

DEL ASPECTO EMANCIPATORIO AL ASPECTO RELACIONAL DE LA LIBERTAD EN LA COMUNIDAD POLÍTICA: UN DIÁLOGO ENTRE MICHEL FOUCAULT Y ROBERT SPAEMANN

From the emancipatory to the relational aspect of
freedom in the political community: A dialogue
between Michel Foucault and Robert Spaemann

VIVIANA GONZÁLEZ HINCAPIÉ

Universidad Complutense de Madrid

vivianag@ucm.es

Cómo citar/Citation

González Hincapié, V. (2023).

Del aspecto emancipatorio al aspecto relacional de la libertad en la
comunidad política: un diálogo entre Michel Foucault y Robert Spaemann.

Revista de Estudios Políticos, 200, 129-156.

doi: <https://doi.org/10.18042/cepc/rep.200.05>

Resumen

La discusión en torno a los distintos conceptos de libertad sigue constituyendo un tema de interés central para la teoría política. Las implicaciones que de estos conceptos se derivan resultan del todo relevantes de cara a la concepción de la persona y a la configuración de la vida en común. A partir de un análisis del concepto de libertad planteado por Foucault en su conocido ensayo *El sujeto y el poder*, este artículo indaga cuáles son las implicaciones de una consideración emancipatoria de libertad como la que estaría presente en algunas de las obras del pensador francés en términos de resistencia y liberación. Asimismo, se explora la consideración relacional de persona propuesta por el filósofo alemán contemporáneo Robert Spaemann, a fin de plantear, en diálogo con la tradición aristotélica, una discusión con la concepción foucaultiana de la libertad y sus implicaciones para la comunidad política. En las conclusiones se destaca que una libertad plenamente humana no puede definirse exclusivamente desde el aspecto negativo de la emancipación, sino que ella incluye el aspecto afirmativo de reconocimiento del otro como un bien en sí mismo que, en cuanto contenido definitorio del amor de amistad, habría de estar presente de algún modo en los fundamentos de la comunidad política.

Palabras clave

Foucault; Spaemann; libertad; emancipación; libertad negativa; comunidad política; amor de amistad; reconocimiento; relacionalidad.

Abstract

The discussion on the different concepts of freedom remains a central topic of interest for Political Theory. The implications derived from these concepts are highly relevant to the conception of the person and the configuration of communal life. Starting from an analysis of the concept of freedom raised by Foucault in his well-known essay *The Subject and Power*, this article explores the implications of an emancipatory consideration of freedom, such as the one that would be present in some of the works of the French thinker in terms of resistance and liberation. It also examines the relational consideration of the person proposed by the contemporary German philosopher Robert Spaemann, in order to raise a discussion with the Foucauldian conception of freedom and its implications for the political community, in dialogue with the Aristotelian tradition. The conclusions highlight that a fully human freedom cannot be defined exclusively in terms of the negative aspect of emancipation, but that it includes the affirmative aspect of recognition of the other as a good in itself, which, as the distinctive content of the love of friendship, should be present in the foundations of the political community.

Keywords

Foucault; Spaemann; freedom; emancipation; negative freedom; political community; love of friendship; recognition; relationality.

SUMARIO

I. INTRODUCCIÓN. II. LIBERTAD COMO RESISTENCIA Y LIBERACIÓN: APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE LIBERTAD EN FOUCAULT. III. CONSIDERACIÓN EMANCIPATORIA DE LA LIBERTAD EN FOUCAULT: RADICALIZACIÓN DE LA NOCIÓN NEGATIVA SUMARIA DE LIBERTAD E IMPLICACIONES. IV. RELACIONALIDAD Y LIBERTAD: APROXIMACIÓN AL ASPECTO RELACIONAL DE LA LIBERTAD DESDE LAS APORTACIONES DE ROBERT SPAEMANN. V. DISCUSIÓN. VI. A MODO DE CONCLUSIÓN. BIBLIOGRAFÍA.

I. INTRODUCCIÓN

Junto a una consideración que acentúa el polo de lo social en la configuración del ser humano, haciendo de él un producto fabricado por los dispositivos históricos de poder-saber, en algunas de las obras de Foucault emerge un interés relevante por el tema de la libertad. Esta se plantea no solo en clave de resistencia en el marco de las relaciones de poder, sino también en clave de liberación frente a la sujeción a la propia identidad. A partir de una aproximación al concepto de libertad planteado por Foucault en su conocido ensayo *El sujeto y el poder*¹ este artículo indaga las implicaciones de una tal concepción de la libertad, fundamentalmente en lo referente a la vida en común. El carácter relacional constitutivo de la persona, que abordamos al hilo de las aportaciones del pensador alemán contemporáneo Robert Spaemann, nos permitirá abrir el diálogo en torno una consideración de la libertad que, más allá de un aspecto emancipatorio, incorpore el aspecto relacional.

El artículo se estructura del siguiente modo: en la segunda parte se lleva a cabo un análisis de los rasgos del concepto de libertad planteado por Foucault en el mencionado artículo. En la tercera parte se plantea una comparación de este concepto con la noción negativa sumaria, típicamente moderna, de

¹ Ensayo publicado por primera vez en 1982. Consta de dos partes: la primera, «Why Study Power: The Question of the Subject», fue escrita en inglés por Foucault; la segunda, «How is Power Exercised?», fue escrita en francés bajo el título «Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?». Las referencias que aquí se recogen provienen del original, por lo que recurrimos a las dos fuentes. Para la primera parte, seguimos la edición en inglés (Foucault, 1983); para la segunda parte, seguimos la versión original francesa (Foucault, 1994d).

libertad, y a partir de ahí se indagan las implicaciones de la radicalización de este concepto en Foucault, fundamentalmente en lo referente a la consideración del sujeto y a la configuración de la vida en común. En la cuarta parte, se explora la consideración relacional de la persona propuesta por Robert Spaemann, para plantear, en la quinta parte, una discusión con la concepción foucaultiana de la libertad y sus implicaciones para la comunidad política.

II. LIBERTAD COMO RESISTENCIA Y LIBERACIÓN: APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE LIBERTAD EN FOUCAULT

Para poder indagar cuáles son las claves de interpretación del concepto de libertad en Foucault, hemos de tener presente que su consideración de la misma se desarrolla a partir de lo que constituye el hilo conductor fundamental de toda su obra: las relaciones de poder (Foucault, 1994a: 82). Así lo recoge el autor en su seminal ensayo *El sujeto y el poder*, en el que especifica que lo característico de las relaciones de poder es que los sujetos dispongan de todo un campo de respuestas y de reacciones frente a las disposiciones del poder (Foucault, 1994d: 235-237). Este solo podría ejercerse sobre sujetos libres, que actúan o son susceptibles de hacerlo, y que tienen ante sí «[...] un campo de posibilidades donde pueden tener lugar varias conductas, varias reacciones y diversos modos de comportamiento. Ahí donde las determinaciones están saturadas, no hay relación de poder: la esclavitud no es una relación de poder cuando el hombre está encadenado [...], sino justamente cuando puede desplazarse y en última instancia escapar» (*ibid.*: 237-238)².

Cabe aclarar aquí que Foucault entiende el poder en términos de «la relación en la que uno intenta dirigir la conducta del otro» (1994e: 720), o «como un modo de acción sobre las acciones de los otros», en cuanto gobierno de los unos sobre los otros, en sentido amplio (1994d: 237). Tal y como señala aquí el autor, la relación de poder opera sobre el campo de acción de otros sujetos en cuanto conjunto de acciones sobre acciones posibles, y lo hace incitando, induciendo, desviando, facilitando o haciendo más difícil, ampliando o limitando.

Podría pensarse que este ejercicio del poder excluye la libertad de aquellos sobre los que se ejerce: nada más lejos del concepto de poder planteado

² Para la elaboración de este trabajo se han manejado las fuentes originales de los autores cuyas obras se encuentran en alemán, francés e inglés. Las referencias remiten, en primer lugar, a las obras en versión original, y —salvo referencia expresa a las obras traducidas al castellano (que se indican entre corchetes al lado de la referencia original)— se han utilizado traducciones propias de las citas.

por el autor. Ahí donde la libertad —entendida como la capacidad de acción frente a las disposiciones del poder— estuviera ausente y los sujetos implicados no tuvieran ningún margen de maniobra, capaz de generar un cambio en la situación, no sería posible hablar de relación de poder, sino de estado de dominación³. Las relaciones de poder no podrían entonces ser equiparadas a un sistema de dominación que lo controla todo y que no deja ningún resquicio a la libertad; pues, de acuerdo con Foucault, poder y libertad no constituyen dos polos excluyentes, sino que las relaciones de poder existen precisamente allí donde hay capacidad de reacción frente al poder que se ejerce (Foucault, 1994e: 720). Es así como, para el pensador francés, las relaciones de poder han de entenderse más bien en términos de relación y juego estratégico de libertades, de modo que solo cuando estuviera presente cierta forma de libertad en las partes implicadas, sería posible hablar de relación de poder (*ibid.*: 728).

