

# ¿HUMANIDADES O SUBJETIVACION?

La subjetivación como respuesta a la  
crisis de las ciencias humanas

EDGAR GARAVITO PARDO

Doctorado en filosofía, U. de París VIII, Sorbonne. Magister en Sociología, U. Autónoma  
Latinoamericana. Diplomado en Estudios Profundizados en Filosofía, U. de París I,  
Pantheon, Sorbonne.



*«El humanismo ha sido utilizado por marxistas, liberales, nazis, católicos. Lo que me asusta del humanismo es que presenta cierta forma de nuestra ética como modelo universal para cualquier tipo de sociedad. Me parece que hay más secretos, más libertades posibles y más invenciones en nuestro futuro de lo que podemos imaginar en el humanismo...»*

*Michel Foucault  
Entrevista  
Universidad de Massachusetts,  
1982*

## PRESENTACIÓN

Este texto es un homenaje a Michel Foucault, a la agudeza con la que trastornó «todo lo familiar al pensamiento», a su risa, a su soledad. La filosofía de Foucault, diez años después de su muerte, es considerada hoy en Francia y en el mundo entero como «un efecto que continúa, se amplía, se transforma, repercute en la actualidad». El porqué de esta repercusión ampliada está implícito en este texto: él, como los otros grandes de hoy, está más allá de lo que en nuestros días se ha dado en llamar «postmodernidad», está en el «pensamiento del afuera».

He tratado de que las tres partes que componen el texto guarden coherencia entre sí, una coherencia aún incom-

pleta. Pero en el límite cada una de las tres partes podría soportar también una lectura independiente.

«El pensamiento de lo Mismo» expone el enunciado «el afuera no es el otro». Que lo mismo y lo otro, como vector de las ciencias humanas, circula en una inmanencia de poder-saber, de lo que habría que desprenderse, es la hipótesis que orienta el texto. La ontología del acontecimiento como dimensión del afuera es uno de los fundamentos de la filosofía de Deleuze y puede consultarse en «Lógica del Sentido».

La segunda parte, «El pensamiento del afuera», cuelga de un principio de Blanchot: la negligencia con el otro y con la propia intimidad. La crisis del sujeto y la urgencia de atravesar la línea es la enunciación de una grieta cultural que quizá no cesa de repetirse.

«La subjetivación», tercera parte, podría titularse también con Michaux «la vida en los pliegues». La pregunta que la anima es cómo promover la vida una vez que se ha fragmentado el sujeto.

Al final, sólo un lugar de paso de algunas insinuaciones sobre un tema en el que a todos nos queda mucho por decir; la relación o la irreductibilidad entre humanidades y subjetivación.

## EL PENSAMIENTO DE LO MISMO

El afuera no es el otro. El otro se constituye gracias a una armonía espacio-temporal que establece una zona de intercambio con lo mismo. La relación vectorial que va de lo mismo a lo otro resulta de una movilización de las formas del saber y de las fuerzas del poder para incorporar la «diferencia» en la esfera de la identidad. Pero esa movilización del saber y del poder, como toda otra relación posible entre lo mismo y lo otro, así sea de contrarios, implica una atribución de lo mismo a lo otro a partir de las condiciones a priori del espacio y el tiempo. En otras palabras, la filosofía clásica a partir de Kant pudo vectorizar la relación de lo mismo y lo otro gracias al principio de la intuición a priori de un espacio universal y de un tiempo universal.

El afuera, en cambio, irrumpe en la desarmonía espacio-temporal. El afuera proviene de un forzamiento del tiempo y del espacio que precipita un nuevo campo de afección y de percepción. Mientras que la relación de lo mismo y lo otro crea un vector de domesticación para controlar todo aquello que acontece, el afuera es la irrupción irreductible de un acontecimiento que desestabiliza el vector de domesticación

de lo que acontece. Así, la fuerza del acontecimiento es proporcional a su capacidad de agrietar el vector de domesticación espacio-temporal tendido entre lo mismo y lo otro.

Si definimos filosóficamente a las ciencias humanas tendremos que decir que son formaciones de saber y ejercicios de poder que desde fines del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX trataron de buscar la armonía entre la dimensión de lo mismo y la dimensión de lo otro. Así, son ciencias humanas la antropología (estudio del otro como etnia), la sociología (estudio del otro como clase...), la psicología (estudio del otro como ello). También pueden inscribirse en ese campo ciertas prácticas y discursos de poder-saber entre los que estarían la comunicación (acción sobre el otro como instancia de recepción-emisión), la teoría comunicativa (acción sobre el otro como instancia dialogal), la pedagogía (acción sobre el otro como instancia disciplinaria). En todas estas prácticas y saberes el otro no es el afuera porque el otro es en todos los casos incorporado en la circulación de la significación. El afuera es, en cambio, una producción de ser, el ser del acontecimiento, que no ocupa un lugar en las instancias establecidas de la circulación representativa del ser.

