempo y el cuerpo de los individuos, de tal manera que estos se transformen en *tiempo de trabajo y fuerza de trabajo*, respectivamente, de acuerdo a las exigencias impuestas por la sociedad industrial-capitalista. Al mismo tiempo, las instituciones de secuestro determinan un nuevo tipo de poder, polimorfo, polivalente, que no es meramente económico, sino también político, judicial y epistemológico; este poder permite no solo garantizar la producción y el aprendizaje, sino también castigar y recompensar, registrar y controlar todos los saberes adquiridos y desarrollados por los individuos, como así también desarrollar un meta-saber que surge de la observación de las propias tecnologías de control sobre los individuos, y que permite, a su vez, desplegar nuevas formas de control.

En su conjunto, estas funciones de las instituciones de secuestro permiten que “el tiempo de la vida se convierta en tiempo de trabajo, que este a su vez se transforme en fuerza de trabajo y que la fuerza de trabajo pase a ser fuerza productiva” (Foucault, 1996: 136). Al poner de manifiesto el carácter construido de la comprensión moderna del hombre en tanto que sujeto de trabajo, Foucault se posiciona contra la tesis que hace del trabajo la esencia del hombre, denunciando que, precisamente, dicha tesis se origina en una síntesis operada por un poder determinado en una época determinada: el poder industrial, capitalista, que rige las sociedades modernas. La crítica marxista al sistema capitalista y

su aprovechamiento de la plusvalía no llega a ver un rasgo fundamental de la modernidad: el hecho de que es el propio capitalismo el que reduce al individuo a fuerza de trabajo, el que liga esencialmente el hombre al trabajo a través de las tecnologías de control del tiempo y el cuerpo. En este sentido, Foucault señala que “la ligazón del hombre con el trabajo es sintética, política; es una ligazón operada por el poder” (1996: 139). La plusvalía solo puede ser el resultado de lo que Foucault denomina “sub-poder”, ese entramado de pequeños poderes e instituciones que construyen la representación moderna del sujeto en tanto trabajador.

Para finalizar este análisis, nos referiremos a las consideraciones que Foucault desarrolla en algunas de sus últimas obras, en particular *Nacimiento de la biopolítica*. Allí, Foucault se refiere a un dispositivo complementario al disciplinario, el biopolítico. Este último tiene un alcance más abarcador, ya que se refiere a las formas en que el estado, la política y el gobierno intervienen en la vida del hombre, considerándola no solo en su aspecto racional o consciente, sino también en su componente biológico. Se trata, pues, de un dispositivo orientado a normalizar los cuerpos y los procesos vitales en función de las necesidades e intereses del capitalismo (Foucault, 2007: 359-366). Mientras que el poder disciplinario mantiene a los individuos en instituciones, pero sin lograr absorberlos *completamente* en las prácticas discursivas y en la socialización productiva, el dispositivo biopolítico consigue penetrar enteramente en las conciencias y cuerpos de los individuos, organizando la totalidad de sus actividades (Hardt y Negri, 2002). De esta manera,

[...] este funcionamiento del poder biopolítico puede explicarse en términos de subsunción formal de la vida al capital: el capital produce y consume la vida en general. [...] [L]a vida total del sujeto debe ser una vida dispuesta para el trabajo. En las primeras fases de su desarrollo, el capital logra ejercer su hegemonía y supeditación por una combinación de dispositivos: el disciplinario, que opera sobre la relación entre el cuerpo y el proceso de trabajo en sí mismo, y el biopolítico, que sentará una de las condiciones de posibilidad de ese proceso (Zangaro, 2013: 9-10).

### **Sujeto, historia, verdad: algunas conclusiones**

Al analizar la relación entre subjetividad y trabajo en Heidegger y Foucault, una serie de coincidencias saltan a la luz: en primer lugar, la crítica a la noción de sujeto como un concepto construido, históricamente determinado. Ambos filósofos se proponen desmitificar la idea de un sujeto sustancial, un sujeto

[...] que se atribuye cualidades intrínsecas que permiten discernir entre el conocimiento verdadero y falso, y entre lo real y lo aparente; que se percibe como indisoluble en su identidad y consistente en sus convicciones; que cree conocer la racionalidad de la historia (y de su historia personal) y deducir de allí su capacidad para guiar esas mismas historias; y que se declara ‘sujeto trascendental’ por cuanto se presume dotado de una moral de validez universal, o de la facultad para remontar el conocimiento de la realidad hasta sus razones últimas (Hopenhayn, 1997: 11).

De allí la necesidad, en ambos filósofos, de desenmascarar la pretendida neutralidad de la concepción moderna del hombre como “animal que trabaja”, mostrando, al mismo tiempo, que esta no constituye la esencia del hombre –se entiende así la coincidencia en la crítica al marxismo–, porque el hombre mismo no puede ser definido en términos sustanciales.

Segunda coincidencia: el carácter “contingente” de la concepción moderna de sujeto revela, a su vez, una historicidad más profunda, la del propio ser y de la propia vida; como historia de las múltiples aperturas en las que el ser se da, en Heidegger, y como historia de las distintas configuraciones epistémicas y disciplinarias, en Foucault. Y, con la comprensión histórica del ser, del mundo, de la vida, un tercer punto de contacto: la idea de que la *verdad* misma es histórica, una verdad epocalmente configurada.

