

I Jornadas Internacionales de Investigación y Debate Político

(VII Jornadas de Investigación Histórico Social)

“Proletarios del mundo, uníos”

Buenos Aires, del 30/10 al 1/11 de 2008

Hegel not Dead:

La pluralidad dialéctica como aufhebung de la multiplicidad postestructuralista

Mg. Mariano Zukerfeld

UBA

Becario CONICET

marianozukerfeld@gmail.com

Resumen

Esta ponencia intenta discutir algunos supuestos epistemológicos, hijos de la posmodernidad, que se han vuelto el común denominador de buena parte de la producción académica y militante en las en ciencias sociales latinoamericanas. Conciente o inconscientemente, a los gritos o de manera silenciosa, los científicos sociales y los militantes posmodernos están convencidos de que:

i) La categoría de Totalidad es empíricamente errada y políticamente reaccionaria. ii) La Multiplicidad es el punto de partida de todo análisis, existiendo previamente a su encorsetamiento por cualquier institución social. iii) Los pensamientos de la Diferencia permiten el florecimiento de la pluralidad, frente a la ‘rigidez’ de la dialéctica. La diferencia se funda a sí misma, es inmanente, y no requiere diálogo con lo distinto. Este trabajo buscará mostrar las incoherencias lógicas, y quizás las implicancias prácticas de cada uno de estos supuestos. E intentará argumentar en favor de que: i) El postestructuralismo lleva en su seno al menos dos elementos que lo hermanan con el contractualismo, la economía y el psicoanálisis. ii) La multiplicidad sin diálogo con alguna forma de totalidad no es más que autismo. El estado actual de las ciencias sociales, con una mirada de ‘situaciones autónomas’ es una triste victoria de los posmodernos involuntarios. iii) La dialéctica permite dar cuenta de la totalidad plural, incluyendo – y no ignorando- a las posiciones de los posmodernos con los que discute. En la Aufhebung, la negación no supone exclusión, sino integración de la totalidad contradictoria en un nuevo nivel. La pluralidad sólo es posible en el

marco de la totalidad dialéctica. Sin embargo, la dialéctica requiere volver a salir del campo de la filosofía y dar la disputa en el terreno de la investigación social empírica y, por supuesto, el de la acción política.

I

“Las referencias a una ‘ruptura con Hegel casi siempre son imposibles, aunque sólo sea porque fue Hegel quien hizo de la noción misma de ‘romper con’ el principio central de su dialéctica’”
(Butler, 1987:184)

El punto de partida de este trabajo se halla en una observación: los estudiosos de las ciencias sociales están siendo influenciados de manera creciente - directa o indirecta, consciente o inconscientemente- por la filosofía postestructuralista. Lo que hay de compartido en Foucault, Deleuze, Lazzaratto, Guattari, Negri, Virno, Derrida, Badiou, Latour y otros se ha vuelto el sentido común de buena parte de quienes se dedican a la sociología, la antropología, la psicología, las ciencias de la comunicación y la filosofía. Incluso más allá, entre los economistas evolucionistas o los neurocientíficos, se adivinan los ecos de esta corriente. Notablemente, este es el caso de la mayor parte de quienes proclaman a la vocación crítica del capitalismo como estandarte de su actividad intelectual. Con total independencia de que hayan leído a tales autores o no, la forma de ver el mundo de los diferentes subgrupos del club social de las letras está edificada cada vez más en torno a las reverberaciones amplificadas de las ideas de aquéllos. Términos como diferencia, rizoma, multiplicidad, redes, fuga, modulación, codificación, acontecimiento, inmanencia y otros son el suelo tácito sobre el que se levantan las reflexiones en boga. Más voluntades aún vienen reuniendo el consenso por vía del rechazo: rechazo a la categoría de totalidad y por ende a toda visión macro y unificadora; rechazo a la idea de trascendencia, y ciertamente, rechazo a la negatividad y la contradicción dialécticas como motores de la dinámica social. La idea de *totalidad* es vista como rigidez represiva y hermanada de mil formas con la burocracia soviética o la sociedad capitalista disciplinaria de posguerra. Los apologistas del postestructuralismo se alzan contra las globalidades que perciben como homogeneizantes, contra los sistemas que juzgan reductores de lo diverso a lo uno. Entienden que la realidad es múltiple e infinita, y que la unificación organizadora sólo puede ser violenta. Reclaman libertad para ser diferentes, flexibilidad para sus creencias. Reniegan de las doctrinas rígidas, de las codificaciones del tiempo y la sexualidad.