En este sentido, muchos

de los viejos profesores de filosofía se han apurado en los últimos años para autodenominarlos «postmodernos», tratando de incorporar la vieja ontología en la circulación de significación que caracteriza la guerra contemporánea de los «juegos de lenguaje» planteada por Lyotard. Lo que los viejos profesores de filosofía no han entendido es que pensadores como Nietzsche, Blanchot, Foucault, Deleuze e incluso Lyotard se sitúan más allá del postmodernismo, porque sencillamente la ontología del acontecimiento se sitúa más allá de la circulación de las significaciones.

---

**Pensadores  
como  
Nietzsche,  
Blanchot,  
Foucault,  
Deleuze e  
incluso  
Lyotard se  
sitúan más  
allá del post-  
modernismo**

Michel Foucault situó claramente el problema epistemológico de las ciencias humanas en "Las Palabras y las Cosas" donde precipitó también la muerte de la disposición del saber que hizo posible la forma hombre.<sup>1</sup> En el presente texto prefiero insistir, sin embargo, en el problema de las ciencias humanas desde el punto de vista de los poderes que las utilizaron y las luchas en las que estuvieron inmersas.

Con Foucault podemos diferenciar históricamente tres grandes tipos de presentación del poder, a pesar, claro está, de la multiplicidad de diagramas inherentes a su ejercicio: la dominación, la explotación y la sujeción. En la dominación prevalecería el factor étnico-cultural, al anularse la diferencia de los pueblos colonizados. En la explotación prevalecería el factor político-económico, al separar a los trabajadores de lo que producen. Y en la sujeción prevalecería el factor ético-existencial al someter el sí mismo a la identidad impuesta a instancias del otro.

Así mismo podemos diferenciar tres tipos históricos de lucha para oponerse a esos tres grandes ejercicios de poder: luchas contra la dominación étnica, luchas contra la explotación laboral y luchas contra la sujeción individual. Estos ejercicios de poder y estos tipos de lucha se dan frecuentemente mez-

clados entre sí. Pero incluso al estar mezclados uno de ellos prevalece sobre los otros dos. Quizá una de las características de la actualidad es que ya no predominan las luchas coloniales contra la dominación, ni las luchas laborales contra la explotación, sino que son las luchas contra la sujeción las que se están volviendo cada vez más importantes, aunque los otros ejercicios de poder y de lucha permanezcan vigentes.

Me parece que las llamadas ciencias humanas, lejos de limitarse a buscar su inscripción en el saber formalizado, aparecieron vinculadas a estos ejercicios de poder y a estos tipos de lucha. Un saber como el de las ciencias humanas se actualiza gracias al ejercicio de poder y a su vez el poder se estabiliza gracias al alcance del saber. Tal es la hipótesis que orienta este texto y sobre ella volveremos más adelante. Podemos constatar, por ahora, que hubo en las ciencias humanas una clara dimensión política: la antropología luchó por preservar la diferencia étnica y cultural de los pueblos colonizados al tiempo que era utilizada como instrumento de poder para ejercer una más clara dominación racial y cultural. La sociología promovió las luchas contra la explotación y la alienación en el trabajo al tiempo que se convirtió en arma para garantizar la autoregulación de un sistema

económico que provocaba los desequilibrios sociales. Y la psicología luchó desde su constitución a comienzos del siglo XIX por destituir los aparatos clásicos de tortura contra los alienados, buscando al mismo tiempo que fuera el propio alienado quien ejerciera la sujeción de su cuerpo y sus pasiones. De esta manera las llamadas ciencias humanas no pueden ser separadas de un humanismo político que se planteó a la vez como modelo de dominación e instancia de redención.

Hoy la situación ha cambiado para las ciencias humanas. Quizá el espacio político en el que ellas se hicieron posibles ha sufrido serias transformaciones. No es que la dominación o la explotación hayan desaparecido. Pero sí se han velado detrás de nuevas y temibles realidades. Lo que hay actualmente son nuevos poderes y nuevas maneras de ejercer el poder. Quizá hay una nueva formación de poder-saber. Y con ella se ha producido, por lo menos, una crisis de los

polos de poder y de identificación vigentes hasta mediados de siglo: el imperio colonialista, el Estado burgués, el partido obrero, etc.

Tomemos el caso de la antropología, de los poderes y luchas que la acompañaron, de la nueva situación que ella enfrenta: la dominación étnica fue encabezada por Estados colonialistas. Pero hoy los Estados nacionales tienden a desestabilizarse y son los nuevos poderes transnacionales quienes dominan las informaciones, los mercados, la incorporación o la exclusión de la población civil.

La dominación étnica se ejerció bajo el supuesto de la institución a-priori, válida para lo mismo y para lo otro, del espacio universal y del tiempo universal. Pero hoy tendríamos que hablar por una parte de una «aldea global» donde el espacio y el tiempo no son condiciones a-priori universales, sino el espacio y el tiempo de la seducción publicitaria, como dice Baudrillard. Y tendríamos que hablar, por otra parte, del espacio y el tiempo de los acontecimientos fragmentarios cuya realidad singular sólo aparece bajo la condición de que seamos absorbidos por ellos, cerrándose así toda representación de la realidad. Veremos esta problemática en relación con Blanchot y el pensamiento del afuera.