La conceptualización foucaultiana de las relaciones de poder en términos de juego estratégico de libertades plantea entonces una relación intrincada entre poder y libertad, que no habría de entenderse como excluyente, sino como un juego mucho más complejo. Si, por un lado, la libertad constituye una condición necesaria para la existencia de relaciones de poder, por otro lado, ella se define en términos de oposición frente al ejercicio del poder:

No se daría entonces un estar frente a frente del poder y la libertad, a modo de una relación mutua de exclusión (allí donde el poder se ejerce, la libertad desaparece). Lo que tendría lugar sería un juego mucho más complejo. En él, la libertad puede muy bien aparecer como condición de existencia del poder (a la vez como su condición previa, puesto que la libertad ha de existir para que el poder se ejerza, y también como su soporte permanente, puesto que si se sustrajera totalmente del poder que se ejerce sobre ella, este desaparecería y debería sustituirse por la coerción pura y simple de la violencia). Pero también puede aparecer como aquello que se opone a un ejercicio del poder que, en última instancia, tiende a determinarla completamente. La relación de poder y la insu- misión de la libertad no pueden entonces ser separadas (Foucault, 1994d: 238).

Vemos, pues, cómo para Foucault la libertad —en cuanto condición necesaria para la existencia del poder— vendría a concretarse bajo la forma de una tensión de oposición frente al ejercicio del mismo. La libertad, por tanto,

³ El filósofo francés, sin embargo, es consciente del carácter equívoco del término *poder* y de la confusión que muchas veces ha tenido lugar entre lo que él entiende como relaciones de poder y estados de dominación. Véase Foucault (1994d).

se ejercería fundamentalmente en términos de oposición, de resistencia frente al poder. La resistencia constituye, precisamente, el punto de partida propuesto por el pensador francés para el análisis de las relaciones de poder (Foucault, 1983: 211) y, a su vez, el término clave que definiría su dinámica (1994e: 741): «[...] en el corazón de las relaciones de poder y como condición permanente de su existencia, hay una “insumisión” y libertades esencialmente obstinadas», hasta el punto que «no hay una relación de poder sin resistencia, sin escapatoria o huida, sin un eventual regreso. Toda relación de poder implica, pues, por lo menos virtualmente, una estrategia de lucha» (Foucault, 1994d: 242 [1988: 19]). Para el autor, «esto quiere decir que en las relaciones de poder hay forzosamente posibilidad de resistencia, pues si no existiese posibilidad de resistencia —de resistencia violenta, de huida, de artimaña, de estrategias que inviertan la situación—, no habría de ningún modo relaciones de poder» (*ibid.*: 720).

Aunque refiriéndose a la insumisión de la libertad en el marco de las relaciones de poder, el autor señala que más que de una oposición se trataría de una provocación permanente (Foucault, 1983: 238), en el fondo parece que lo que dota de contenido a esta libertad es su carácter de resistencia. Así lo habría puesto de manifiesto cuando subraya que la resistencia estaría en el corazón de las relaciones de poder como elemento definitorio, a su vez, de la insumisión de la libertad. Y es que, aunque la resistencia no solo habría de conceptualizarse en términos de negación —implica también un proceso de creación—, su carácter de negación sigue estando presente como forma mínima de resistencia y, a su vez, como una forma que puede ser decisiva en determinados momentos (Foucault, 1994f: 741).

Junto a esta conceptualización de la libertad en términos de resistencia e insumisión en el marco de las relaciones de poder, Foucault nos ofrece otra clave de aproximación a la misma. Lo hace al hilo de su conceptualización de la palabra «sujeto»: «Hay dos significados de la palabra sujeto: sometido a otro a través del control y la dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y somete» (Foucault, 1983: 212 [1988: 7]).

De acuerdo con los dos significados que Foucault atribuye a la palabra «sujeto», las ataduras a las que este estaría sometido podrían ser externas —manifestándose bajo la forma del control por parte de otro— o internas, en cuanto que atan al individuo a la propia identidad a través de la conciencia o el conocimiento de sí mismo. Respecto a estas ataduras internas, Foucault se remite a las formas de poder que atarían al individuo a sí mismo por cuanto se ejercen sobre su vida cotidiana inmediata, clasificándolo en categorías e imponiéndole una ley de verdad (*id.*). El autor hace referencia a estas formas de poder cuando habla de los «dispositivos de poder-saber» en el primer

volumen de su historia de la sexualidad (Foucault, 1998: 56, 76-77, 207), o a las «tecnologías del poder» en su obra sobre la historia de las prisiones (Foucault, 1975: 195-196, 217). El carácter central que Foucault atribuye a estos dispositivos reside no en su capacidad de reprimir y censurar una realidad anterior o una verdad subyacente⁴, sino en la de fabricar la propia realidad del individuo: «Él [el individuo] es también una realidad fabricada por esta tecnología específica del poder que llamamos “disciplina”» (*ibid.*: 195-196). Esta constituiría una técnica específica del poder que tiene por objeto a los individuos, y que terminaría fabricando lo que estos son (*ibid.*: 172)⁵ mediante un control minucioso, sujeción y vigilancia continua del espacio y el tiempo.

Que el individuo constituya un producto fabricado por el poder disciplinario implica, a su vez, que la normalidad humana también habría de equipararse a lo impuesto por los dispositivos de poder-saber. El poder disciplinario que fabrica al individuo vendría a operar a través de discursos y prácticas discursivas⁶, constituyéndose como un poder que normaliza a la vez que individualiza. Esto es: un poder que establece normas que constriñen a la homogeneidad a través de la sanción normalizadora, marcando límites excluyentes entre lo normal y lo anormal (*ibid.*: 201).

El punto a subrayar aquí es el siguiente: si lo que sea el ser humano es visto por Foucault como un producto fabricado por los dispositivos de poder-saber; si la propia subjetividad e individualidad son entendidas como una imposición que, habiendo sido internalizada, nos ata a nosotros mismos y nos somete de ese modo a los demás, entonces la libertad —que hasta entonces había sido planteada fundamentalmente en términos de resistencia— se plantea ahora en términos de liberación frente a la propia subjetividad. Así lo pone de manifiesto el autor cuando subraya que «el problema político, ético, social y filosófico de nuestros días no consiste en tratar de liberar al individuo del Estado y de las instituciones del Estado, sino en liberarnos tanto del Estado como del tipo de individualización vinculada con él» (Foucault, 1983: 216).

⁴ Es así como Foucault refuta la «hipótesis represiva» como lectura habitual a través de la cual abordar el tratamiento de la sexualidad en el siglo XIX. A ella dedica todo el segundo capítulo del primer volumen de su *Historia de la sexualidad*. Véase Foucault (1998: 26-68).

⁵ Lejos de que la disciplina pueda identificarse con una institución o un aparato, constituye una modalidad de ejercicio del poder que comporta toda una serie de instrumentos, técnicas y procedimientos, configurando, en su conjunto, lo que Foucault viene a llamar «una anatomía del poder, una tecnología». Véase Foucault (1975: 217).

⁶ De ahí el interés del autor por los discursos a través de los cuales el poder se desliza hasta llegar a las conductas más individuales y cotidianas. Véase Foucault (1998: 20).

De hecho, cuando Foucault se refiere a los tres tipos de lucha existentes, afirma que la que mayor importancia ha ido adquiriendo en nuestra época es la lucha contra formas de sujeción, de sumisión de la subjetividad. Aquellas luchas «que combaten todo aquello que ata al individuo a sí mismo y de este modo lo somete a otros» (*ibid.*: 212) cobrarían en nuestra época una importancia mayor que las luchas contra formas de dominación étnica, social y religiosa, y contra formas de explotación que separan al individuo del producto de su trabajo.

Pero esta lucha del individuo por liberarse de aquello que —habiéndole sido impuesto por el poder— lo ata a sí mismo, habría de pasar —de acuerdo con Foucault— por un camino de rechazo de lo que ya somos, a fin de poder construir lo que podríamos ser:

Quizás el objetivo principal en nuestros días no sea descubrir lo que somos, sino rechazar lo que somos. Tenemos que imaginar y construir lo que podríamos ser para librarnos de este tipo de «doble atadura» política, que consiste en la simultánea individualización y totalización de las estructuras del poder moderno. [...] Tenemos que fomentar nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos (*ibid.*: 216).

Más allá de la crítica que Foucault lanza frente a las estructuras del poder moderno, lo que interesa aquí subrayar es cómo la propuesta foucaultiana de fomentar nuevas formas de subjetividad se asienta en lo que podemos calificar como una consideración «negativa» y, a su vez, emancipatoria de libertad: libertad como negación —de lo que somos—, como rechazo —del tipo de individualidad que nos habría sido impuesta—; como resistencia. Todo ello, en definitiva, vendría a concretarse en lo que podemos entender como un proceso de liberación permanente frente a todo lo impuesto por el poder —sin el que, no obstante, no es posible concebir una vida en sociedad, tal y como señala el autor (Foucault, 1994c: 239)—.

