

Foucault y la Escuela de Frankfurt: la crítica al derecho

Alejandro Ruidrejo*

Resumen

En este trabajo nos proponemos indagar las proximidades y distancias que es posible reconocer entre la genealogía foucaultiana y la Escuela de Frankfurt como empresas críticas de la Modernidad política. Tomaremos como eje la cuestión del derecho moderno, para mostrar las formas en que ambos proyectos han encarnado de modo conciente, o no, la exigencia ética que Marx había impuesto a la tarea filosófica: “desenmascarar la aniquilación de la persona humana en su aspecto profano”. Los límites entre lo profano y lo sagrado serán aquí también los límites de la crítica misma.

Palabras claves:

Foucault - Ilustración - Crítica - Derecho

Abstract:

In this work we intend to enquire into the closeness and distance that can be recognized between Foucault's genealogy and the Frankfurt School as critical undertakings of the political Modernity. We take as central idea the topic of the modern law to show the ways in which both projects have embodied -consciously or not- the ethical demands that Marx had imposed to the philosophical task: “to unmask the destruction of human person in its profane aspect”. Here the limits between the profane and the sacred will be also the limits of the criticism itself.

Key words:

Foucault - Enlightenment - Criticism- Law - Hermeneutics Ontological Implications

Introducción

“Ante todo, **el deber de la filosofía**, que está al servicio de la historia, es el de desenmascarar la aniquilación de la persona humana en su aspecto profano, luego de haber sido desenmascarada la forma sagrada de la negación de la persona humana. La crítica del cielo se cambia así en crítica de la tierra, la **crítica de la religión** en la **crítica del derecho**, la **crítica de la teología** en la **crítica de la política**.” (Marx: 1987, 8)

Marx, en su “Introducción para la crítica de la ‘Filosofía del derecho’ de Hegel”, señalaba el destino de la filosofía poniéndola al servicio de la historia, para llegar a concluir así el desmantelamiento de las formas de negación de la persona humana. La mitad del cami-

* CIUNSA. Proyecto de Investigación N° 1213 Foucault y la Escuela de Frankfurt.

no estaba recorrido: el fundamento sacro de la alienación sufrió su caída. Pero las formas profanas aún se mantenían firmes. Como un resabio del sistema renacentista de pensamiento, que encontraba en la tierra las semejanzas del cielo, el derecho y la política aparecían para Marx como una especie de reflejo terrenal, e invertido, de la religión y la teología.

En términos políticos, el derecho es la fuente de legitimación del poder. Lo propio del amo es que convenza al esclavo de que su resistencia lo vuelve irracional y por lo tanto más esclavo. Como diría Rousseau, nadie es tan fuerte que pueda mantener su poder sin convertirlo en derecho. Pero bien, ¿cómo llevar adelante la crítica a la dominación profana que se expresa en el derecho? ¿Cómo poner la filosofía al servicio de la historia? ¿cuáles serán las exigencias filosóficas que se le impondrán a la historia a cambio de tamaña cesión de poderes? Estos interrogantes guiarán la presentación de las diferencias y similitudes que caracterizan la empresa crítica de Foucault y la Escuela de Frankfurt.

Foucault, el derecho, la política y el poder

La genealogía foucaultiana de la Modernidad es heredera del pensamiento nietzscheano, que en resumidas cuentas demuestra cómo todo lo es bueno, fue alguna vez malo. Y más allá del bien y del mal, el diagnóstico del presente sólo puede atender a las relaciones de poder a fin de producir su desenmascaramiento, así:

“Cuando alguien, por ejemplo una ciudad asediada, se somete bajo condiciones a alguien más poderoso, la alternativa es la de que uno puede destruirse, incendiar la ciudad y causarle por tanto una gran mengua al poderoso. Surge aquí por tanto una especie de equiparación sobre cuyos cimientos pueden establecerse derechos. En tal medida hay también derechos entre esclavos y amos, es decir exactamente en la medida en que la posesión del esclavo le es útil e importante al amo. Originariamente el derecho es proporcional al grado en que uno se le aparece al otro valioso, esencial, imprescindible, invencible, etc. en este sentido el más débil tiene también derechos, pero menores. De ahí el famoso unusquisque tantum juris habet, quantum potentia valet¹ (o más exactamente: quantum potentia valere creditur)” (Nietzsche: 1996, 86)

Siguiendo a Nietzsche, aún en las extremas situaciones de dominación, como en el caso de la ciudad asediada, se cuenta siempre con la posibilidad de que la resistencia de los débiles desbaraten el sentido de las fuerzas dominantes. Las relaciones de poder resultan así inestables y dinámicas, siempre y cuando se las pueda pensar estratégicamente.