Otro tanto ocurre con la *negatividad dialéctica*:

El sí de Nietzsche se opone al no dialéctico; la afirmación a la negación dialéctica; la diferencia a la contradicción dialéctica; la alegría, el placer, al trabajo dialéctico; la ligereza, la danza a la pesadez dialéctica; la hermosa irresponsabilidad a las responsabilidades dialécticas" (Deleuze, 1986:18)

Los posmodernos, como exemplifica esta cita, no sólo rechazan la negación proponiendo la autonomía de la afirmación de la diferencia, sino que aborrecen la apolínea carga del trabajo y la responsabilidad, reclamando para sí el camino del placer ligero, del goce inmediato. Esto nos lleva al rechazo de la *trascendencia*, por lo pronto, a través de la dionisíaca vigencia del aquí y el ahora, de la inmanencia del goce fugaz, de la apertura al acontecimiento que irrumppe, imprevisible, en el devenir del Ser.

Más arriba mencionamos a algunos pensadores que aportan las categorías que la posmodernidad bendice. Conviene ahora aclarar que todas estas que denuesta pueden resumirse en un sólo nombre: Hegel.

II

Pero si aceptamos el avance de la nave intelectual que hemos bosquejado, la pregunta obvia qué se nos impone es: ¿por qué? ¿Por qué estos marcos conceptuales ganan espacio en la aceptación académica y los círculos concéntricos que la rodean? Los partidarios de estas ideas dirán, quizás con algún rodeo o sofisticación, que la causa está en que esas nociones son más efectivas, más conducentes, en fin, más acertadas que otras. Pero, claro, esta respuesta tiene el inconveniente obvio de que apela a la trascendencia, herramienta prohibida por sus usuarios. Más aún, recordando la frase de Marx sobre los méritos del shopkeeper que no asistían a la economía política inglesa, parece conveniente distinguir entre lo que alguien dice que es y lo que efectivamente es. El interrogante que los científicos sociales debemos hacernos es ¿qué procesos históricos llevan a este resultado? ¿que devenires sociales elevan o disminuyen en la estima académica a determinados grupos de ideas? Si miramos hacia atrás no hay grandes dificultades en encontrar, por caso, el vínculo entre el iluminismo del siglo XVIII y las condiciones sociales que pedían la ruptura de los lazos monárquicos, o la relación entre el positivismo y el contexto de desarrollo científico amparado en la racionalidad capitalista que se producía en el siglo XIX.

Hilando un poco más fino, conviene notar que las ideologías que caracterizan a una época no son necesariamente únicas o celebratorias. Para decirlo mejor, determinadas ideologías críticas son parte esencial del sostenimiento de un orden vigente. Todo régimen se encuentra apoyado en

distintos conjuntos de creencias que, pese a ser contradictorios en muchos aspectos, comparten el acuerdo acerca de algunos puntos esenciales y sagradamente tácitos: el lenguaje a usar, la agenda a debatir, ciertos gestos culturales o algunos silencios. Así, durante el período keynesiano del capitalismo industrial, las ideologías de derecha y de izquierda, nacionalistas o marxistas, liberales o desarrollistas, compartían un grupo de asunciones respecto, por ejemplo, del poder: había un acuerdo implícito acerca de que el poder se debía obtener mediante el control del estado nacional, y que para ese fin la lucha armada era un camino legítimo. En este sentido, las distintas formas de marxismo basadas en la idea de un partido revolucionario que se difundían por el mundo en ese período no debían su éxito a ser mejores que otras, sino a su adecuación a la etapa histórica. En ella, las explicaciones totales, los esquemas rígidos, las visiones sistémicas y la supresión de las diferencias eran parte de todas las ideologías en boga. Esos valores eran parte del imaginario -en términos de Castoriadis-, de la forma de vida -por aludir a Wittgenstein-, o del habitus -por usar la expresión de Bourdieu-, de los más diversos grupos sociales.