La dominación étnica se



justificó bajo la idea de incorporar al otro en el proyecto occidental de una civilización universal: control de lo real desde la racionalidad, creencia en un sentido de la historia hacia un futuro de libertad. Estos ideales fueron sorprendidos por la espalda y arrastrados por la misma marea. Lo que desaparece hoy es el modo de ser histórico del pensamiento. En vez de civilización universal y liberadora lo que hay es globalización de prácticas de poder nuevas, de prácticas de gestión sobre las poblaciones. Y en vez de un futuro de libertad asistimos a la destrucción sistemática por uno u otro medio de grandes masas de población civil.

La situación ha cambiado igualmente para la sociología. La explotación laboral y las luchas contra la explotación tuvieron sentido en la era en que el trabajo no se había desprendido del hombre. Hoy se prefigura que el trabajo será depositado cada vez más en máquinas cibernéticas y de informática. En la nueva imagen de lo social no hay clases, ni siquiera grupos ni personas, sino átomos con movimientos oscilatorios de aproximación o distanciamiento con los circuitos de información. En un mundo así pierde sentido igualmente la necesidad de hacer la sujeción psicológica de las pulsiones como instrumento para formar «personas». Es

un mundo en el que formar «personas» está o estará cada vez más en desuso y por eso también la psicología ha empezado a caer en desuso.

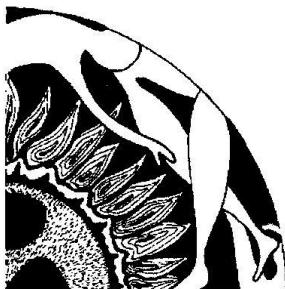
La situación ha cambiado pues para las ciencias humanas. Y en todos los casos lo que ha cambiado es la práctica de distribución y relación de lo mismo y lo otro. Una nueva realidad ha hecho vacilar para siempre ese vector de domesticación. En un mundo que con antelación parece haberles cerrado la puerta, los humanismos viven la urgencia de encontrar una alternativa de supervivencia. ¿Podrán encontrarla antes de que ya no se sepa más qué fue lo que la era moderna denominó humanismo?

## EL PENSAMIENTO DEL AFUERA

Después de la publicación de "La Voluntad de Saber" (1976) la soledad de Foucault fue más grande que nunca. Es cierto que los malentendidos con relación a ese libro

implicaron en parte el silencio de Foucault. Uno de ellos fue, por ejemplo, concebir la sexualidad como un dominio del poder-saber, exclusivamente. Pero Foucault había conocido malentendidos con relación a varios de sus libros anteriores como en el caso de "Historia de la Locura en la Epoca Clásica" y en el caso de "Las Palabras y las Cosas". Y en esas ocasiones Foucault había aclarado y manejado muy bien las lecturas y los comentarios mal intencionados con relación a sus textos. Esta vez, en cambio, era distinto. Ese silencio y esa soledad parecían nacer de una crisis en el propio Foucault. Y las crisis tienen una manera noble de expresarse: el retiro. Foucault pasará por ocho años de silencio hasta que en 1984, año de su muerte, publicará los tomos dos y tres de la "Historia de la Sexualidad". Estos libros continuaban, aunque con modificaciones profundas, el tomo número uno, "La Voluntad de Saber".

La crisis no fue metodológica. Los estudios anteriores sobre arqueología del saber y genealogía del poder permanecen intactos. No hay una transformación y menos aún una destitución de las categorías. Hipotéticamente podemos suponer, en cambio, que se trataba de una crisis de actitud: ¿Cómo conducir el pensamiento para que abandone los lugares ha-



bituales y enfrente a la vez una lucha contra sí mismo y una lucha contra las tinieblas? Tal vez Foucault se dio cuenta de que las dimensiones en las que hasta entonces había desplegado su trabajo, el saber y el poder, guardaban entre sí una profunda inmanencia. Y siempre «del lado de lo que el poder dice o hace decir». Entre poder y saber hay, por supuesto, una clara diferencia: El poder moviliza fuerzas, afectos, puntos de dominación, en relaciones que llegan a ser infinitesimales (microfísica del poder). El saber es en cambio formal: formaliza las materias discursivas y estabiliza la función enunciativa (saber educar, saber trabajar, saber castigar...) Pero entre poder y saber hay inmanencia: Sin una relación de poder las formas del saber quedarían vacías, no se verían actualizadas. Inversamente sin las formas del saber las fuerzas del poder serían inestables y evanescentes. El poder implica el saber y el saber explica o complica el poder. No es que uno sea causa del otro. Lo que hay entre ellos es una adaptación inmanente. Se llama causa inmanente a aquella que se desvirtúa si se separa de su efecto. Nuestra hipótesis es pues que la crisis se precipita cuando Foucault se da cuenta plena de esta inmanencia. Se dio cuenta concretamente de que la inmanencia del saber