Que la libertad asuma, para Foucault, un carácter de liberación tan radical frente a lo que ata al sujeto a su propia identidad, nos ha llevado a pensar que, a pesar de la reticencia del propio autor a hablar en términos de «liberación», y a pesar de las connotaciones con que se ha cargado este término —en estrecha vinculación al de «emancipación»— debido a su uso por parte de los pensadores de la escuela de Frankfurt, con Foucault estaríamos ante un concepto emancipatorio de libertad. Pues, aunque el pensador francés sostiene que siempre ha sido «un poco receloso respecto al tema general de la liberación, en la medida en que [...] corre el riesgo de remitir a la idea de que existe una naturaleza o un fondo humano que, como consecuencia de un cierto número de procesos históricos, económicos y sociales, se encontró

enmascarado, alienado o encarcelado en mecanismos, y por mecanismos de represión» (Foucault, 1994d: 709-710), hemos visto ya cómo el autor no tiene reparos en utilizar el término a la hora de apuntar la necesidad de «liberarnos» de las formas de individualidad impuestas, de aquello que, atándonos a nosotros mismos, nos somete a los demás.

Es así como el hecho de que Foucault plantee la libertad no solo en términos de resistencia e insumisión en el marco de las relaciones de poder, sino también en términos de liberación, nos ha sugerido que estamos ante un concepto de carácter emancipatorio que trae consigo toda una serie de implicaciones respecto al sujeto y a la configuración de la vida en común, tal y como abordamos en el siguiente apartado.

III. CONSIDERACIÓN EMANCIPATORIA DE LA LIBERTAD EN FOUCAULT: RADICALIZACIÓN DE LA NOCIÓN NEGATIVA SUMARIA DE LIBERTAD E IMPLICACIONES

La aproximación a la cuestión de la libertad esbozada por Foucault en su ensayo *El sujeto y el poder*, nos ha permitido ver cómo, para el pensador francés, este concepto se plantea fundamentalmente en términos de resistencia y de liberación: resistencia frente a un poder que vendría a imponerse sobre el individuo, incidiendo sobre su campo de acción, y liberación frente a las formas de individualidad impuestas, que habrían pasado a constituir formas internas de sujeción. Libertad, por tanto, como emancipación del sujeto frente a toda forma de sujeción, tanto externa como interna. Podemos preguntarnos si una tal conceptualización de la libertad no guarda una cierta semejanza con el concepto de libertad negativa propio de liberales clásicos como Hobbes y que habría sido recogido por teóricos liberales más recientes, como Isaiah Berlin, en su conocido ensayo sobre dos conceptos de libertad⁷.

El quid de este tipo de libertad residiría en la liberación frente a todo obstáculo o impedimento que pudiese incidir y limitar el campo de acción y de elección del sujeto; se trata, por tanto, de una «libertad de» —*liberty from*—, a la que Berlin se refiere en términos de «libertad negativa», por cuanto su defensa implica un fin negativo: el de evitar la interferencia o cualquier impedimento externo en el ámbito de acción del sujeto (Berlin, 2002: 174). La libertad así entendida respondería a la pregunta acerca de «cuál es el

⁷ Se trata de la conferencia inaugural dada por Isaiah Berlin en Oxford en 1958, «Two concepts of liberty» (Berlin, 2002). Traducción disponible en español, véase Berlin (2010).

área en la que a un sujeto —una persona o un grupo de personas— se le deja o ha de dejársele hacer o ser lo que quiera, sin la interferencia de otras personas» (*ibid.*: 169). Se trata de una concepción típicamente moderna de la libertad, que había sido formulada con claridad meridiana por Hobbes, cuando señalaba que «es un hombre libre quien en aquellas cosas de que es capaz por su fuerza y por su ingenio, no está obstaculizado para hacer lo que desea» (Hobbes, 1996: 146 [1992: 171]).

La concepción negativa sumaria de libertad remonta sus orígenes a Hobbes, cuya conceptualización de la libertad se había planteado con base en un modelo fisicalista de movimiento. En dicho modelo, la libertad de los sujetos tendría como paradigma la ausencia de oposición, esto es, de impedimentos externos al movimiento: «Por libertad se entiende, de acuerdo con el significado propio de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere» (Hobbes, 1996: 91 [1992: 106]). Así entendida, la libertad se concibe «como la mera ausencia de obstáculos materiales o jurídicos externos» (Taylor, 1985: 212), de modo que cuanto mayor fuese el espacio de no interferencia, el sujeto dispondría de mayores oportunidades de elección, entendiéndose entonces que ostentaría una mayor libertad.

Retomando el concepto foucaultiano de libertad en cuanto resistencia en el marco de las relaciones de poder, vemos cómo esta presupone una cierta libertad de movimiento, un campo de posibilidades en el que los sujetos sobre los que se ejerce el poder puedan desplazarse, oponerse y resistir (Foucault, 1994d: 237-238). En cuanto libertad de movimiento que es capaz de sustraerse a las disposiciones del poder, la conceptualización foucaultiana de la libertad como resistencia parece guardar alguna semejanza con la libertad negativa de los teóricos liberales, entendida como espacio de no interferencia por parte de otros sujetos en la esfera de actuación propia. Podemos pensar que este espacio de no interferencia defendido por los teóricos liberales vendría a corresponderse, en cierto modo, con ese espacio en el que, de acuerdo con Foucault (*ibid.*: 237-238), las determinaciones no están saturadas, posibilitando un cierto margen de maniobra por parte de aquel sobre el que se ejerce el poder. Hemos visto ya cómo para Foucault sin esa libertad de movimiento no sería posible hablar de relación de poder.

Podemos preguntarnos, sin embargo, si aquello que el sujeto considera como interferencia que obstaculiza su libertad concuerda en el caso de la concepción negativa sumaria y en el de la concepción foucaultiana. *Stricto sensu*, para la libertad negativa en sentido berliniano no cualquier tipo de obstáculo podría ser considerado como coacción, como interferencia que limita la propia libertad. Esta se circunscribe a las intervenciones deliberadas por parte de otros sujetos en la esfera de actuación propia (Berlin, 2002: 169).

Si nos mantenemos en el aspecto de la resistencia que Foucault atribuye a la libertad, podemos encontrar semejanzas entre ambas concepciones, por cuanto la libertad se manifestaría aquí como oposición frente a las acciones de los otros sobre el propio campo de actuación. Pero cuando introducimos el aspecto de la liberación que el pensador francés atribuye a la libertad, nos encontramos con una ampliación de lo que los liberales clásicos consideraban como interferencia para la libertad: más allá de las intervenciones deliberadas por parte de otros sujetos en la esfera de actuación propia, para Foucault el sujeto habría de liberarse de todo aquello que lo ata a sí mismo, es decir, de su propia subjetividad e individualidad, por considerar que esta constituye una imposición por parte del poder.

El reconocimiento de que las ataduras u obstáculos que impiden un ejercicio pleno de la libertad no solo serían ataduras externas, sino que también podrían ser de carácter interno, constituye una crítica que autores como Taylor han planteado ante el concepto sumario de libertad negativa (Taylor, 1985: 222, 228), acusándolo aquí de una simplificación excesiva. En este sentido, en tanto que el concepto foucaultiano de libertad como liberación reconoce la existencia de ataduras internas, se estaría apuntando hacia una dimensión de la libertad que *stricto sensu* no había sido incluida en las concepciones clásicas de la libertad negativa. Sin embargo, Foucault no se refiere a dichas ataduras en el sentido en el que lo hacen autores como Taylor (*ibid.*: 215). Él no dice que el sujeto habría de liberarse de las ataduras internas que le impiden un ejercicio de su libertad, sino que la liberación habría de tener como objeto «todo aquello que ata al individuo a sí mismo y de este modo lo somete a otros» (Foucault, 1983: 212 [1988: 7]).

Nos parece que el problema que plantea este segundo aspecto de la libertad foucaultiana como liberación de toda atadura interna es, precisamente, el carácter indiferenciado y *omniabarcante* que el pensador francés parece atribuir a las ataduras. Si bien estamos de acuerdo con el autor respecto a la posibilidad de que existan ataduras internas de las que el sujeto habría de liberarse para ejercer su propia libertad, pensar que todo lo que constituye al sujeto no es más que una atadura que le habría sido impuesta por la sociedad y de la que, por tanto, habría de liberarse, parece responder a una concepción profundamente dialéctica de la relación entre sociedad y libertad, así como a una consideración individualista y espiritualista del ser humano. ¿A qué nos referimos con esto?

En cuanto a la concepción dialéctica de la relación entre sociedad y libertad, conviene que nos remitamos al construccionismo social desde el que Foucault concibe al ser humano —y que le ha valido ser contado entre los autores paradigmáticos de la vertiente fuerte de construccionismo social (Burr, 2003: 22; Gergen y Gergen, 2003: 35; Smith, 2010: 128-129)—: el que la

propia subjetividad —entendida como un estar atado a la propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo (Foucault, 1983: 212)— sea concebida, para el autor, como algo que le ha sido impuesto al individuo por las estructuras del poder, da cuentas de una tal concepción. Ni siquiera el giro que algunos autores le atribuyen en su época tardía (O'Donnell, 2003: 757), y que estaría marcado por la vuelta sobre uno de los problemas éticos fundamentales de la Antigüedad —el de la práctica de la libertad⁸ y el del cuidado de sí⁹— habría supuesto un cuestionamiento del papel modelador atribuido a la sociedad y la cultura en relación al ser humano.