Ahora bien si “el derecho de cada cual es proporcional al poder que se cree tener”, la forma de combatir la rebelión y la resistencia consistirá en desarticular la relación entre voluntad y poder, colocando la legitimidad en el lugar de la estrategia. Es por eso que la crítica genealógica se presenta como una forma de entender las relaciones políticas a partir de las dominaciones concretas que conforman el juego de las fuerzas constituyentes de la subjetividad de los súbditos, que operaran no como una única fuerza unidireccional, sino más bien como una multiplicidad de estrategias que se reenvían mutuamente unas a otras, y que se singularizan a partir de los procedimientos específicos y los elementos técnicos concretos mediante los cuales operan.

En el marco de la crítica foucaultiana a la concepción moderna del poder, se hacen presentes dos tipos diferenciados de discursos: El filosófico jurídico y el histórico-político.

¹“El derecho de cada cual es proporcional al poder que tiene” Spinoza. *Tractatus Politicus*; II, 8 (vid. Th.4) Citado por Schopenhauer en *Parerga y paralipomena*.

“Al poder que se cree tener”. La traducción y referencias de esta cita corresponden al trabajo realizado por Alfredo Brotons en *Humano demasiado Humano*. Akal. Madrid. 1996.

El primero de ellos se va constituyendo en occidente a pedido del poder real y tiene el sentido de servirle como justificación. El papel de los juristas en la constitución del poder real comienza a mediados de la Edad Media, con la reactivación del derecho romano que se había eclipsado con la caída del imperio. El fino trabajo de pulimento del sistema jurídico condujo paulatinamente al poder monárquico hasta su expresión absoluta y, de allí, a hacerle perder la cabeza. Y una vez que eso ha sucedido el gran problema del poder soberano consistirá en cómo establecer sus límites, cómo evitar la opresión.

El segundo de los discursos, el histórico político, asumirá que el análisis de las relaciones de poder no tiene que ver con el problema de la legitimidad de la transmisión y el ejercicio de la soberanía, sino más bien con el de las dominaciones concretas.

El interés foucaultiano se centra en recuperar un tipo específico de discurso en el que la ley no surge, como en el espacio ideal de los juristas y los filósofos, a partir de los debates teóricos, sino más bien de las luchas concretas.

“Si es cierto que lo que hay que estudiar es la dominación y no la soberanía, o más bien las dominaciones, los operadores de dominación, pues bien, ¿cómo se puede avanzar en el camino de las relaciones de dominación? ¿En qué sentido una relación de dominación puede reducirse o asimilarse a la noción de relación de fuerza? ¿En qué sentido y cómo la relación de fuerza puede reducirse a una relación de guerra?” (Foucault:2000, 50)

La guerra servirá como un analizador de las relaciones de poder en tanto se pueda mostrar como forma extrema la lógica de esas relaciones. Y el discurso histórico político mantendrá permanentemente la interpretación de la paz a partir de la sorda guerra que se desarrolla bajo las leyes y las instituciones. Para él la sociedad comportaría un carácter binario, donde siempre se es enemigo de alguien, donde siempre se está enfrentando a alguien y donde el discurso de la neutralidad jurídica resulta una farsa. Siempre se está dentro de una perspectiva histórica, la perspectiva de quienes cayeron ante la fuerza dominante y quienes buscan redimir un pasado de violencias y vejaciones. Este discurso se alimenta muchas veces de la mitología escatológica y de ese modo intenta unir el componente crítico con el mítico. Ahora bien, podemos preguntarnos aquí ¿Cómo es posible unir el componente fundador de lo mítico con la crítica política de las dominaciones del presente? En este punto se hace preciso seguir a Vernant cuando afirma que:

“Las teogonías y las cosmogonías griegas comprenden, como las cosmogonías que les han sucedido, relatos de génesis que explican la aparición progresiva de un mundo ordenado. Pero son también y ante todo, otra cosa: mitos de soberanía. Exaltan el poder de un dios que reina sobre todo el universo; hablan de su nacimiento de su lucha, su triunfo.” (Vernant,1965: 87)

El orden cosmológico, pero no sólo él, sucede a la guerra, a las luchas divinas, y la victoria es el comienzo de una nueva forma de orden, un nuevo mandato. El mito refiere a una lucha continua que culmina instalando la supremacía definitiva de una divinidad, y de algún modo hasta que ello no se logra, la guerra permanece. Y mientras la guerra se mantenga habrá elementos para transformar la resistencia en crítica política. La filosofía desde sus orígenes había intentado romper con la lógica mítica de las batallas, instalando en el lugar de la fuerza la figura de la ley. La isonomía que garantizaba toda armonía y en la misma noción de arché desaparecía la diferencia entre origen y principio gobernante.

Pero bien, de algún modo esa vieja forma griega de la lucha entre mito y logos se reactiva en los comienzos mismos de la modernidad política, cuando la Ilustración engloba su pasado inmediato bajo el oscuro manto del prejuicio, la autoridad y la tradición, ocultando

con ello las formas concretas de las luchas históricas que habían habitado ese fragmento del pasado. En oposición a ello, y como una forma de romper con los propios mitos de la Ilustración, dentro del discurso histórico político se hace presente la crítica basada en la Biblia que acompañó a todas las resistencias religiosas desde el siglo XVI al XVII, donde se evidenciaba que este tipo de discurso:

“(…) se compara mucho más con la historia mítico religiosa de los judíos que con la historia político legendaria de los romanos. Estamos mucho más cerca de la Biblia que de Tito Livio, mucho más en una forma hebreo bíblica que en la del cronista que cuenta, día por día, la historia y la gloria ininterrumpida del poder. Creo que, en líneas generales, nunca hay que olvidar que la Biblia fue, al menos a partir de la segunda mitad de la Edad Media, la gran forma en la que se articularon las objeciones religiosas, morales y políticas al poder de los reyes y el despotismo de la Iglesia. Esta forma, como por otra parte sucedió muy a menudo con la referencia misma a los textos bíblicos, funcionó en la mayoría de los casos como objeción religiosa y política. La Biblia fue el arma de la miseria y la insurrección, fue la palabra que sublevaba contra la ley y la gloria: contra la ley injusta de los reyes y contra la bella gloria de la Iglesia. En esa medida, por lo tanto, no me parece sorprendente que, a fines del medioevo, en el siglo XVI, en la época de la Reforma y también de la revolución inglesa, aparezca una forma de historia que es estrictamente opuesta a la de la soberanía y los reyes -a la historia romana- que se expresa en la gran forma bíblica de la profecía y la promesa.” (Foucault:2000, 72-73)

El sentido genealógico de la crítica toma a la historia como el campo de las luchas cuyo sentido es preciso reactivar, para ir más allá de los límites que la propia Ilustración le impuso.

Benjamin, la fuerza, la ley y la crítica

“Y eso no es todo: el origen de todo contrato, no sólo su posible conclusión, nos remite a la violencia”. (Benjamin: 1999, 33)

En 1921, Benjamin inscribe su pensamiento en el marco de las críticas al parlamentarismo y a la judicialización de lo político con una obra pequeña y poderosa: *Para una crítica de la violencia* (Zur Kritik der Gewalt). Al momento de establecer la crítica a la violencia se pone en evidencia su relación con el derecho, (sobre todo porque Gewalt significa también, violencia legítima, fuerza autorizada). Ya sea desde la perspectiva del iusnaturalismo o del derecho positivo el problema de la violencia quedaba atrapada bajo el dogma de que: “*finis justos pueden ser alcanzados por medios legítimos, y medios legítimos pueden ser empleados para fines justos.*” ¿Pero cuál es el fin justo al que puede apuntar la violencia? O mejor dicho: ¿cuál es la forma en que la violencia puede identificarse con la justicia? Intentar dar respuesta a esta cuestión le exigirá a Benjamin una nueva distinción: la violencia en tanto que se encuentra ligada al derecho es entendida como violencia mítica. Es esa forma especial de violencia que genera derecho. Ante ella opondrá la violencia divina, que es aquella que no sólo se independiza del derecho sino que lo conduce a su desaparición.