Muy bien, henos ahora en plena posmodernidad, en un período edificado con las oposiciones a los valores del anterior. Ha llegado el poscapitalismo – al decir de Drucker-, la tercera ola –en opinión de Toffler-, la globalización o la sociedad del conocimiento. Los discursos que triunfan en las arenas académicas y mediáticas dicen: no más guerra fría, no más *contradicción*. Es hora de que la pluralidad de voces se exprese sin discusión, o mejor, sin síntesis de las discusiones. Nadie debe pelear con lo distinto, nadie tiene que comprender aquello con lo que está en desacuerdo: basta con que lo deje existir, con que cada individuo, cada grupo se autonomice y se conecte con los nodos que le plazca. No más *grandes relatos sistémicos*, cada quien puede criticar y pontificar desde su blog de existencia efímera. Con unas pocas líneas y muchas visitas basta para enterrar las estructuras teóricas vetustas. Y, fundamentalmente, no más *totalidad*. El mundo ha estallado en infinitos fragmentos que no pueden reunirse. Intentar abarcarlo teóricamente es una de las formas de violentarlo. Todos somos distintos, lo vimos en la propaganda de Benetton. Los negros, los indios, los homosexuales, los discapacitados y las mujeres ya están incluídos en esta época de muros derribados. Tienen su lugar, mayor o menor, pero ante todo se les reconoce su identidad irreductible, se los saca de la alienación en que la nación o la clase los ubicaba. Viajemos por el mundo a ver esas particularidades infinitas. Conozcamos a esos seres y celebremos que nunca podremos reducirnos los unos a los otros. La vida misma no ha de ser pensada como una totalidad rígida, como un proyecto único. Hoy somos una cosa, mañana otra. Nada de trabajos de por vida: un curso de esto, otro de aquello, un poco de ocio, otro poco de música. Para las ciencias sociales, no más grandes mensuras: finalmente se ha impuesto el reino del estudio de caso, de la microsociología, de la mirada de los actores. Menos ambición teórica, sociólogo, y más trabajo de

campo. Y ya basta de *trascendencia*, de subordinar la existencia a causas improbables. Gocemos el presente en todos los registros: basta de iglesia católica. Aún en el peor de los casos, son tiempos del "pare de sufrir ya" de los evangelistas. Vamos a consumir hoy, que mañana no sabemos que puede ocurrir. Basta de sueños de cambiar el mundo luchando, es hora de mostrar nuestra disconformidad con la fuga, de irnos a algún pueblo pequeño a quitarle colaboración a esta sociedad, si es que no nos gusta.

Así como las categorías que mencionamos más arriba hermanaban a las distintas ideologías que conformaban el conjunto de creencias que sostenía al capitalismo keynesiano, estas ideas difusas que acabamos de presentar, emparentan a la ideología posterstructuralista -pasamos a llamarla así- con las más variadas formas de neoliberalismo. Como dice Zizek respecto de un yuppie leyendo *¿Qué es la filosofía?* de Deleuze y Guattari:

Y si no hubiera perplejidad, sino más bien entusiasmo, a medida que el yuppie lee acerca de la comunicación de las intensidades afectivas por debajo del nivel del sentido ("Sí ¡así diseño mis publicidades!"), o cuando lee consignas como las de hacer explotar los límites de la subjetividad autocontenido y acoplar directamente el hombre a la máquina ("Esto me hace acordar al juguete preferido de mi hijo, el superhéroe que se transforma en automóvil"), o sobre la necesidad de reinventarse a sí mismo permanentemente, abriendose a la multitud de deseos que nos empujan al límite ("¿No es ese el objetivo del nuevo videojuego de sexo virtual qué estoy desarrollando? Ya no se trata de reproducir el contacto sexual corporal, sino de ¡hacer estallar los confines de la realidad establecida e imaginar modos intencivos inéditos de placer sexual!"). Hay, efectivamente, características que justifican que llamemos a Deleuze el ideólogo del capitalismo tardío.

No se trata, como dice Zizek, de que Deleuze, o cualquier otro pope de la ideología posterstructuralista sea el ideólogo del capitalismo tardío. Sino de que en el puzzle de lo pensable en esta etapa, de lo que las condiciones materiales de este período estimulan a concebir, las ideas del posterstructuralismo son una pieza esencial. *Nuestra primera hipótesis, entonces, es la siguiente: la difusión de la ideología posterstructuralista entre los intelectuales del presente surge del conjunto de acuerdos tácitos que tal ideología tiene con las ideas dominantes en esta etapa del capitalismo.* Ocupa el rol de la cara crítica de la moneda, necesaria para la contención de las disconformidades que el capitalismo cognitivo genera .