Pues, por un lado, esas prácticas de sí se refieren a las maneras en las que el sujeto se constituye a sí mismo de manera activa, remitiéndonos, en cierto modo, al momento creativo de configuración de sí mismo, a ese momento de «imaginar y construir lo que podríamos ser» para «fomentar nuevas formas de subjetividad» (Foucault, 1983: 216). Pero, por otro lado, ellas no proceden del propio sujeto, sino del contexto sociocultural en el que este se encuentra inmerso. Así lo declara el propio autor en una entrevista hacia el final de su vida: «Si ahora me intereso por la manera en la cual el sujeto se constituye de manera activa, mediante las prácticas de sí mismo, estas prácticas no son, sin embargo, algo que el sujeto invente por sí mismo. Son esquemas que él encuentra en su cultura y que le son propuestos, sugeridos e impuestos por esta, por su sociedad y su grupo social» (Foucault, 1994e: 719)¹⁰.

Ahora bien: si incluso las prácticas de sí, mediante las cuales el sujeto se configuraría a sí mismo tras la liberación de las formas de individualidad impuestas, no solo se consideran como algo que forma parte del contexto

⁸ Foucault señala que los griegos entendían la libertad como un *no ser esclavo* ni de otra ciudad ni de los demás ni de quienes gobiernan, pero tampoco de las propias pasiones o apetitos; entendido positivamente, este *ethos* de la libertad implicaba un dominio de sí mismo. Para llegar a este autodomínio de sí, es decir, para poder practicar la libertad y no ser esclavo, era necesario ocuparse de sí mismo, tanto en el sentido socrático del «conócete a ti mismo» como en el sentido de formarse, configurarse y superarse a sí mismo. Véase Foucault (1994d: 712-715).

⁹ Hacia el final de su vida, el interés del autor se vuelca sobre la manera en la que el sujeto se constituye a sí mismo de manera activa, mediante las prácticas de sí mismo. El volumen tercero de su *Historia de la sexualidad* (Foucault, 2013) y los cursos en el Collège de France de principios de los años ochenta (Foucault, 2001a) dan cuenta de ello.

¹⁰ Asimismo, cuando el autor habla de la constitución del sujeto a través de las prácticas de la libertad en la Antigüedad, señala claramente que esto tiene lugar a partir de «[...] un cierto número de reglas, estilos, convenciones, que se encuentran en el medio cultural» (Foucault, 1994f: 733).

sociocultural en el que el individuo estaría inmerso, sino como una imposición por parte de este, ¿qué habría de impedir que ellas no tuvieran que ser a su vez sometidas a una lógica interminable y circular de liberación? En este sentido, nos parece que en la conceptualización foucaultiana de libertad como emancipación subyace una consideración dialéctica de la relación que se establece entre libertad y sociedad, en la que la sociedad es vista como algo que se impone sobre los individuos y los ata, y la libertad se plantea como una búsqueda permanente de emancipación frente a todo vínculo social-normativo tradicional, por considerarlo como un nomos artificial fabricado que se impone sobre el individuo. Encontrándose en una relación dialéctica constante frente a la sociedad, la libertad se definiría por oposición, rechazo y liberación de todo lo procedente de ella.

Pero a esta concepción emancipatoria de la libertad que encontramos en Foucault subyace, a su vez, una concepción individualista y de carácter espiritualista del ser humano.

Individualista, puesto que Foucault acentúa hasta tal punto las particularidades inconmensurables de lo humano, que habría llegado a afirmar que «nada en el hombre —ni siquiera su cuerpo— es lo suficientemente fijo como para entender a los demás hombres y reconocerse en ellos» (Foucault, 2001b: 147). Si bien este carácter particularista de la concepción foucaultiana del ser humano permitiría poner en relieve la pluralidad propia de lo humano, su carácter extremo terminaría negando la posibilidad de reconocer algo común entre los seres humanos. A este respecto, la obstinación del autor por pensar al individuo como solo ante el poder, incapaz de una acción colectiva, se ha venido señalando como uno de los mayores problemas del pensamiento foucaultiano¹¹. El interés por el aspecto relacional solo se deja entrever hacia el final de la obra del autor —de ello dan muestra el tercer volumen de su *Historia de la sexualidad* (Foucault, 2013) y una breve entrevista en la que aborda el tema de la amistad entre varones (Foucault, 1994b)—. A pesar de este interés emergente y tardío por la cuestión relacional, podemos decir que en su obra prevalece claramente una perspectiva de carácter más individualista.

Su concepción del ser humano no solo se agota en este rasgo: ella da muestras de un carácter marcadamente espiritualista. El ser humano sería visto como aquel que podría prescindir de todo vínculo, de toda atadura, erigiéndose como un ser de libertad absoluta. Podemos preguntarnos, sin embargo, si la libertad humana puede realmente emanciparse, liberarse de todo vínculo —incluidos tanto aquellos que constituyen su propia

¹¹ Esta crítica habría sido puesta de manifiesto por Judith Butler en su obra *Cuerpos aliados y lucha política*, véase Zamora (2018: 244).

subjetividad individual como aquellos procedentes de la sociedad—, sin amenazar con ello la propia existencia humana, la posibilidad misma de realización de la libertad y la configuración de la vida en común. O si a esta concepción de la libertad como emancipación radical no se corresponde más bien una imagen espiritualista y abstracta del sujeto, como aquel que, en oposición dialéctica frente a todo vínculo procedente de la sociedad, buscaría romper toda atadura, a fin de erigirse en sujeto autárquico de pura libertad.

El aspecto emancipatorio propio de la concepción negativa de la libertad habría sido radicalizado por Foucault, conduciéndonos a una imagen espiritualista del ser humano, como aquel que habría de liberarse de toda atadura—incluso respecto de sí mismo— a fin de imaginar y construir lo que podría ser. A partir de qué o hacia dónde habría de emprenderse el intento constructor no parece quedar muy claro: en el horizonte foucaultiano no se vislumbran grandes signos propositivos más allá de los negativos de rechazo y deconstrucción de lo que somos. Quizás sea posible percibir algunos contornos de ese horizonte en el énfasis del autor sobre el discurso y las prácticas discursivas como medios de transgresión del poder.

Pues, por un lado, para Foucault la transposición de la opresión en discurso permitiría una transgresión deliberada de dicha opresión, reflejando de nuevo un concepto de libertad como *liberarse de*. En el caso del sexo, por ejemplo, su transposición al discurso cumpliría esa función de liberación:

Si el sexo está reprimido, es decir, condenado a la prohibición, a la inexistencia y al mutismo, el mero hecho de hablar sobre él, de hablar de su represión, tiene un aire de transgresión deliberada. Quien ostenta este lenguaje se pone, hasta cierto punto, fuera del alcance del poder; él trastorna la ley, anticipa, aunque sea un poco, la libertad futura. [...] Algo de la rebelión, de la libertad prometida, de la edad venidera de otra ley, transcurre holgadamente en ese discurso sobre la opresión del sexo (Foucault, 1998: 13-14).

Ese proceso de liberación capaz de anticipar algo de la libertad futura, no solo tendría lugar mediante discursos transgresores, sino también mediante lo que podemos llamar praxis transgresoras. Frente a los dispositivos generales del poder que atraviesan al ser humano, la propuesta de Foucault es invertir de manera táctica sus mecanismos, haciendo valer los cuerpos, los placeres y los saberes frente a las conquistas del poder (*ibid.*: 207-208). Esta invitación a liberar los cuerpos y los placeres como punto de apoyo para invertir de manera táctica los mecanismos del dispositivo de poder dominante—en este caso, de la sexualidad—, nos estaría remitiendo a una cierta ampliación de la noción emancipatoria de libertad en Foucault. Esta vez en términos naturalistas y

hedonistas de liberar la propia naturaleza, entendida aquí como subjetividad y espontaneidad ilimitadas.

IV. RELACIONALIDAD Y LIBERTAD: APROXIMACIÓN AL ASPECTO RELACIONAL DE LA LIBERTAD DESDE LAS APORTACIONES DE ROBERT SPAEMANN

El aspecto emancipatorio propio de la concepción negativa, típicamente moderna de la libertad, habría sido radicalizado por Foucault en un contexto de modernidad tardía o de postmodernidad. Una crítica fundada de este aspecto podría plantearse desde aquellos posturas que, bebiendo de las fuentes de la tradición platónica, aristotélica y tomista, y rehabilitando aspectos relevantes de la tradición de la ley natural, de la ética de la virtud, de la filosofía política premoderna y de las filosofías teleológicas de la naturaleza, se enmarcarían en la crítica a la modernidad, tal y como señala Zaborowski (2010: 8). Aquí encontramos a figuras tan distintas y relevantes como Jacques Maritain, MacIntyre, Leo Strauss, Hans Jonas, Hannah Arendt, Charles Taylor y Joachim Ritter. Precisamente en torno al grupo de pensadores de la Ritter Schule se encuentra el filósofo alemán contemporáneo Robert Spaemann (1927-2018), quien puede ser contado entre los intérpretes y críticos destacados de la modernidad y de la modernidad tardía, así como de sus implicaciones políticas, éticas y religiosas. De acuerdo con Zaborowski (2010: 10-11), su crítica a la modernidad —que se lleva a cabo tanto desde un punto de vista filosófico como cristiano— no pretende ser meramente oposicional: rescatando sus logros señala, a su vez, sus limitaciones y su legado, sin intentar restaurar de manera naïf un punto de vista premoderno desde el que se pronunciase una condena monolítica a toda la modernidad.