En otros términos, Benjamin entiende que el derecho al modo en que había aparecido desde el mundo griego y hasta su expresión en la Aufklärung, se encuentra íntimamente vinculado a la violencia, de la cual la guerra resultaría ser su forma paradigmática:

“Si se admite la violencia bélica como origen y modelo de toda violencia que persigue fines naturales, entonces todas estas formas de violencia fundan derecho. (...) Lo anterior

explica por qué el derecho moderno tiende, como se ha visto, a no admitir que, por lo menos personas privadas en calidad de sujetos de derecho, practiquen una violencia aunque sólo dirigida a satisfacer fines naturales. (...) El Estado teme esta violencia, decididamente por ser fundadora de derecho, por tener que reconocerla como tal, cuando potencias exteriores lo fuerzan a concederles el derecho de hacer la guerra, o cuando las clases sociales lo fuerzan a conceder el derecho a la huelga.” (Benjamin:1999, 29)

La guerra funda derecho; se habla allí de violencia fundadora (*die rechtsetzende Gewalt*), pero también lo hace la lucha de clases, bajo la forma menos estruendosa del combate por omisión. La huelga general es precisamente la forma extrema y revolucionaria de un derecho que sólo debe ser ejercido en buenos términos. Frente a este peligro al derecho se le plantea entonces la cuestión permanente de delimitar el buen uso de los derechos, a fin de evitar que se subvierta el orden jurídico. El derecho a huelga había resultado de una concesión del poder político, a fin de evitar las manifestaciones concretas de violencia con las que los obreros terminaban por destruir y quemar las fábricas. Pero dentro de esa paz que afirma el derecho se lleva adelante otra forma de encuentro estratégico de las fuerzas que ya no consiste en constituir normas sino en delimitar su uso. La regulación del juego del derecho no puede estar en manos de la ley, no es posible prescribir hasta el detalle las formas del cumplimiento de los mandatos, es en esos espacios de porosidad donde el poder de la violencia conservadora del derecho (*die rechtserhaltende Gewalt*) se hará presente:

“En consecuencia, el entendimiento debe intentar aproximarse a esas circunstancias con la mayor decisión, para consumir la crítica, tanto de la violencia fundadora como de la conservadora. Pero estas dos formas de la violencia se hacen presentes en aún otra institución del Estado, y en una combinación todavía mucho más antinatural que en el caso de la pena de muerte y amalgamadas de forma igualmente monstruosa: esta institución es la policía. Aunque se trata de una violencia para fines de derecho (con derecho a libre disposición), la misma facultad le autoriza a fijarlos (con derecho de mandato), dentro de amplios límites. Lo ignominioso de esta autoridad consiste en que para ella se levanta la distinción entre derecho fundador y derecho conservador. La razón por la cual tan pocos sean conscientes de ello, radica en que las competencias de la policía rara vez le son suficientes para llevar a cabo sus más groseras operaciones, ciegamente dirigidas en contra de los sectores más vulnerables y juiciosos, y contra quienes el Estado no tiene necesidad alguna de proteger las leyes. Del derecho fundador se pide la acreditación en la victoria, y del derecho conservador que se someta a la limitación de no fijar nuevos fines. A la violencia policial se exime de ambas condiciones. Es fundadora de derecho, porque su cometido característico se centra, no en promulgar leyes, sino en todo edicto que, con pretensión de derecho se deje administrar, y es conservadora de derecho porque se pone a disposición de esos fines. Pero la afirmación de que los fines de la violencia policial son idénticos, o están siquiera relacionados con los restantes fines del derecho, es totalmente falsa. El “derecho” de la policía indica sobre todo el punto en que el Estado, por impotencia o por los contextos inmanentes de cada orden legal, se siente incapaz de garantizar por medio de ese orden, los propios fines empíricos que persigue a todo precio. De ahí que en incontables casos la policía intervenga “en nombre de la seguridad”, allí donde no existe una clara situación de derecho, como cuando, sin recurso alguno a fines de derecho, inflige brutales molestias al ciudadano a lo largo de una vida regulada a decreto, o bien solapadamente lo vigila.” (Benjamin,1999:32-33)