Heidegger identifica la verdad con el ser; para el filósofo alemán la verdad es histórica porque no es otra cosa que el acaecer del ser, el surgir a la presencia de los entes. La verdad como correspondencia de la tradición metafísica es tan solo una concepción derivada de la verdad, sustentada en la moderna distinción entre objeto y sujeto; su carácter derivado se hace evidente al notar que, para que el juicio concuerde con la cosa, es necesario un ámbito previo, el de la concordancia de la cosa consigo misma (Heidegger, 2010). La verdad, como verdad del ser, son las propias cosas siendo lo que ellas mismas son, en todo el despliegue de su presenciar (el desocultamiento), pero también en su inagotable reserva de posibilidades latentes (aquello que se oculta, se rehúsa). Una verdad así comprendida es intrínseca y profundamente histórica, y no puede ser pensada a partir de esencias estables o estructuras rígidas, sino solo como tiempo, como devenir.

Por su parte, Foucault señala que

[...] la verdad no está fuera del poder, ni sin poder. [...] La verdad es de este mundo; está producida aquí gracias a múltiples imposiciones. Tiene aquí efectos reglamentados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su “política general de la verdad”: es decir,

los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero (1979: 187).

También para Foucault la verdad se construye históricamente; sin embargo, mientras que para Heidegger hay *una* verdad, un “fondo originario” de las cosas –fondo ciertamente dinámico y mutante–, para Foucault cualquier idea de una verdad metafísica resulta inaceptable.

He ahí, pues, el principal punto de alejamiento entre Foucault y Heidegger: para Foucault, como para Nietzsche, no hay verdad que no sea al mismo tiempo interpretación, y la interpretación no debe “develar” un sentido oculto, disimulado o perdido, porque ella misma es generadora, creadora de sentidos. Toda interpretación es de carácter decididamente ideológico, y reconocer este rasgo permite que el sujeto se sitúe en una relación crítica con respecto al relato. Para Foucault, el problema de la verdad es un problema *político*; de hecho, todo su pensamiento está orientado al análisis de las prácticas efectivas a través de las cuales se organizan y desarrollan los modos de subjetivación. En Heidegger, en cambio, la preocupación principal es *ontológica*: es solo a partir de la búsqueda del sentido del ser, de su verdad, que puede comprenderse la “destrucción de la historia de la ontología” que Heidegger lleva a cabo. El planteo heideggeriano involucra determinadas nociones –ser, verdad, donación, rehúso–, que si bien no pueden de ninguna manera identificarse con los conceptos y categorías de la metafísica, constituyen sin duda una serie de tesis ontológicas fuertes.

Apenas una reflexión más, para finalizar. Si miramos al interior del pensamiento de estos dos filósofos, encontramos distintos puntos de contacto, múltiples preocupaciones en común. La distancia se abre cuando vamos hacia lo más general que estos filósofos nos dicen, a su concepción de lo que sea la filosofía y la tarea del filósofo: Foucault, siguiendo el camino abierto por Nietzsche, sabe cómo emplazar una crítica corrosiva al interior de Occidente, desestabilizando a martillazos los cimientos mismos de las estructuras hegemónicas del poder. Heidegger, por su parte, se inclina por el sendero aristotélico y renueva la eterna pregunta por el *tí tó ón*, lo que es; pero ya no desde aspiraciones puramente teóricas, sino anhelando, ante todo, una *experiencia originaria* del ser y del pensar. Dos interpretaciones, sin duda, igualmente provocativas y originales, igualmente iluminadoras y profundas; dos interpretaciones que –considero– no deberían ser vistas como contrapuestas sino, simplemente, como complementarias.

## Bibliografía

### Fuentes

- Foucault, Michel (1970), *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI.
- (1979), *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de La Piqueta.
- (1988), *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (1996), *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa.
- (2001), "El sujeto y el poder", en Dreyfus, H. y Rabinow, P., *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 241-257.
- (2007), *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, FCE.
- (2008), *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Heidegger, Martin (1951), *El ser y el tiempo*, México, FCE.
- (2000a), *Hitos*, Madrid, Alianza.
- (2000b), *Nietzsche*, Tomo I, Barcelona, Destino.
- (2001a), *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos.
- (2001b), *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal.
- (2003), *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa.
- (2010), *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza.

### Bibliografía referida

- Berti, Enrico (1995), "¿Cómo argumentan los hermeneutas?", en Vattimo, Gianni, *Hermenéutica y racionalidad*, Bogotá, Norma, pp. 31-48.
- Dastur, François (2006), *Heidegger y la cuestión del tiempo*, Buenos Aires, Del Signo.

Dreyfus, Hubert L. y Rabinow, Paul (2001), *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Hardt, Michael y Negri, Antonio (2002), *Imperio*, Buenos Aires, Paidós.

Hopenhaym, Martin (1997), *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*, Santiago de Chile, Andrés Bello.

Zangaro, Marcela (2011), *Subjetividad y trabajo. Una lectura foucaultiana del management*, Buenos Aires, Herramienta.

----- (2013), "De la subsunción formal a la subsunción real de la vida al trabajo: una lectura de la biopolítica", en *Actas del XVI Congreso Nacional AFRA* [en prensa].