La centralidad que Spaemann dedica al análisis de la persona desde el redescubrimiento de una visión teleológica de la naturaleza y una visión no dialéctica de la libertad, así como a través del diálogo abierto y permanente del autor con la filosofía clásica, moderna y contemporánea¹², dotan de relevancia

¹² Spaemann se reconoce deudor tan pronto de Aristóteles, Santo Tomás de Aquino y Hegel, como de Marx, Adorno y Horkheimer (véase Spaemann, 2004b: 14 y ss. [2012a: 10 y ss.]; Spaemann y Nissing, 2008: 128). Asimismo, en el diálogo filosófico planteado por el autor a lo largo de su obra, son convidadas figuras relevantes de corrientes dispares de la filosofía contemporánea, que abarcan desde filósofos de la tradición analítica posthumana y postlockeana, como Derek Parfit (Spaemann,

e interés a sus aportaciones a fin de abordar las implicaciones del concepto emancipatorio de libertad que hemos encontrado en Foucault.

Pues, mientras que las nociones de resistencia y de liberación presentes en el concepto de libertad del pensador francés nos conducían a una radicalización del carácter individual y autónomo del ser humano, como aquel que podría liberarse de todo vínculo que no hubiese sido puesto por su propia libertad —incluidos aquellos procedentes de su propia naturaleza, por lo demás inexistente para el autor¹³, como aquellos procedentes de la sociedad—, el concepto de persona planteado por Spaemann es un concepto fundamentalmente relacional. La centralidad que el pensador alemán atribuye a la relacionalidad como elemento constitutivo de la persona se vería reflejada, por un lado, en el hecho de que esta es capaz de entrar en relación con su propia naturaleza y, por otro, en el hecho de que ella solo se constituye como persona gracias a la relación con los otros. Aunque dedicaremos especial atención al segundo aspecto, haremos unas breves alusiones al primero para poder plantear una discusión pertinente con las contribuciones de Foucault.

Que la persona tenga una naturaleza, pero que ella no sea su naturaleza (Spaemann, 1996: 40, 81 [2000: 49, 85]), no solo implica que —gracias a su dotación racional— ella sea capaz de tomar cierta distancia interna respecto a los impulsos e inclinaciones que emanan de su propia naturaleza integrándolos en un horizonte plenamente humano (*ibid.*: 81 [2000: 85]; 1987a: 121 [1989a: 138-139]), sino que apunta también a que lo propio de la libertad humana es superar la naturaleza, ir más allá de lo meramente natural, pero sin que ello implique su abolición: reconociendo su carácter de presupuesto para la praxis vital humana, se trataría de conservar la naturaleza en el recuerdo (Spaemann, 2012c [2004c]). Esto resulta paradójico para una modernidad que creyó alcanzar la verdadera libertad del sujeto mediante una emancipación total de la naturaleza y que, desde entonces, oscila entre una consideración desencarnada, espiritualista del ser humano, y una consideración naturalista en la que solo queda la espontaneidad natural de sus impulsos¹⁴. Frente a esta consideración dialéctica de relación entre naturaleza y libertad,

1996; Spaemann y Nissing, 2008: 131), hasta autores postestructuralistas de corte construccionista social, como Michel Foucault (Spaemann, 1987a, 1989a) y Habermas (Spaemann, 2002, 2010).

¹³ Respecto al cuestionamiento radical de los universales antropológicos en Foucault, entre los que se encontraría el referente a una «naturaleza humana», que no sería sino el producto de los dispositivos históricos del poder, véase Foucault (1994b; 1998: 139).

¹⁴ Para una primera aproximación a las consideraciones naturalista y espiritualista de la persona en Spaemann, véase Spaemann (1996: 104 [2000: 104]; 2017: 239 [1991: 238]); González (1996: 149, 155; Zaborowski, 2010: 179).

Spaemann sostiene que para superar lo meramente natural el sujeto ha de tener presente esta, su naturaleza. Pues «solo cuando la naturaleza es conservada de modo rememorativo en el obrar como medida de este, tiene lugar verdaderamente un rebasamiento de la naturaleza» (*ibid.*: 33 [2004c: 40]).

Pero la persona —de acuerdo con Spaemann— no solo es capaz de entrar en relación con su propia naturaleza, superándola en tanto que la mantiene presente en el recuerdo, sino que ella solo se constituye como persona gracias a y en el marco de la relación con los otros. Este carácter relacional constitutivo de la persona estaría presente ya en el origen mismo de la vida humana, en tanto que esta es algo que no nos hemos dado a nosotros mismos: «Los seres humanos *tienen* su vida, pero la tienen como aquellos que la han recibido, que no han sido preguntados. Pues solo *son* en la medida en que han recibido la vida» (Spaemann, 1996: 132). De modo análogo a como el origen de la vida humana no detenta un carácter autosuficiente, sino de don que se recibe, la propia libertad no tendría, como tal, un origen autónomo: «La autonomía de la persona no tiene, en sí misma, un origen autónomo, ni está sujeta a su propio parecer autónomo. [...] El ingreso en la comunidad de personas, es decir, en la comunidad de los seres libres, no es en modo alguno libre. El consentimiento se presupone sin más. Y se supone igualmente sin más el consentimiento de todos los demás de reconocer como su semejante a todo nuevo ser humano que se incorpore a ella» (*ibid.*: 237).

El que la propia libertad humana no tenga un origen autónomo no niega, sin embargo, su posibilidad. Pero señala, de algún modo, a la existencia del otro, de los otros, que no son yo mismo, y de los que, sin embargo, procedo. Cuando pensamos que precisamente el esquema de generación de la vida humana es un esquema relacional (Agacinski, 2012: 66, 78, 97-98), que requiere de la unión de dos gametos diferenciales, podemos constatar que el origen mismo de la persona es de carácter relacional.

Pero no solo el origen de la persona indicaría la existencia de un marco relacional que la precede, y al margen del cual ella no habría podido nacer: únicamente mediante el reconocimiento de los otros, que tendría lugar en el marco relacional de la comunidad humana, la persona puede constituirse como tal. Spaemann pone de manifiesto el carácter central de la relacionalidad como elemento constitutivo de la persona cuando señala la importancia de «nuestro reconocimiento como «alguien» por parte de otros», en cuya mirada «nos hacemos visibles y reales» (2011: 211).

En este sentido, cabe recordar que el ser humano solo despierta a su ser personal gracias a que otros han reconocido y aceptado el lugar único que ocupa, gracias a que este lugar ha sido percibido bajo la forma de la aceptación y el reconocimiento, y abarca tanto la palabra como la mirada y el trato humano. A modo de ejemplo, podemos pensar en el niño que despierta a su ser

personal gracias a que la dedicación que se le ofrece desde el principio tiene el carácter de reconocimiento de un sujeto. No se trata meramente de que haya un mínimo de dedicación humana hacia el otro, sin el cual los seres humanos normales, sobre todo los niños, no podrían desarrollarse (Spaemann, 2001a: 142 [2003b: 137]), sino que el modo en que se le habla y se le sonríe, tratándolo como un sujeto y no como un mero objeto, hace que surja el interlocutor, de modo que él «puede llegar a ser “para sí” lo que es “en sí”: sujeto» (Spaemann, 2001c: 363 [2003c: 349]).

Que el ser humano necesita del reconocimiento de los otros para tomar conciencia de sí mismo como persona vendría a manifestarse, según Spaemann, en el papel mediador del lenguaje: «Solo con la ayuda de la lengua se constituye la conciencia de sí, y solo mediante nuestro reconocimiento como “alguien” por parte de otros, obtenemos esa estima elemental hacia nosotros mismos, ese amor propio natural y fundamental, sin el que no puede haber ningún amor» (2011: 211). A este respecto, Spaemann nos recuerda que es precisamente el lenguaje «el que hace que surja en nosotros aquella diferencia, aquella distancia interna, por cuya virtud hablamos de personas» (1996: 23 [2000: 35]). Ya Aristóteles señalaba que el motivo principal por el que el ser humano es un ser social, un ser político por naturaleza (2017: 1253a), radica en que él es el único ser dotado de lenguaje, y que la interacción, que configura la dimensión simbólica propia del lenguaje, solo es posible gracias a la polis (Spaemann, 2017: 91 [1991: 102]). Esto no significa que él posea un lenguaje natural o que empiece a hablar por sí mismo sin la interacción con otras personas (Spaemann, 1996: 26). Significa, más bien, que «el hombre, cuando se ha convertido en lo que “propia-mente” es, habla racionalmente y vive en una comunidad de ciudadanos libres» (Spaemann, 1987b: 24 [1989b: 34]). Para hablar racionalmente se requiere, sin embargo, de la existencia de los otros, pues sin el otro, sin los otros miembros de la comunidad humana, no sería posible la transmisión del lenguaje, que permite al ser humano tomar conciencia de sí mismo y relacionarse con los demás.