y el poder estaba presente en todos sus trabajos anteriores: Ubicar focos de poder, que no presuponen un saber: poder jurídico, eclesiástico, médico, etc.; ubicar, por otro lado, la producción de enunciados, sin presuponer un poder; ubicar, finalmente la adaptación del poder y del saber: los enunciados integran relaciones de fuerzas y los focos de poder integran enunciados. Y en un texto conocido posteriormente, «la vida de los Hombres Infames», Foucault tiene unas palabras para esta crisis: «Heme aquí pues, siempre con la misma incapacidad para atravesar la línea, para pasar al otro lado. Siempre la misma escogencia del lado del poder, del lado de lo que el poder dice o hace decir»<sup>2</sup>.

Para abordar la problemática del pensamiento del afuera en Foucault, aquel que le permite en todos los casos «atravesar la línea» y «pasar al otro lado», es necesario hacer una serie de distinciones:

La primera es que Foucault nunca fue un pensador del encierro ni a nivel del poder ni a nivel del saber. La inmanencia del poder saber no quiere decir que poder y saber sean entendidos sólo como conjunto de funciones sociales institucionalizadas o conjunto de enunciados formalizados en la interioridad de una formación discursiva. El fundamento

del saber en Foucault, el enunciado, es una función de exterioridad (la función enunciativa) y no depende ni de un sujeto que se manifiesta, ni de un objeto que se designa, ni de una relación de significación. El enunciado como función depende de un campo exterior de emergencia, el cual define aquello que puede ser dicho, asigna posiciones posibles de sujeto y de objeto y hace aparecer el medio (institucional o no) en donde algo es dicho o puede llegar a ser dicho.

Lo mismo sucede con el poder. Es cierto que Foucault habló del asilo, del panóptico y de la prisión. Pero decir (como Paul Virilio en «La Máquina de Visión») que Foucault es un pensador obsesionado con el encierro, es una lectura ingenua de Foucault. En Foucault a nivel político el encierro no es lo importante porque el encierro no es una función de exterioridad. Así, por ejemplo, el asilo es un instrumento de encierro que responde a una función de exterioridad como es el exilio, la función de separar de la sociedad. Y la prisión es un instrumento de encierro que responde a otra función de exterioridad como es la de disciplinar, cuadrangular lo social. Y en las sociedades contemporáneas sometidas al genocidio y a la manipulación genética, el control social es un instrumento de interioridad que

responde a otra función de exterioridad: la gestión. Sobre esto volveremos más adelante.

Foucault, en suma, no es un pensador del encierro porque para él toda forma (asilo, prisión, control) es efecto de una función de exterioridad (exilio, disciplina, gestión). El problema para él no era tanto alcanzar el afuera sino abrir una nueva dimensión investigativa, diferente al saber y al poder. Esta nueva dimensión fue la subjetivación.

La segunda distinción, a un nivel más amplio que la simple microfísica del encierro, es que Foucault no fue nunca un pensador de la interioridad del pensamiento. Y es aquí donde se anuda su relación con Maurice Blanchot. Tanto Foucault como Blanchot despliegan la idea de que el pensamiento viene de afuera y que pensar es el ejercicio del afuera. Llamamos interioridad del pensamiento la idea aristotélica según la cual conocer es una operación del intelecto por la cual se le da forma a la materia. Es también interioridad del pensamiento, siguiendo el modelo clásico del pensar, la presuposición de un compromiso de sujeto y objeto como dos polos que se comunican gracias a los movimientos de integración en conceptos (movimiento del entendimiento) y de asociación de imágenes (movimiento de la sensibilidad).

Foucault es, en cambio, un pensador del afuera. Y esto quiere decir, pensamiento fuera de toda presuposición de un sujeto, de un objeto, de una reflexión del sujeto sobre el objeto y de una relación de significación. Más bien se trata en Foucault como en Blanchot de encontrar el espacio donde eventualmente pueden aparecer los sujetos, los objetos y sus relaciones. Y ese espacio es el «se habla», siguiendo la fórmula de Blanchot. El impersonal «se» exige que se renuncie a toda personología del yo, del tú, del sujeto. «Habla» quiere decir que no hay un referente, no hay un discurso pre-existente, no hay un discurso que deba seguir; simplemente «se habla».

«De repente crece en uno mismo un desierto - dice Blanchot. El rostro se desdibuja, la interioridad se evacúa y en el hueco dejado por la interioridad irrumpe el afue-

ra ... El sujeto queda desposeído de todo derecho de decir yo»<sup>(3)</sup>. Para Blanchot el afuera es «el compañero». No un interlocutor, no un amigo, no un sujeto hablante; el compañero es «aquel que no me acompañaba... aquel que sólo aparece para precipitar la erosión del yo como un vacío sin límites».