Bajo esta enorme cita quisiéramos continuar exponiendo la dialectización de la violencia fundadora y la violencia conservadora que se lleva a cabo en las acciones concretas de las fuerzas policiales. De estados de violencia a nuevos estados de violencia, la Ilustración ha marcado el itinerario de la dominación jurídica sin poder prescindir para ello del

poder policíaco cuya sangre anima el cuerpo del derecho. Tanto en las monarquías absolutistas como en las democracias parlamentaristas modernas, la dominación policíaca es la que sostiene el orden social. Y la crítica a su violencia por parte de la sociedad es tan necesaria como su funcionamiento para el derecho. Esa violencia que se ejerce de modo natural pero también de modo enteramente injustificado en las democracias liberales, resultaba menos impúdica cuando representaba al poder del monarca, del mismo modo que se justificaba mucho mejor allí el poder de vida y muerte como forma de reforzar el derecho.

El derecho está habitado por la violencia, desde sus orígenes hasta su agotamiento y sometimiento final bajo otra violencia, pero esta oscilación de las fuerzas sólo podrá detenerse frente a un tipo esencialmente diferente de violencia que es la violencia divina (*Rechtsvernichtend*). Sólo a partir de ella podrá romperse definitivamente las pugnas de poder para dar lugar a la justicia.

De la misma forma en que Dios y mito se enfrentan en todos los ámbitos, se opone también la violencia divina a la mítica; son siempre contrarias. En tanto que la violencia mítica es fundadora de derecho, la divina es destructora de derecho. Si la primera establece fronteras, la segunda arrasa con ellas; si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora; cuando aquélla amenaza, ésta golpea, si aquélla es sangrienta, esta otra es letal aunque incruenta. (Benjamin, 1999:41)

En definitiva, sólo a partir de una violencia no atada al derecho podrá criticarse la violencia fundadora, que es por definición sucedida por el derecho pero anterior a él y por lo tanto in juzgable por todo tipo de derecho. La violencia fundadora se encuentra en un estado de excepción frente a la ley, a lo que la ley que pretende subvertir establece como normal. Y es ese mismo estado de excepción el que pone a la violencia en su forma más pura, su forma extrema, más allá de la cual comenzará a derrumbarse, como una violencia que sólo podrá mantenerse, que podrá mantener su soberanía gracias a otro tipo de violencia que la conserve. La violencia conservadora es el punto máximo de una fuerza que luego deviene administrada. El nuevo derecho legitima la violencia revolucionaria y la policía la mantiene, pero su destino está sellado por la finitud. Pero, arribar a esta conclusión no nos permite elucidar el sentido que la Kritik adquiere en el texto Benjaminiano, pues no se trata solamente de ejercer el poder intelectual del repudio, del rechazo del carácter negativo de la violencia, como afirmara el mismo Derridá (1997:77), se trata más bien de una evaluación, de emitir un juicio, de juzgar la violencia, de establecer sus límites al modo en que Kant lo había hecho con el conocimiento, y en esa dirección encontrar el sentido pleno de lo criticado en el marco de la historia. En el fondo, el sentido último de la violencia sólo podrá entenderse a partir de una lectura filosófica de la historia, donde se escaparía a la dialéctica entre violencia mítica e Ilustración, a partir del mesianismo. El mesianismo sería quizá la idea reguladora que ha obviado el sentido progresivo de la historia Ilustrada y ha cambiado lo infinito por la esperanza concreta en una irrupción inminente e impredecible, donde: “La violencia divina (*die göttliche Gewalt*), que es insignia y sello (*Insignium und Siegel*), jamás medio de ejecución sagrada, podría llamarse, la soberana (*mag die waltende heissen*)”(Derridá, 1997: 77)