El reconocimiento del otro como un ser en sí mismo tendría lugar, de acuerdo con Spaemann, mediante un acto de la libertad:

Ser en el sentido de la realidad no es un dato empírico. No se impone. Para concebirlo, para entenderlo, se requiere de un acto libre de la razón. No tiene porqué ser un acto explícito y reflexionado, pero en esta experiencia ya se esconde la libertad: la posibilidad de renunciar a mi posición central y de ver que hay un ser en sí mismo fuera del mío propio, una identidad que no es definible por su ser objeto para mí. Solo en un acto de reconocimiento, de aceptación, se da la persona como tal (Spaemann, 2011: 199).

Se trata de una libertad cuyo acto fundamental consiste, de acuerdo con Spaemann, en un *dejar ser* al otro: «El acto fundamental de la libertad es la renuncia a apoderarse de lo otro, que es una tendencia viviente. Positivamente la renuncia significa dejar ser» (1996: 87 [2000: 89]). A esta renuncia a apoderarse de lo otro como el acto fundamental de la libertad se refiere también Spaemann en términos de «[...] renuncia a subyugar a un ser subyugable», al «acto de “dejar ser”» (*ibid.*: 37).

En el nivel más elemental, la relación con el otro tendría lugar bajo la forma del reconocimiento, de la aceptación. Spaemann da, sin embargo, un paso más allá. Y señala que, en el sentido personal más alto, la relación vendría a manifestarse en el amor (*ibid.*: 173). Pues el amor constituye «[...] esa apertura a la realidad, que es completamente adecuada a la misma» (Spaemann, 2011: 207), haciendo que el otro sea real para mí. Solo desde una mirada de reconocimiento, de aceptación, el otro se torna real para mí. Y yo mismo solo me vuelvo real para mí mismo —en sentido pleno— cuando he sido amado (Spaemann, 2001b: 511 [2003a: 486]), de modo que «la identidad se torna accesible únicamente en la afirmación libre, en un acto de aceptación. Este acto, empero, en el que la vida se trasciende a sí misma [...] solo es posible merced a la suprema fuerza de la vida. Esta autotrascendencia de la vida es lo racional: en su forma más elemental hablamos de justicia; en la más alta, de amor» (Spaemann, 2017: 137-138).

El *amor benevolentiae* al que Spaemann hace referencia aquí, hallaría su forma paradigmática en el amor de amistad o *philia*, definido por el Estagirita como un «[...] querer a los demás “por lo que estos son en sí mismos”» (Spaemann, 2017: 146)¹⁵. Este reconocimiento del otro —que llega hasta afirmarlo como un bien en sí mismo— no se realiza, por lo general, de modo unilateral, sino que, para que podamos hablar de amistad en el sentido aristotélico al que se refiere Spaemann, ha de estar presente su carácter recíproco (Aristóteles, 2018: 1155b-1156a). En este sentido, para el pensador alemán el que las personas tengan un rostro a través del cual se muestran unas a otras como personas; el que mi mirada se encuentre con la mirada del otro en un encuentro de carácter recíproco, apunta ya a la experiencia constitutiva de ser persona: la relación con el otro. Esto lleva a Spaemann a afirmar que «solo en plural hay persona» (Spaemann, 1996: 87 [2000: 89]; 193-194 [179]).

La persona, por tanto, habría de entenderse como aquella que «ocupa un lugar único en un espacio de relaciones constituido por personas» (*ibid.*: 196 [2000: 181]). La percepción de este lugar se daría de forma simultánea —*uno actu*— con la percepción que la persona tiene de los demás como aquellos que

¹⁵ Véase Aristóteles (2018: 1166a).

ocupan un lugar, de modo que, en palabras de Spaemann, «yo solo me puedo definir a mí mismo como persona en relación con todas las demás personas» (*ibid.*: 193-194 [2000: 179]).

Que la persona constituya para Spaemann un ser relacional, capaz de reconocer y querer al otro como un ser que ocupa un lugar único, y que lo haga desde el lugar único que él, a su vez, ocupa en un espacio de relaciones constituido por personas, no puede ser indiferente de cara a la configuración de la comunidad política. Pues, si para el Estagirita, en toda comunidad parece haber alguna clase de amistad (Aristóteles, 2018: 1159b), también parece darse una amistad entre ciudadanos en el marco de la comunidad política (*ibid.*: 1161b), hasta el punto de que —tal y como nos lo recuerda Spaemann—: «*Philia*, amistad, es el concepto central que configura el núcleo de la filosofía política de Aristóteles» (2017: 87 [1991: 99]). Pues si solo desde un *amor benevolentiae* puede reconocerse al otro como ser en sí mismo, real (Spaemann, 1987a: 134-135 [1989a: 154]), y si la amistad constituye la forma más intensa y ejemplar de benevolencia (Spaemann, 2017: 163 [1991: 169]), parece necesario que esta esté presente, de algún modo, en la comunidad política, si es que ella ha de ser lugar para la convivencia humana¹⁶.

De hecho, para Spaemann, el fundamento de los derechos y deberes recíprocos entre las personas en el marco de la comunidad política reside en un nivel previo a cualquier imperativo moral, a saber: el de la percepción del otro y su reconocimiento como persona¹⁷. Este reconocimiento no puede ser algo neutral, sino que implica un asentimiento del bien que reside en el otro, que como tal nos remite directamente a una cierta forma de amistad: «Los deberes de las personas para con otras personas derivan de la percepción que reconoce, que acepta a estas personas. No pueden fundamentarse en una experiencia del deber que preceda esta percepción. Es propiamente la experiencia del deber la que se funda en la percepción de la persona, y esta es una sola cosa con el acto de su reconocimiento como “semejante”» (*Spaemann, 1996*: 195). Pues, tal y como señala Spaemann, reconocer a alguien como sujeto de derechos significa amarlo, en cierto modo, con amor de benevolencia (2017: 163 [1991: 169]).

Asimismo, el hecho de que en toda comunidad parezca darse alguna clase de amistad se basaría en la existencia de algo común entre quienes la

¹⁶ No en vano señala el Estagirita que en las tiranías hay poca o no hay ninguna amistad. Véase Aristóteles (2018: 1161a).

¹⁷ Al poner en el origen de la ética y del deber moral *no* un imperativo, o una ley o una norma, sino una percepción de la realidad, Spaemann marca una clara diferencia respecto al consecuencialismo utilitarista y a Kant. Véase Spaemann (2017: 168 [1991: 163]).

componen. Para Aristóteles, el reconocimiento de algo en común entre los hombres, como condición de posibilidad de la amistad, superaría incluso los límites de la condición de ciudadanía propia de los antiguos: siendo posible tener algo en común con el esclavo en cuanto hombre, existiría una especie de justicia y de amistad con él en cuanto tal (Aristóteles, 2018: 1161b).

Al aspecto relacional constitutivo de la persona destacado por Spaemann, se añade una dimensión ecológica de la vida humana. La existencia de la naturaleza como esfera común compartida por todos —a la que podemos referirnos en términos del *oikos* común—, en la que se tejen toda una serie de interrelaciones que superan el propio ámbito local y temporal, vendría a cuestionar el carácter autárquico y autosuficiente de una noción emancipatoria —radical— de libertad. Pues, tal y como señala Spaemann,

Los seres humanos no se enfrentan entre sí como sujetos autárquicos de libertad, que fuesen sujetos para sí mismos, pero objetos indiferentes los unos para con los otros. Ellos dependen más bien los unos de los otros de doble modo. Esta necesidad deriva de que nadie posee una esfera propia de despliegue inaccesible para los demás, sino que, por el contrario, todos tenemos una esfera común —la naturaleza— en la que al actuar interferimos constantemente los unos sobre los otros. De ahí que todos seamos recíprocamente responsables de las consecuencias de nuestras acciones (2017: 269).

V. DISCUSIÓN

La centralidad de la relacionalidad a la que apunta el filósofo alemán Robert Spaemann como elemento constitutivo de la persona vendría a cuestionar una consideración exclusivamente emancipatoria de la libertad como la que hemos encontrado en Foucault. Estando de acuerdo con el pensador francés en que la libertad puede tener un aspecto emancipatorio allí donde requiere liberarse de algo que le ha sido impuesto, una consideración exclusiva de la libertad en términos emancipatorios —próximos a la noción negativa sumaria de libertad—, no solo supone un cuestionamiento de los vínculos que posibilitan la vida en común, sino también de aquellos vínculos de carácter relacional sin los cuales no es posible la configuración misma de la persona.

Trazando una oposición dialéctica radical entre la libertad individual y la sociedad, Foucault habría contribuido a radicalizar «[...] un concepto abstracto y absoluto de libertad, entendida como liberación de todo lo que no ha sido puesto por la propia libertad» (Spaemann, 2017: 237). Liberación, por tanto, como

emancipación frente a todos los vínculos sociales e históricos tradicionales¹⁸, que habrían pasado a considerarse como una imposición internalizada proveniente de los dispositivos de poder y ante los cuales la única alternativa válida sería la búsqueda de emancipación. Tal y como hemos abordado en el tercer apartado de este trabajo, ni siquiera el interés tardío de Foucault por los modos en los que el sujeto se constituye a sí mismo —las prácticas de sí— escaparía a una consideración dialéctica de la sociedad, como aquello que se impone sobre los individuos y los configura.