En la literatura y la filosofía contemporánea abundan los ejemplos de la experiencia con el afuera, como condición necesaria para crear lenguaje y pensamiento: Nietzsche y la filosofía de la diferencia, Mallarmé y el lenguaje sin sujeto ni referente (habla la palabra misma), Artaud y el grito que desata el lenguaje y hace encontrar lo impensado del pensamiento, Hölderlin, Sade, Roussel, Klossowski, etc. Blanchot vivía en el trance de la incompatibilidad absoluta del ser del lenguaje y de la conciencia de sí. El ser del lenguaje sólo aparece con la desaparición del sujeto, al no ser ni incitado por el otro, ni seducido por la intimidad, al ser negligente, en suma, con toda importancia personal. Y Foucault, finalmente, cuando propone un nuevo comienzo en filosofía: Ya no el «pienso luego existo» sino el «hablo luego digo que hablo», un hablo sin referentes donde el desierto y el olvido son su elemento.

La tercera y última distinción con relación a la proble-

---

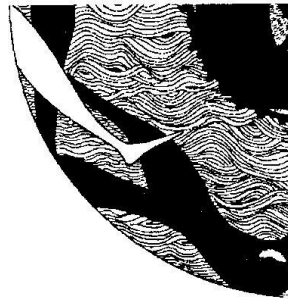
## El pensamiento viene de afuera y qué pensar es el ejercicio del afuera

mática del pensamiento del afuera es mucho más puntual pero deriva de lo dicho: En Foucault el sujeto nunca es primero. Y ahí está la gran diferencia de la filosofía contemporánea con el pensamiento clásico y sus epígonos actuales. Descartes fundamentó la filosofía en el cogito. Kant crea el sujeto trascendental y, en respuesta a Leibniz, crea el concepto de persona: Sujeto es la persona que hay en el hombre. «Por identidad personal entendemos conciencia de la identidad de la propia substancia a través de todos sus cambios de estado. Esta conciencia de la identidad es el resultado de una síntesis. El simple análisis de la proposición «yo pienso» no bastaría para demostrar tal identidad»<sup>1</sup>

Para Foucault la primacía del sujeto no es un a-priori sino que deriva de la formación clásica del saber. La persona como categoría de la filosofía del derecho hace parte de una formación específica del saber-poder: la disciplina (siglos XVII-XVIII).

La persona es el hombre en tanto que ser disciplinado. Por eso la relación contractual, el contrato social, los derechos del hombre, etc., sólo tienen sentido en esa formación de saber-poder, en el pensamiento clásico. Esas nociones están hoy en crisis porque hemos entrado en una nueva era, la era de la biopolítica de las poblaciones.

El poder contemporáneo ya no piensa en personas sino en poblaciones. Lo que intenta es administrar la vida en multiplicidades abiertas. Y las poblaciones sobre las que recae la manipulación genética y el holocausto no son sólo hombres; son cereales, aves, viñedos, etc. Controlar la expansión, planificar, suprimir poblaciones enteras, he ahí las nuevas estrategias del poder en la era de la gestión. El problema político principal en el siglo XX ya no es la muerte individual sino el genocidio que intenta eliminar los «agentes infecciosos» a nombre de la supervivencia del pueblo exterminador. Se conduce a poblaciones enteras a matarse unos a otros a nombre de la supuesta necesidad de la supervivencia. De ahí que las nuevas luchas capaces de poner en cuestión los ejercicios actuales del poder no sean por la restitución de los antiguos derechos sino que son las luchas por la vida, fuerza de resistencia que afirma la plenitud de lo posible.



Esta consideración política tiene el sentido de mostrar que el sujeto y la persona ya no son lo primero, como lo eran en la formación clásica. Foucault abre esta problemática desde «La Voluntad de Saber». Y sin embargo entra en una crisis: «Heme aquí pues, siempre con la misma incapacidad para atravesar la línea, para pasar al otro lado...» Se trataba de abrir una nueva dimensión diferente a la del saber y del poder, pero preservando siempre el pensamiento del afuera. Esa dimensión es la subjetivación: un pliegue de la línea del afuera irreductible al saber y el poder.

## LA SUBJETIVACIÓN

Todo pliegue de la línea del afuera incide directamente sobre el modo de existencia de quien lo vive. Es la vida misma a nivel ético y estético la que es afectada. Si la filosofía, al decir de Platón, no es sólo logos sino que debe afectar la existencia, es tarea de la filosofía plegar la línea del afuera. Tal pliegue de la línea del afuera se expresa de una u otra manera en las llamadas por Foucault «prácticas de sí». A partir de «El uso de los placeres» Foucault estudia, en efecto, las «prácticas de sí» en Grecia, Roma y el Cristianismo primitivo. Son prácticas con múltiples manifestaciones: escapar de un saber-po-



der defectuoso recibido pedagógicamente (como en el Alcibiades de Platón), decir- verdad afrontando las consecuencias para sí y para los otros, así sea la muerte (como en Plutarco), renunciar al propio yo para tener una proximidad feliz a la muerte (como en el ascetismo cristiano), etc. Sin embargo, en todos los casos son prácticas que no dependen del poder-saber y que transforman el modo de existencia poniéndose en peligro la estabilidad del sujeto.