III

Implícitamente, la ideología posterstructuralista parte de que efectivamente las 'multitudes'

preexisten –al menos en términos analíticos- a su domesticación por parte de la disciplina y el control. Para decirlo más brutalmente, se asume que hay rasgos inherentes a los grupos humanos – su multiplicidad diversa, su creatividad desbordante de los límites, su vocación de fuga, etc.- que son anteriores a su sometimiento a regímenes de dominación, normas jurídicas, instituciones estatales u otras formas de regulación social de la conducta. Esta idea es, por cierto, sumamente discutible. Autores tan disímiles como Marx, Durkheim, Weber, Parsons, Levi Strauss, Malinowski, Garfinkel, Goffman, Habermas, Luhman, Bourdieu y en alguna medida el mismo Foucault, tal vez encontrarían un único y precario acuerdo a la hora de oponerse a ella. Quizás dirían algo así como que *no hay ninguna propiedad humana previa a la producción de los sujetos por parte de un orden social dado*. No hay multiplicidad anterior a la definición de lo normal, ni hay libertad anterior a la estipulación de normas. No hay deseo puro en un estado presocial, ni creatividad autónoma que no haya sido parida en el mismo acto en el que la totalidad social la regulaba. Hasta cierto punto, cabe preguntarse si buena parte del posestructuralismo no repite el error del contractualismo, de la economía clásica y, como ha sido señalado (Bonnet, 2007), del psicoanálisis que tan encarnizadamente critica: naturalizar silenciosamente sus asunciones ideológicas. Claro, desde el postestructuralismo pueden surgir varias respuestas a esta crítica. Una podría rechazar la idea de que estos autores adjudiquen a la multiplicidad o al deseo un carácter presocial. En realidad, podría decirse, la multiplicidad creativa y deseante no surge antes que el régimen de dominación que la domestica: es coetánea a él, aparece con él¹. De hecho, esto parece coherente con la lógica de la inmanencia del ser en la que se embandera esta corriente. Sin embargo, esta idea presenta algunos problemas. El primero es que parece ajustarse sólo a las declamaciones de buena voluntad de algunos de los textos de la corriente en cuestión. Pero cuando vemos a Deleuze y Guattari reclamar por liberar al deseo en estado puro o cuando las facultades creativas de las multitudes aparecen como lo que define al ser humano en Virno, este argumento se vuelve dudoso. La creencia en la multiplicidad que tiende a la fuga, la creencia en las facultades creativas de esa multiplicidad, la creencia en un deseo no codificado socialmente y que habría que descodificar son ideas sobre cuyo valor pueden sostenerse posiciones diversas. Pero parece bastante claro que son absolutamente trascendentes, incoherentes a más no poder con la idea de inmanencia que las anima publicitariamente. ¿Cuál es la forma inmanente del deseo en estado puro, si este se piensa como una sustancia primera? ¿Qué inmanencia habla de las propiedades de las multitudes si ellas, por definición, están reprimidas en todos los órdenes sociales? De modo más sencillo ¿qué forma inmanente del Ser susurró a los oídos postestrucrualistas que existe algo que cabe llamar multitudes? Las clases, los pueblos, etc son construcciones históricas. Si quieren hablar de ellas con

¹ Agradezco a la Lic. Florencia Botta por señalar estos argumentos.

el lenguaje de la inmanencia, adelante. Pero, ¿qué otra cosa qué el *fundamento trascendente* de esas circunstancias es la noción de multitud tal cuál la usan estos pensadores? Esto es, si multitud fuera una noción que surge de las relaciones sociales en una temporalidad dada –y no trascendente tranhistóricamente-, entonces bien podría no existir. Ahora, si se proclama la necesidad de ser de las multitudes, eso no es otra cosa que una afirmación trascendente.

De modo que *nuestra segunda hipótesis puede formularse así: la atribución de rasgos presociales a los colectivos humanos por parte del postestructuralismo se expresa en la incoherencia entre inmanencia proclamada y trascendencia involuntariamente adoptada respecto de esos rasgos.*