Nos parece que una consideración dialéctica tal de la relación entre la libertad individual y la sociedad termina conduciéndonos a un cuestionamiento permanente de los vínculos sociales y normativos, sin los que no es posible establecer una vida en común. El carácter *omniabarcante* que Foucault atribuye a las ataduras provenientes de la sociedad y la invitación radical a liberarse de ellas, sustraen de potencial emancipador real a la propuesta foucaultiana, incapaz de distinguir entre aquellas ataduras y vínculos que impiden al sujeto un ejercicio real de su libertad, y aquellos que, habiéndole sido dados, posibilitan el ejercicio de su libertad, por cuanto es gracias a ellos que la persona se constituye como tal y se inserta en una comunidad humana. Podemos entrever una cierta relación de lo anterior con la necesidad —señalada por Butler— de distinguir entre formas insoportables y contingentes de dependencia, de su carácter necesario, que vendría dado por el hecho de que la persona solo puede sobrevivir en un entorno que la sustente (Butler, 2017; Zamora, 2018: 243).

El reconocimiento del carácter relacional intrínseco a la persona, presente en las aportaciones de Spaemann, nos ha permitido ampliar la discusión en torno a la libertad desde un aspecto relacional. Que el reconocimiento del otro como un ser en sí mismo tenga lugar —de acuerdo con el filósofo alemán— mediante un acto de la libertad, apunta, precisamente, a la existencia de un elemento relacional, no emancipatorio de esta. Una libertad cuyo acto fundamental no consiste ni en la dominación del otro —reducido a mero objeto o función de mis propios intereses— ni en la liberación o emancipación frente a los vínculos o ataduras que no hubiesen sido puestos de forma autónoma por la propia libertad. En sentido relacional, la libertad no se definiría por un contenido negativo de resistencia, rechazo o liberación frente al otro o frente a los otros —en el plural que constituye la sociedad—. El otro

¹⁸ El primero de los siete rasgos característicos con los que Spaemann define la modernidad en su conocido ensayo *¿Fin de la modernidad?* es el referente a la libertad como emancipación. Esta vendría dada, fundamentalmente, como un «deshacerse de vínculos tradicionales». Véase Spaemann (2012b: 234-235 [2004a: 250]).

no sería contemplado fundamentalmente como aquel que busca imponerse sobre mi propia libertad y del que tengo que liberarme, sino como un ser en sí mismo, que « [...] ocupa un lugar único en un espacio de relaciones constituido por personas» (Spaemann, 1996: 196 [2000: 181]), y que, como tal, reclama ser reconocido mediante un acto afirmativo de la libertad. Pues si el acto fundamental de la libertad consiste, de acuerdo con Spaemann, en «dejar ser» al otro renunciando a someterlo, este acto implica ya una apertura al reconocimiento del bien que el otro constituye en sí mismo y que, como tal, solo podría ser pleno en el amor de amistad.

Lo anterior nos ha llevado a pensar que una libertad plenamente humana no puede definirse exclusivamente desde el aspecto negativo de la emancipación, sino que ella incluye el aspecto afirmativo de reconocimiento y afirmación del otro como un bien en sí mismo. Siendo este aspecto lo propio del amor de amistad en sentido aristotélico, y estando presente en el horizonte de la libertad, parece que, más allá de la oposición dialéctica interminable entre libertad y sociedad que encontrábamos en Foucault, los vínculos que posibilitarían el establecimiento de la vida en común habrían de asentarse en este aspecto afirmativo de la libertad relacional, cuya forma paradigmática sería la del *amor amicitiae*.

Podemos pensar, entonces, que a la constitución de la comunidad política, subyace un amor básico de amistad que posibilita el reconocimiento de los otros y que sería previo a todo deber o imperativo moral. Esto no implica que en la comunidad política reinaría una concordia aristotélica¹⁹ que, como unanimidad perfecta, habría sido inexistente incluso en la Grecia del Estagirita. Tampoco implica una negación de la existencia de relaciones de poder en el marco de la sociedad: implica, más bien, el reconocimiento de un presupuesto previo, sin el que no sería posible configurar la vida en común ni dotar de contenido a un sujeto capaz de ejercer resistencia allí donde su libertad esté siendo impedida. A saber: el reconocimiento del otro como un bien en sí mismo y de mí mismo como un bien para los demás, en el marco de la comunidad política. Este reconocimiento implica, a su vez, «[...] no renunciar a la percepción de la realidad del otro como ser en sí mismo, ni siquiera cuando mi relación con él sea de enemistad y de lucha» (Spaemann, 2017: 147-148).

Finalmente, la liberación emancipatoria frente a todo lo procedente de la sociedad terminaba deslizándose en Foucault hacia una liberación de los cuerpos y los placeres frente a las conquistas del poder: liberación, por tanto, de lo meramente natural, entendido en términos de una subjetividad

¹⁹ Véase Aristóteles (2018: 1167a).

ilimitada. Tal y como lo había planteado Spaemann, el espiritualismo propio de la noción emancipatoria de libertad terminaría recayendo en una concepción naturalista, hedonista de naturaleza, en la que la mera satisfacción de los instintos y de una subjetividad sin medida toma la primacía a la hora de definir el contenido de la vida humana. En Foucault, por tanto, se haría patente la que —a ojos de Spaemann— constituye la dialéctica fundamental de nuestra época: se trata de la dialéctica entre espiritualismo y naturalismo que, más allá de una incompatibilidad aparente, «[...] se copertenecen y se engendran el uno al otro, como los dos polos, opuestos desde hace siglos, de la cosmovisión moderna» (*ibid.*: 239).

VI. A MODO DE CONCLUSIÓN

La indagación del concepto de libertad que emerge en la obra de Foucault al hilo de uno de sus ensayos más conocidos —*El sujeto y el poder*— nos ha permitido poner de manifiesto el carácter eminentemente emancipatorio con el que el pensador francés dota de contenido a la libertad. Conscientes de la reticencia teórica del autor a hablar en términos de *liberación*, y de la carga filosófica del concepto de *emancipación*, el análisis del concepto que hemos llevado a cabo nos ha llevado a optar por el uso del adjetivo «emancipatorio» a la hora de describir el carácter que Foucault atribuye a la libertad. Pues, para el pensador francés, los elementos definitorios de la libertad serían la resistencia en el marco de las relaciones de poder y la liberación frente a la propia identidad del sujeto, entendida como algo impuesto por la sociedad, que atándolo a sí mismo lo somete a los otros.

Hemos visto cómo esta consideración emancipatoria de la libertad en Foucault implica una concepción espiritualista del sujeto que, a su vez, en línea con lo señalado por Spaemann respecto al carácter central de la dialéctica entre espiritualismo y naturalismo, terminaría conduciendo a una concepción naturalista y hedonista de la vida humana. La invitación de Foucault a liberar los cuerpos y los placeres contra las conquistas del poder constituiría una de las pocas indicaciones del autor de cara a dotar de contenido a una libertad que habría logrado «rechazar lo que somos» a fin de «construir lo que podríamos ser» (Foucault, 1983: 216).

Asimismo, hemos planteado cómo el concepto de libertad en Foucault desvela una concepción dialéctica de la relación entre sociedad y libertad, según la cual el sujeto solo podría ser libre liberándose de los vínculos sociales y normativos existentes en la sociedad. Tal concepción no solo supone un cuestionamiento de los vínculos que hacen posible la vida en común en el marco de la comunidad política, sino también de aquellos que posibilitan que

la persona se constituya como tal. Estaríamos, por tanto, ante una consideración individualista radical del sujeto, que impide incluso pensar la posibilidad de una resistencia común frente a los abusos del poder.

El carácter relacional constitutivo de la persona, que hemos desplegado de la mano de las aportaciones del filósofo alemán Robert Spaemann, nos ha llevado a sostener que la libertad plenamente humana no puede plantearse exclusivamente en términos emancipatorios, sino que ella incluye un aspecto relacional que no estaba presente en el concepto foucaultiano. Pues, para Spaemann la persona no solo es aquella que entra en relación con su propia naturaleza, como un ser dotado de libertad que trasciende lo meramente natural conservándolo en el recuerdo, sino que ella solo se constituye a sí misma como persona gracias a y en el marco de la relación con los otros. Mientras que en un escenario de modernidad tardía o de postmodernidad el concepto emancipatorio de libertad propugnado por Foucault habría supuesto una radicalización de la noción negativa sumaria de libertad, típicamente moderna, hasta el extremo de concebir la libertad como aquella que buscaría liberarse de todo lo que no hubiese sido puesto de forma autónoma por ella misma, el reconocimiento del carácter relacional, constitutivo de la persona humana, y de una esfera común compartida con todos —*oikos* común— propuesto por Spaemann, supondría un cuestionamiento del carácter espiritualista e individualista radical de la noción emancipatoria de libertad.