Manteniéndose en el ámbito de la diferencia con el saber y con el poder, que ha sido el eje de este texto, señalemos entonces de manera concisa cuáles son las características que reconocemos en todo proceso de subjetivación:

La primera característica es la creación de la diferencia: la subjetivación, gracias a su relación con el afuera, es la creación de un nuevo modo de existencia. Pero un nuevo modo de existencia es concretamente la creación de un nuevo campo de afección y de percepción. Tanto el poder de afectar y de ser afectado (pathos), como el poder de la mirada (eidos), escapan en ese nuevo modo de existencia de las convenciones del saber y del poder.

Una de las convenciones del saber y del poder es la identidad o idea que se tiene de sí mismo. Al producirse el desplazamiento del campo

de afección y de percepción es la propia identidad la que entra en demolición. El sujeto pasa, por lo menos al principio, por una situación de estupor y asombro, por una desarmonía (condición Kantiana para lo sublime) entre la idea de sí y los datos que empiezan a ser suministrados por la intuición y la sensibilidad. «De repente crece en uno mismo un desierto, el rostro se desdibuja, la interioridad se evacúa...» El pliegue de la línea del afuera es el pliegue de lo no idéntico a sí mismo. La diferencia se instala irreductible en el espacio que frecuentaba la identidad. Todo proceso de subjetivación implica así la irrupción de la diferencia como creación que agrieta la identidad.

La segunda característica es la autonomía de la subjetivación con relación al saber y al poder. En la subjetivación se trata, por lo menos, de una pérdida de contacto con las formas del saber y con las fuerzas movilizadas por el poder. En «El Uso de los Placeres» Foucault habla de esta auto-

nomía a propósito de la «enkrateia» o gobierno de sí: «El gobierno de sí comenzará a adquirir independencia, una autonomía al menos parcial y relativa. Habrá una separación entre los ejercicios que permiten gobernarse a sí mismo y el aprendizaje de aquello que es necesario para gobernar a los otros. Los ejercicios del gobierno de sí tendrán técnicas particulares más complejas que la simple repetición de la conducta moral a la cual tienden. Diferenciándose del contexto pedagógico y del objetivo moral, el arte de sí tendrá autonomía»<sup>5</sup>

En el gobierno sobre los otros no hay autonomía porque las fuerzas en relación, una fuerza afectante y una fuerza afectada, dependen de una misma estrategia de poder. En la subjetivación, en cambio, hay que entender por autonomía una fuerza que no depende del saber ni del poder sino que se pliega sobre sí misma para constituir un «adentro del afuera». Digámoslo una vez más: En Foucault el «adentro» no es ni subjetivación, ni identidad, ni retorno al sujeto. El adentro es siempre «el adentro del afuera». Lo que está adentro es el pliegue del afuera. Sólo el afuera, decía Blanchot, tiene un adentro. En este sentido el adentro no es lo contrario del afuera sino el pliegue del afuera. Foucault ya lo veía con claridad desde "Historia de la lo-



cura en la Época Clásica", en el capítulo sobre la nave de los locos: «Hacia el otro mundo es a donde parte el loco y es del otro mundo de donde viene cuando desembarca. La navegación despliega a lo largo de una geografía mitad real y mitad imaginaria, la situación laminar del loco, estar colocado en el interior del exterior»<sup>6</sup>. Aunque utilice aquí los términos de interior y exterior que luego sustituirá por los de adentro y afuera de Blanchot, lo importante es que ya desde 1964 esta problemática de la autonomía del pliegue estaba presente en Foucault aunque sólo apareciera con decisión en los últimos tomos de la "Historia de la Sexualidad" (1984).

La tercera y última característica básica de la subjetivación es su contingencia. Alguien puede ser «asaltado» por un proceso de subjetivación pero no por ello está obligado a asumirlo como una exigencia necesaria. Una vez producida, la subjetivación es una alternativa contingente; no es determinante de la relación con los demás aunque sí la regula. Para los griegos, por ejemplo, la Enkrateia o gobierno de sí mismo no era una exigencia sino una posibilidad no obligatoria. La Enkrateia no era un principio constituyente griego. Más bien el principio constituyente era la agonística o relación de rivalidad entre hombres libres. Para poder mantener

esa relación agonística se supone que cada hombre libre deba poder gobernarse a sí mismo gracias a una ética y una estética de la existencia. Pero nadie está obligado a un gobierno de sí mismo. A diferencia del saber y del poder que exigen asumir formalizaciones y estrategias, la subjetivación no exige nada sino que solamente abre una alternativa más allá del sujeto.

Antes de terminar señalemos las dos aventuras que puede correr todo proceso de subjetivación, el cual llega a sucumbir en ellas si no observa la condición de ser «pliegue de la línea del afuera». Foucault tenía plena conciencia de estos dos peligros y se debatió entre ellos: «o bien estoy condenado a permanecer al lado del poder, o bien estoy condenado a la muerte, si es que el afuera no es nada diferente al vacío o lo irrespirable». La respuesta de Foucault a ese trance es la subjetivación, como estética de la existencia que no cede ni al poder, ni a la muerte.