IV

Quizás la mentada comparación entre contractualismo, economía, psicoanálisis y postestructuralismo, no agote sus coincidencias en la naturalización inmediata – en términos hegelianos- y acrítica de algún supuesto trascendente. Acaso haya un acuerdo más profundo, solidario de aquél. Y, tal vez, ese acuerdo se exprese en la comuniación respecto de la idea de libertad que profesan estas cuatro líneas de pensamiento. En este sentido *nuestra tercera hipótesis es que esas cuatro corrientes de pensamiento comparten la idea de libertad negativa*. En efecto, el postestructuralismo asume que las estructuras, las regulaciones –codificaciones, en los términos deleuzianos- son obstáculos al despliegue de las potencias de las multitudes. ¿Qué otra cosa qué esa libertad negativa evoca la idea de fuga? Todo orden es represivo, contrario a esa libertad. Toda codificación fija, detiene, inmoviliza o, peor, direcciona los flujos deseantes. La libertad postestructuralista, por el contrario, se expresa en el desenfreno báquico de la ausencia de fronteras, en la descodificación, en la apertura a los infinitos posibles, a la irrupción acontecimental. Cuándo se le muestra una casa, esta libertad posmoderna pregunta por las paredes ¿por qué me impiden cruzar de un ambiente a otro? ¿por qué me condenan a un camino y me niegan los otros mil posibles? ¿Por qué me disciplinan las puertas y ventanas, cercenando mi andar, mi ver y mi respirar? La política de la libertad está en derribar las paredes o, más modestamente, en fugarse de esa casa asfixiante, de ese estado, de la clase, de la teoría.

Pero la ciencia política conoce otra tradición, la de la *libertad positiva*. Para ella, las normas sociales son la condición de posibilidad del ser. La libertad se da sólo dentro de una comunidad, de un lenguaje, de una serie de marcos que, dialécticamente, crean al sujeto y son creadas por éste. Esta libertad, cuándo ve la misma casa, mira a su estructura primero como habilitadora: sin algún piso, es difícil imaginar a un sujeto libre, piensa. Luego sí -en el momento del particular concreto- se preguntará por las determinaciones específicas y, en un tercer momento buscará realizarse

eliendo el modo de habitar, de transformar esa morada. Mientras la libertad negativa era inmediata, esta es una libertad mediata: se conquista luego de la experiencia y del trabajo dialéctico. Inmediata la primera también en términos cognitivos: quién salta al vacío ejerce su libertad negativa. Se burla de los límites o, mejor, los desconoce. Mediata la libertad positiva porque supone la acción autoconciente, como la de quién intenta volar asumiendo las leyes físicas que gobiernan los cuerpos –si se nos disculpa la raigambre casi positivista de esta comparación, más afín a Engels que a GWF-. Aunque esta libertad positiva es pensada de forma diversa por varios autores, su máximo exponente es, claro, Hegel.

V

La ideología postestructuralista se difunde proclamándose como representante del pluralismo, como llave que permite que la diversidad florezca allí donde la opresión de las estructuras reinaba. Ahí donde lo Diferente se encontraba sometido a lo Uno, ha venido la posmodernidad a rescatar la variedad irreductible, se dice. Sin embargo, estas manifestaciones confunden, tal vez, *multiplicidad con pluralidad*. Una es la flor de esta época, la otra, un imposible epistemológico para ella. ¿No son lo mismo? ¿no se trata de una diferencia de terminología? No, al menos desde un punto de vista dialéctico. La discusión que sigue es hija de la diferencia respecto las concepciones de la libertad que mencionamos en el punto anterior.

La multiplicidad posmoderna se conquista con la sola liberación de las ataduras. Con eliminar la opresión, la disciplina y el control, los multi silenciados renacen. Hay multiplicidad cuando las diferencias existen yuxtapuestas. Jóvenes europeos, indios latinoamericanos, músicos africanos: apiñémolos y tendremos la gloria postestructuralista. Eso es lo que efectivamente hace esta etapa del capitalismo. Pero la pluralidad es algo bien distinto; supone un vínculo entre las partes. No hay pluralidad sin diálogo, sin intercambio simbólico, sin valores compartidos. En efecto, lo que se les fuga a los posmodernos es el dato empírico de que *la co-existencia de la diversidad sin dominación en modo alguno genera pluralidad*. Se les fuga porque, de aceptarlo, tendrían que reconocer que la pluralidad sólo es posible bajo alguna forma de totalidad dialéctica, o de como quieran llamarle a la base significativa mínima que permita el ida y vuelta entre los particulares. Un conjunto de códigos comunicativos compartidos, algunos valores en común, ciertos afectos que unan. Así, nuestra cuarta hipótesis es que *la multiplicidad sin diálogo, sin plafón módico para la comunión, está mucho más cerca del autismo que de la pluralidad*.