Que el reconocimiento del otro como un ser en sí mismo tenga lugar —de acuerdo con el filósofo alemán— mediante un acto de la libertad, y que este acto de reconocimiento solo pueda darse de modo pleno en el amor de amistad —como reconocimiento recíproco del bien que el otro es en sí mismo— nos ha llevado a pensar en la existencia de un elemento relacional, no emancipatorio de la libertad, que estaría presente en los fundamentos de la comunidad política, si es que esta ha de garantizar el reconocimiento de la libertad a sujetos de derechos y deberes. Si bien la libertad puede tener un aspecto emancipatorio allí donde requiere liberarse de algo que le ha sido impuesto y que impide su ejercicio, hemos señalado que una libertad plenamente humana no puede definirse exclusivamente desde el aspecto negativo de la emancipación, sino que ella incluye el aspecto afirmativo de reconocimiento y afirmación del otro como un bien en sí mismo, incluso allí donde mi relación con él sea de enemistad y de lucha en el marco de la comunidad política.

Bibliografía

Agacinski, S. (2012). *Femmes entre sexe et genre*. Paris: Éditions du Seuil.

- Aristóteles (2017). *Política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Disponible en: <https://doi.org/10.1387/pceic.17975>.
- (2018). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Berlin, I. (2002) [1958]. Two Concepts of Liberty. En H. Hardy (ed.). *Liberty* (pp. 166-217). Oxford: Oxford University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1093/019924989X.003.0004>.
- (2010). Dos conceptos de libertad. En I. Berlin. *Dos conceptos de libertad; El fin justifica los medios; Mi trayectoria intelectual*. Madrid: Alianza Editorial.
- Burr, V. (2003). *Social Constructionism*. London; New York: Routledge. Disponible en: <https://doi.org/10.4324/9780203694992>.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona; Paidós.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- (1983) [1982]. The Subject and Power. En H. Dreyfus y P. Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (pp. 208-226). Chicago: The University of Chicago.
- (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50 (3), 3-20. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/3540551>.
- (1994a) [1980]. Entretien avec Michel Foucault: Avec D. Trombadori. En D. Defert y F. Ewald (eds.). *Dits et écrits IV 1980-1988* (vol. 4) (pp. 41-95). Paris: Gallimard. Disponible en: <https://doi.org/10.14375/NP:9782070739899>.
- (1994b) [1981]. De l'amitié comme mode de vie. Entretien avec R. de Ceccacy, J., Danet et Le Bitoux. *Dits et écrits IV 1980-1988* (vol. 4) (pp. 163-167). Paris: Gallimard.
- (1994c) [1984]. Foucault. En D. Defert y F. Ewald (eds.). *Dits et écrits IV 1980-1988* (vol. 4) (pp. 631-636). Paris: Gallimard. Disponible en: <https://doi.org/10.14375/NP:9782070739899>.
- (1994d) [1982]. Le sujet et le pouvoir. En D. Defert y F. Ewald (eds.). *Dits et écrits IV 1980-1988* (vol. 4) (pp. 222-243). Paris: Gallimard. Disponible en: <https://doi.org/10.14375/NP:9782070739899>.
- (1994e) [1984]. L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. En D. Defert y F. Ewald (eds.). *Dits et écrits IV 1980-1988* (vol. 4) (pp. 708-729). Paris: Gallimard.
- (1994f) [1984]. Une esthétique de l'existence: Entretien avec Alessandro Fontana. En D. Defert y F. Ewald (eds.). *Dits et écrits IV 1980-1988* (vol. 4) (pp. 730-746). Paris: Gallimard.
- (1998) [1976]. *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard. Disponible en: <https://doi.org/10.14375/NP:9782070746743>.
- (2001a). *L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France 1981-1982*. Paris: Gallimard; Seuil.
- (2001b) [1971]. Nietzsche, la généalogie, l'histoire. En D. Defert, F. Ewald, y J. Lagrange (eds.). *Dits et écrits II 1970-1975* (vol. 2) (pp. 136-156). Paris: Gallimard.
- (2013) [1984]. *Histoire de la sexualité III: Le souci de soi*. Paris: Gallimard.
- Gergen, K. J. y Gergen, M. M. (2003). *Social Construction: A reader*. London; Thousand Oaks, California: SAGE.

- González, A. M. (1996). *Naturaleza y dignidad: un estudio desde Robert Spaemann*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Hobbes, T. (1992). *Leviatán: O la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. (1996) [1651]. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Donnell, M. H. (2003). Radically Reconstituting the Subject: Social Theory and Human Nature. *Sociology*, 37 (4), 753-770. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/00380385030374007>.
- Smith, C. (2010). *What is a person?: Rethinking humanity, social life, and the moral good from the person up*. Chicago; London: University of Chicago Press. Disponible en: <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226765938.001.0001>.
- Spaemann, R. (1987a). Das Natürliche und das Vernünftige. En R. Spaemann. *Das Natürliche und das Vernünftige: Essays zur Anthropologie* (pp. 109-135). München; Zürich: Piper.
- (1987b). Über den Begriff einer Natur des Menschen. En R. Spaemann. *Das Natürliche und das Vernünftige: Essays zur Anthropologie* (pp. 13-39). München; Zürich: Piper.
- (1989a). Lo natural y lo racional. En R. Spaemann. *Lo natural y lo racional: Ensayos de antropología* (pp. 125-155). Madrid: Rialp.
- (1989b). Sobre el concepto de una naturaleza del hombre. En R. Spaemann. *Lo natural y lo racional: Ensayos de antropología* (pp. 21-52). Madrid: Rialp.
- (1991). *Felicidad y benevolencia*. Madrid: Rialp.
- (1996). *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand»*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- (2000). *Personas: acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- (2001a) [1992]. Die Bedeutung des Natürlichen im Recht. En R. Spaemann. *Grenzen: Zur ethischen Dimension des Handelns* (pp. 137-145). Stuttgart: Klett-Cotta.
- (2001b) [1987]. Erziehung zur Wirklichkeit: Rede zum Jubiläum eines Kinderhauses. En R. Spaemann. *Grenzen: Zur ethischen Dimension des Handelns* (pp. 503-512). Stuttgart: Klett-Cotta.
- (2001c) [1971]. Haben Ungeborene ein Recht auf Leben? En R. Spaemann. *Grenzen: Zur ethischen Dimension des Handelns* (pp. 361-367). Stuttgart: Klett-Cotta.
- (2002). Habermas über Bioethik. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50 (1), 105-109. Disponible en: <https://doi.org/10.1524/dzph.2002.50.1.105>.
- (2003a). Educación para la realidad: Discurso con motivo del aniversario de un hospicio. En R. Spaemann. *Límites: acerca de la dimensión ética del actuar* (pp. 479-486). Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias.
- (2003b). El significado de lo natural en el derecho. En R. Spaemann. *Límites: acerca de la dimensión ética del actuar* (pp. 133-140). Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias.
- (2003c). ¿Tienen los no nacidos derecho a la vida? En R. Spaemann. *Límites: acerca de la dimensión ética del actuar* (pp. 347-352). Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias.
- (2004a). ¿Fin de la modernidad? En R. Spaemann. *Ensayos filosóficos* (pp. 247-275). Madrid: Ediciones Cristiandad.
- (2004b). Introducción. En R. Spaemann. *Ensayos filosóficos* (pp. 7-22). Madrid: Ediciones Cristiandad.

- (2004c). Naturaleza. En R. Spaemann. *Ensayos filosóficos* (pp. 23-45). Madrid: Ediciones Cristiandad.
- (2010). Habermas und die Natur des Menschen. En R. Spaemann. *Schritte über uns hinaus: Gesammelte Reden und Aufsätze I* (pp. 242-252). Stuttgart: Klett-Cotta.
- (2011) [2000]. Wirklichkeit als Anthropomorphismus. En R. Spaemann. *Schritte über uns hinaus: Gesammelte Reden und Aufsätze II* (pp. 188-215). Stuttgart: Klett-Cotta.
- (2012a) [1983]. Einleitung. En R. Spaemann. *Philosophische Essays* (pp. 3-18). Stuttgart: Reclam.
- (2012b) [1986]. Ende der Modernität? En R. Spaemann. *Philosophische Essays* (p. 260). Stuttgart: Reclam.
- (2012c) [1973]. Natur. En R. Spaemann. *Philosophische Essays* (pp. 19-40). Stuttgart: Reclam.
- (2017) [1989]. *Glück und Wohlwollen: Versuch über Ethik*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- y Nissing, H. G. (2008). Die Natur des Lebendigen und das Ende des Denkens: Entwicklungen und Entfaltungen eines philosophischen Werks –Ein Gespräch–. En H. G. Nissing (ed.). *Grundvollzüge der Person: Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann* (pp. 121-136). München: Institut zur Förderung der Glaubenslehre.
- Taylor, C. (1985) [1979]. What's wrong with negative liberty. En C. Taylor (ed.). *Philosophical Papers: Volume 2: Philosophy and the Human Sciences* (pp. 211-229). Cambridge: Cambridge University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173490.009>.
- Zaborowski, H. (2010). *Robert Spaemann's philosophy of the human person: Nature, freedom, and the critique of modernity*. Oxford: Oxford University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199576777.001.0001>.
- Zamora, J. (2018). Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea / Judith Butler. Barcelona: Paidós, 2017, 255 pp. *Revista Española de Ciencia Política*, 48, 241-245. Disponible en: <https://bit.ly/401wtrG>.