La primera aventura peligrosa es, pues, con la muerte. Si al escapar del poder no se encuentra el pliegue de la subjetivación sino la «absoluta esencia de ser», el proceso puede conducir al hundimiento en la muerte o en la locura. Foucault ha dado con ello un gran ejemplo con Raymond Roussel. Los libros de Roussel buscan un

lenguaje independiente de toda dirección, un lenguaje que no dé lugar a interpretaciones, que sea la manifestación de un sujeto, que no presente ninguna significación pre-establecida, que ofrezca en suma una «rigurosa ausencia de ser». Libros, a nivel de lo decible, que son una proliferación de frases dispuestas en paréntesis que abren más y más paréntesis y que nunca se cierran, como si el lenguaje estuviera fatalmente atraído hacia el infinito. Y otros libros, a nivel de lo visible, que son descripciones interminables, como la descripción de los miles de figuras inagotables que aparecían en la lupa que era incorporada en los portaplumas de comienzos de siglo. Estas figuras constituían inestables personajes en devenir. Es cierto que los libros de Raymond Roussel como despliegue absoluto del «se habla» inauguran desde fines de siglo XIX la nueva novela. Pero Roussel estaba tentado por la locura, por una exigencia de descartar el pliegue, por la urgencia de tocar lo irrespirable para «escapar» del poder. Muchos han sucumbido en esa línea de fuga que se precipita en la muerte. Para Foucault, pese a su profunda admiración por Roussel, se trataba más bien de escapar de la muerte y del vacío. ¿Cómo hacer para que la aventura sea de vida y no de muerte? Foucault vive un

trance pero encuentra la respuesta haciendo que la línea del afuera no cese de repliegarse para producir el adentro de la subjetivación. Sólo afirmando «la vida en los pliegues» (Michaux) es como se podrá escapar de esa peligrosa aventura con la muerte.

La segunda aventura peligrosa que puede correr la subjetivación es entonces con el poder. Y el poder funciona allí como identidad. El peligro está en suponer que la subjetivación es identidad, que la subjetivación es un proceso del sujeto en cuanto «idéntico a sí mismo», que la subjetivación condice a fortalecer una identidad, que la subjetivación es la «identidad auténtica», que a toda subjetivación hay que asignarle una identidad. Estas son las trampas oscuras que lo promotores del «retorno al sujeto» han tenido a la práctica de la subjetivación. Sucede que la identidad es una forma del saber y una estrategia del poder. De hecho, si no se pasa por un proceso de subjetivación con relación al afuera, se es subjetivado por el poder-saber. Y esa subjetivación recibida, esa subjetivación rígida, se llama identidad. En cambio si el proceso de subjetivación es luminoso es porque se trata allí de la escogencia de la diferencia y no de la identidad. Tal escogencia era llamada por Leibniz «el pecado». Nietzsche la llama «eterno retor-

no». Para Foucault es la condición que hace de la vida una obra de arte.

#### **Envío a un arqueólogo futuro**

Si la humanidad sobrevive, si hubiese en el mañana un futuro aún por determinar, un arqueólogo del saber podría preguntarse entonces qué fue lo que el siglo XX denominó humanidades. He aquí lo que podríamos proponerle desde nuestro final de siglo:

Lo primero es que esas humanidades padecieron de una vacua presunción: pasearse por los foros y academias de la época tratando de convencer a tantas estrategias de poder que ellas eran ciencias, las «ciencias humanas». El apelativo de ciencias al que las humanidades echaron mano no fue quizá sino una manera metafísica de intentar obtener el favor de la

opinión tratando de ponerse del lado de la verdad. Para los hombres del siglo XX y sobre todo para sus humanistas resultaba una paradoja explicarles que la ciencia no está del lado de la verdad porque la verdad, esa Verdad mayúscula que quiere infundir respeto, es una aspiración a lo absoluto, una búsqueda de lo eterno, vale decir, de la detención, de la inmovilidad. Acostumbrados como estaban a pensar por oposiciones los humanistas del siglo XX respondían que era absurdo pensar que la ciencia aspiraba a lo falso. Sí, era difícil hacerse entender. Era difícil explicar que si bien la actitud científica visita terrenos donde lo verdadero y lo falso se entremezclan hasta lo indiscernible, lo importante en la actitud científica de ese final de siglo no era ya la tarea pedagógica de separar, volver a juntar y volver a distribuir lo verdadero y lo falso, sino más bien avanzar por el camino del creador que se obstina en la exploración de una novedad intuída en un afuera indecible. Hacer pensar, hacer sentir que hay algo indecible, asir lo indecible, era la actitud que repugnaba o por lo menos pasaba inadvertida para la pretensión científica de tantos humanistas. En realidad había en la época un obstáculo peor que ese indecible. Porque lo indecible suscitaba pasión, angustia, grito y euforia al lograr el plie-

---

### **Los libros de Roussel buscan un lenguaje independiente de toda dirección**

gue de la línea del afuera, al poder articular por fin lo decible. Había un obstáculo mil veces peor: la noción fosilizada de ciencia que tenían las humanidades, vale decir, que tenía la opinión pública cuando identificaba ciencia y verdad a partir de un prejuicio de la época con el que se buscaba hacer obedecer. Para la actitud creadora ese obstáculo era mil veces peor porque a diferencia de la pasión por lo indecible, el obstáculo parasitario que era la opinión pública incrustada en las humanidades no suscitaba sino desdén.