Esa concepción de la multiplicidad tiene ramificaciones por toda la ideología postestructuralista. Cuando se privilegian políticamente las situaciones autónomas no se hace otra cosa que eso. Reivindicar el derecho al no-diálogo. Al no *necesitar* entender al distinto de la propia

diferencia. Como señalamos más arriba, basta con dejarlo ser. Defender el que las particularidades no se comuniquen. Claro, en términos hegelianos eso no es otra cosa que la condena al universo de los particulares concretos: losas al capitalismo posmoderno. Cuando no hace falta leer a un autor para rechazarlo –quizás la práctica posmoderna más afín al triste panorama de las ciencias sociales–, no se hace otra cosa que alienarse en la diferencia, juzgando al diálogo innecesario. ¿Para qué, si ya sabemos que está errado? Frente a esto, la dialéctica supone no sólo a la totalidad como base para el intercambio, sino también a la negatividad, a la discusión, y a la lucha entre las autoconciencias. Pero a sabiendas de la famosa *necesidad del reconocimiento de la otra autoconciencia* que mostrara la dialéctica del señor y el siervo en la Fenomenología del Espíritu. El vínculo con la otredad nos funda como sujetos individuales o colectivos distintos. La posición dialéctica hegeliana exige reintegrar a la diferencia que se niega, con la que se dialoga en un segundo momento, en la aufhebung: negación-recuperación y superación. Las clases que combatimos nos crean como otra clase, los autores con los que discutimos contornean nuestras posiciones. De hecho, la diferencia está en que la dialéctica supone integrar las ideas de los postestructuralistas, mientras que éstas se bastan con ignorar lo que ocurre fuera de su esfera autónoma.

VI

Ya es hora, en este trabajo, de rozar tangencialmente al principal nexo entre Hegel y la ideología postestructuralista: Marx. Todos los autores de esa ideología se han propuesto la tarea de extirpar todo concepto relacionado con la dialéctica hegeliana de la obra marxiana. Han consagrado sus mejores esfuerzos a esa empresa y no sólo han elaborado teorías propias en ese sentido. Han incluso avanzado en la poco original idea de contorsionar a Marx hasta que encaje en el lecho de Procusto posmoderno. En contra de esta moda, y de algunas otras, creemos no sólo que la dialéctica hegeliana es el motor de la teoría marxiana, su más valioso impulso, sino también que el gran mérito de ésta ha sido poner a la dialéctica en la historia, enlodarla del barro empírico. No estamos hablando aquí de la operación materialista de colocarla de cabeza, sino de involucrarla en el devenir temporal de manera no metafórica o abstracta, sino fácticamente. Pero es nuestra opinión que esa tarea ha quedado trunca, especialmente en los últimos años. Los meritorios aportes para reivindicar al pensamiento dialéctico, notablemente evocando a Adorno, han permanecido en el campo de la especulación filosófica. Por eso, nuestra *quinta hipótesis es que la tarea más importante para quienes valoran al método dialéctico es seguir aquella enseñanza marxiana: buscar nuevas formas de entreverar la dialéctica con la empírea*. Analizar las contradicciones de la totalidad concreta de la presente etapa del capitalismo, darle significado político en cada contexto, recuperar el espacio público para las categorías que la animan. Quizás esa sea la forma de superar a Hegel, la salida dialéctica del laberinto dialéctico, la negación de la dialéctica para recuperarla en

un nuevo nivel y salvar el escollo del que bellamente nos advierte uno de los adalides de la posmodernidad.

...y que toda nuestra época, bien sea por la lógica o por la epistemología, bien sea por Marx o por Nietzsche, intenta escapar a Hegel: y todo lo que he tratado de decir anteriormente a propósito del discurso es bastante infiel al logos hegeliano.

Pero escapar de verdad a Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizás, se ha aproximado a nosotros; esto supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel; *y medir hasta qué punto nuestro recurso contra él es quizás todavía una astucia suya al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte.* (Foucault, 2004 [1970]: 69-70, énfasis añadido)

Bibliografía citada:

- BONNET, Alberto (2007) "Antagonismo negativo: la dialéctica negativa y el posestructuralismo ante la crítica del capitalismo contemporáneo" en Holloway, John; Matamoros, Fernando y Tischler, Sergio *Negatividad y Revolución: Theodor WAdorno y la política*, Herramienta, Buenos Aires.
- BUTLER, Judith, (1987) *Subjects of Desire*, Columbia University Press, Nueva York.
- DELEUZE, Gilles (1982) *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona.
- FOUCAULT, Michel (2004)[1970] *El orden del discurso*. Anagrama, Barcelona
- HARDT, Michael (2004) *Deleuze: Un aprendizaje filosófico*, Paidós, Buenos Aires.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, (2004) [1806-07] *Fenomenología del Espíritu*, Sudamericana, Buenos Aires.
- .