Dialéctica del Iluminismo y derecho

“La injusticia es el medio de la efectiva justicia”
(Adorno, 2001:75)

Poniendo también en cuestión el filosofema ilustrado del progreso indefinido, Horkheimer y Adorno revisan la historia de occidente a partir de la reactualización de la herencia crítica benjaminiana en su obra *Dialéctica del Iluminismo* (*Dialektik der Aufklärung. Philosophische fragmente*). La reaparición del mito en el corazón mismo de la Ilustración era el mejor ejemplo de la farsa del progreso occidental. Y si Benjamin oponía el mito de Níobe, como ejemplo de la violencia mítica, al Juicio de Dios sobre la tribu Korah, la dialéctica entre mito e Ilustración acudirá a otro ejemplo, el de Odiseo.

El regreso a Itaca está plagado de peligros, pero esta vez no visten y calzan las prendas humanas, no oponen su lanza y su rostro guerrero, no tienen sus días en cuenta, existen desde tiempos sin memoria y ataron sus fuerzas a un destino eterno. Se trata de las fuerzas míticas que poblaban el mundo griego antes de que la astucia de la razón las desterrara.

El mundo mítico tenía su ley insuperable: el destino. El resto sólo eran luchas y pasiones. El destino era también, a veces, la eternidad de un castigo, del cual sólo se podrá salir bajo la forma de la impotencia absoluta, que es el nombre que toma la muerte de lo eterno.

“(…) en la trasposición y objetivación mítica la relación natural de fuerza e impotencia ha asumido ya el carácter de una relación jurídica. Scila y Caribdis tienen derecho sobre todo lo que caiga entre sus uñas, así como Circe tiene derecho de transformar a quien no está inmunizado o Polifemo a devorar a sus huéspedes.(…) Cada una de las figuras míticas debe hacer siempre lo mismo. Cada una se finca en la repetición, cuyo fracaso significaría su fin.” (Adorno-Horkheimer, 1970: 77)

Hay entonces un derecho de la fuerza mítica, pero esto sólo quiere decir que la fuerza se enfrenta a su propio límite, al punto extremo de su derecho. En ese territorio la fuerza es soberana, pero también es vulnerable en todas las rendijas que las mallas de la ley ponen al descubierto. Pues se puede obedecer al mismo tiempo en que se subvierte el mandato. Llamamos estupidez a las formas que no siguen la regla. Su hermana arribista se llama: astucia. Ella cree en (crea el) progreso, su corazón no mide escrúpulos sino ventajas.

Odiseo es la astucia, y así puede conceder lo que la ley mítica manda, pero en el cumplimiento del contrato encuentra siempre una forma de subvertir el sentido del acuerdo hasta el extremo de hacer fracasar los hechizos, y las más poderosas fuerzas míticas. El ardid y el artificio son las formas de un engaño en el que siempre va la vida. El engaño se para en el filo de la ley, en el límite desde el cual es posible que las fuerzas traicionen la voluntad que las dirige, para someterse a una nueva. La astucia inventa en este caso el estado de excepción que permite la fundación de un nuevo sentido, de una norma. De allí en más la clave del nuevo poder consistirá en defender a ultranza el contrato que encubre sus engaños. La razón instrumental que se encarna en la astucia, muestra que la Ilustración no se ancla en las riveras del siglo XVIII, sino que es la misma historia de la razón occidental, que acompañó el ardid del contrato con los artificios de la técnica.

Los logros de esa racionalidad se acomodaron bajo las formas de algunos fenómenos propios de las sociedades del capitalismo tardío; de ese modo la pérdida del sujeto revolucionario, la industria cultural, el capitalismo de Estado, resultaron la plasmación concreta de un límite poderoso y atroz, aún para el más radical de los optimismos, que no era por cierto el rasgo distintivo de Theodor Adorno. Y de ese modo se entiende que al promediar el siglo pasado, como el ‘reflejo de una vida dañada’, sea él quien afirmara que:

“El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz en el mundo que la que arroja la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado,

mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica.” (Adorno, 2001: 250)

La tarea del Mesías era trasladar el mundo desde lo profano a lo sagrado. La teoría crítica se convierte entonces en una forma de develamiento de las fisuras por las cuales podrá advenir el Mesías y la redención que acabará de una vez con la violencia de la historia. Pero así como le está vedado al judaísmo acceder a la imagen de lo sagrado, también para la crítica adorniana todo trabajo estaba signado por la negatividad. El mesianismo era la luz necesaria para ‘iluminar’ las grietas que evidenciaban la falsedad del todo. La reflexión de esa luz brindaba la posibilidad de un cambio radical, al que se abrazaba no sólo la esperanza, sino también el último imperativo de la ética intelectual comprometida con el presente histórico.