Pero lo segundo es que esas humanidades padecieron de una gran ingenuidad: En su pretensión de ser ciencias, incluso si se les asignaba la más baja condición, olvidaron que ellas estaban llamadas a recoger una de las más secretas y nobles tradiciones de occidente: el cuidado de sí. No se atrevieron a abandonar la pretensión de

ser una estrategia, entre otras, del saber-poder de la época. Olvidaron que llegado el momento uno debe abandonar el camino trillado donde el poder-saber obliga a decir, obliga a repetir, obliga a obedecer, para pasar mejor a ocuparse de sí mismo. No escucharon la fuerza con la que los grandes filósofos de la época, provenientes del pensamiento del afuera, les decían que el sujeto no es el punto de partida sino el punto donde las estrategias del poder-saber «se agrupan en la memoria: un simple punto de intersección entre los actos que han de ser regulados y las reglas sobre lo que ha de hacerse». Los humanistas fueron incapaces, en suma, de renunciar a ese sí mismo proveniente de las estrategias de identidad. Fueron incapaces de renunciar a la presuntuosa esperanza de ser portadores de ciencia. No se atrevieron a acceder a otro nivel de realidad: «Ego non sum ego», a rom-

per con la identidad, a tener el pudor de pasar por el silencio, a buscar el afuera irreductible a las estrategias del poder-saber. Y sin embargo ellas asistían a la apertura secreta de procesos de subjetivación incontrolables que empezaron por entonces a fragmentar el poder y a introducir modos de existencia alternativos que hacían de la vida una obra de arte.

Nosotros, desde este final de siglo, sabemos ya que las humanidades han empezado a perder su rostro en una elipse del tiempo que hoy no cesa de cerrarse. Lo que aún no sabemos es si antes de desaparecer ellas serán capaces algún día de plegar la línea del afuera. Por lo pronto, como diría Foucault, «helas ahí siempre con la misma incapacidad para atravesar la línea, para pasar al otro lado. Siempre la misma escogencia del lado del poder-saber, del lado de lo que el poder-saber dice o hace decir».



1. Creo que pueden considerarse tres direcciones en el análisis de Foucault de la problemática epistemológica de las ciencias humanas:
  - a) La formación: las ciencias humanas aparecen cuando a fines del siglo XVIII la "episteme" moderna se fracciona en tres dimensiones que forman el célebre triedro de los saberes: ciencias matemáticas, ciencias empíricas de la vida, el trabajo y el lenguaje, y la filosofía. En el vacío de representación dejado por las nuevas ciencias empíricas de la vida, el trabajo y el lenguaje, apareció el hombre, pero esa figura hombre no se ubica como objeto científico en ninguna de las dimensiones del triedro de los saberes.
  - b) La fundamentación: las ciencias humanas no encuentran positividad por su relación con las matemáticas, no descubren una forma nueva de matemáticas sino más bien un retiro de éstas. No encuentran positividad en las ciencias empíricas: vida, trabajo y lenguaje como objetos positivos de ciencia no son el hombre. Y no encuentran positividad tampoco en la especulación metafísica o hipoeπισtemológica.
  - c) El funcionamiento: las ciencias humanas son la proyección sombría de la biología, la economía y la filología e históricamente han funcionado desplazándose de modelos biológicos hacia modelos económicos y filológicos, sin que hayan podido encontrar ni un modelo ni un funcionamiento autónomo. (N. del a.)
2. Y, sin embargo, en la voluntad de saber ya había atravesado la línea... El poder no es solamente fuerza afectante y fuerza afectada que crea una estrategia en el campo social; desde la voluntad de saber, el poder comporta igualmente puntos de resistencia. Y los puntos de resistencia son el adversario irreductible al poder: adversario, porque hacen pasar al poder por un punto decisivo en el que lo destituyen de su estrategia. Irreductible, porque la resistencia existía antes que el poder contemporáneo: La manipulación genética en manos de un bio-poder. (N. del a.)
3. Las citas de Blanchot aparecen en M. Foucault, *La Pensée du dehors*, Critique, 1966.
4. Kant, *Crítica de la razón pura*, paralogismos de la razón pura, p. 368.
5. M. Foucault, *L'Usage des Plaisirs*. Gallimard, p.90
6. M. Foucault. *Historia de la Locura en la Epoca Clásica*, Fondo de Cultura Económica, p.25