Conclusión

“Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicamente secularizados” (Schmitt, 1998:54).

Tanto para Foucault como para la Escuela de Frankfurt el derecho es una trampa; es la trampa del contractualismo liberal moderno. La modernidad política es básicamente contractualista y debajo de su igualdad formal se teje la dominación concreta. Como es sabido el derecho desarticula la resistencia a partir de su equiparación de las fuerzas en la racionalidad del contrato. Esta dominación se ejerce bajo el entramado de las instituciones de encierro en el caso foucaultiano y las redes de dominación cultural que representan los medios masivos, al modo en que se describen en la *Dialéctica del Iluminismo*. Si el derecho es una trampa se debe en gran parte a las oscuras violencias que se cobijan en su transparente equidad. La dominación no puede mostrarse a cara descubierta y se enmascara entonces con las formas del derecho.

Tras los resultados de la crítica es innegable que la asimetría de las fuerzas se mantiene como una batalla constante debajo de la paz de los acuerdos, y sólo de ese modo se entiende que los dominadores se vean forzados a disimular la violencia de las coacciones sociales encubriéndolas jurídicamente. Porque no es la razón la que logra la obediencia, sino el moldeamiento concreto del alma de los sujetos modernos.

Ahora bien, si para Marx la tarea de la historia consistía en la reconciliación entre Dios, al que las fuerzas y debilidades humanas habían llevado hasta el cielo, y la existencia histórica concreta de los hombres. Si el destino de la crítica a la religión, entendida como la premisa inicial de toda crítica, consistía en forzar el descenso del paraíso obligándolo a transitar los caminos de la historia, hasta llegar a hacer del hombre lo más alto para el hombre. Lo cierto es que tanto para Foucault como para Benjamin y Adorno la crítica terrenal no siempre ha permanecido opuesta a la crítica del cielo, no siempre la ha continuado dejándola atrás, sino que ha tomado de ella sus armas y se ha confundido con sus consignas, mientras que por otra parte, entienden que el servicio que la filosofía debe brindarle a la historia está lejos de ceñirse con la lógica dialéctica entendida al modo hegeliano-marxista. Cómo realizar una crítica política sino a partir de un rastreo genealógico, de una historia de las luchas que no tienen por cierto el rostro de las clases, o de una historia que encuentra en lo sagrado la única forma de vislumbrar en el presente la cancelación de las violencias más definitivas. Pasarle a la historia el cepillo a contrapelo, es ir contra el sentido habitual de la historia, que desde hace ya demasiado tiempo lleva la marca del progreso continuo. Que no es otro sentido que el de su ley.

Bibliografía

- Adorno, Theodor** (2001): *Minima moralia*. Madrid. Taurus.
- Adorno-Horkheimer** (1970): *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires. Sur
- Benjamin, Walter** (1999): *Para una crítica de la violencia*. Madrid. Taurus.
- Derridá, Jacques** (1997): *Nombre de pila de Benjamin*. Madrid. Tecnos.
- Foucault, Michel** (2000): *Defender la sociedad*. Buenos Aires. FCE.
- Marx, Karl** (1987): *Introducción para la crítica de la 'Filosofía del derecho' de Hegel*. Buenos Aires. Claridad.
- Nietzsche, Friedrich** (1996): *Humano demasiado Humano*. Madrid. Akal
- Schmitt, Carl** (1998): *Teología política*. Buenos Aires. Struhart & Cia.
- Vernant, Jean Pierre** (1965): *Los orígenes del pensamiento griego*. Bs. As. Eudeba.