

La elusiva subjetividad: contribuciones de Althusser, Benveniste y Foucault

*Sergio Pérez Cortés**

Hémos aquí reunidos en una publicación nuevamente en torno a la elusiva subjetividad. Y no sólo estamos presentes nosotros, quienes tomamos la palabra, sino también aquéllos, muy numerosos, que con sus trabajos han inspirado nuestras reflexiones. Aquí habremos de ocuparnos de tres de ellos: Louis Althusser, Émile Benveniste y Michel Foucault, tratando de mostrar que no los reúne una vaga semejanza “estructuralista”, sino una serie de tesis que constituyen una robusta comprensión de la categoría de sujeto. Desde nuestro punto de vista las tesis que estos autores han propuesto representan “adquisiciones”, es decir, que su conocimiento, su admisión o su rechazo, hacen progresar el estado de la reflexión. Ellas fundamentan nuestro trabajo personal, pero creemos que aun para quienes las rechazan pueden significar un punto de referencia crítico. Existe una razón adicional a nuestra propuesta: hace pocas décadas, tales tesis fueron objeto de intensos debates. Pero el tiempo lo disuelve todo. Las doctrinas de las ciencias humanas están inmersas en un movimiento incesante en el que las posiciones ideológicas y políticas provocan el abandono o la menor



IZTAPALAPA 50
enero-junio del 2001
pp. 271-296

* Profesor investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

relevancia de algunas tesis, sin consideración a su valor científico. Es el caso de algunas afirmaciones que encontrarán aquí mismo. En un momento en que la filosofía moral y política parece dominada por preocupaciones puramente éticas, centradas en la actividad de un sujeto autofundante, traerlas a escena nuevamente quizá resulte en beneficio de los lectores más jóvenes, inmersos en problemas que les son impuestos y que, probablemente, "pronto desaparecerán, como en los límites del mar, un rostro de arena" (Foucault, 1968: 375).

Existen sujetos y no sólo individuos. La cuestión misma de la *subjetividad* no se plantearía si rechazáramos esa convicción. Admitimos, en mayor o menor medida, que existe un proceso que provoca la aparición de esas entidades que se saben a sí mismas, que piensan y actúan impulsadas por sus propias convicciones, decisiones y afectos. Son sujetos y no únicamente individuos, o sea poseen una conciencia y, en particular, una conciencia de sí mismos. Esta conciencia les provee la certeza de que actúan impulsados por sí mismos y sus actos no les son dictados por nada exterior a ellos. Resienten así profundamente su libertad, su condición de seres autónomos. En una palabra, cada uno de ellos se percibe como *causa de sí*,¹ en el sentido que Spinoza daba a esa expresión.

Ante esta evidencia cotidiana es posible, sin embargo, formularse una pregunta: ¿ese sujeto es una entidad auto-

subsistente, en el sentido de que puede dar cuenta de los propósitos y los fines que persigue? El mundo inteligible en que ese sujeto se desenvuelve, ¿es producto de su voluntad y su razón soberanas? Al utilizar un tono deliberadamente kantiano deseamos indicar que, aunque la cuestión puede remontarse al pasado remoto, para nuestros propósitos la respuesta constituye uno de los puntos de partida de la filosofía ilustrada de la modernidad, el idealismo alemán básicamente, que se convierte en el antecedente de los autores que habremos de examinar. Inmediatamente después de Kant, la pregunta podía formularse de este modo: admitiendo que el sujeto es autolegis-lador de su mundo, ¿cómo puede asumir que al exterior de su conciencia hay otros seres racionales que le son similares? El principio de la razón práctica de Kant, según el cual TODO en el sujeto existe A TRAVÉS de él, resultaba insuficiente para explicar su propia objetivación en el mundo: ¿cómo podría el sujeto producirse a sí mismo como evidencia EXTERNA? No parece posible que la presencia de esos seres le fuese ofrecida por las categorías de su autoconciencia pura. ¿Cómo podía entonces el sujeto encontrarse a sí mismo como objeto, es decir enunciar su propia libertad?² Las soluciones ofrecidas a estas preguntas, desde Fichte hasta Hegel, fueron diversas, pero todas ellas tenían algo en común: afirmaban que el sujeto requiere de otro sujeto capaz de objetivarlo, y con ello provocar en el primero la conciencia de su libertad. La postulada autonomía del sujeto no es por lo tanto

una cuestión trascendental, una premisa que pudiera ser descubierta entre los fundamentos *a priori*, sino una cuestión mediada cuyo fundamento está dividido y reside, en parte en el sujeto mismo, y en parte en otro. Este otro no es una "condición lógica de la razón", sino otro ser, un ser que afecta directamente al *yo*, le plantea demandas, requerimientos y exigencias en cuya respuesta el *yo* descubre precisamente su libertad.

A la pregunta ¿es autosubsistente el sujeto que actúa, habla, trabaja y piensa?, la respuesta desde el idealismo alemán es "no". El fundamento de la acción del sujeto reside sin duda en sí mismo, pero inmediatamente también en un ser fuera de él. Si por *comunidad* se entiende, aun antes de cualquier teorización, a un conjunto de seres racionales que producen un mundo inteligible, entonces cabe decir que la comunidad es la condición de la objetivación de la libertad del sujeto. Quiere decir en otras palabras que el ser humano se convierte en ser humano sólo entre otros seres humanos, y que el concepto de *humano* no es el concepto de un particular, sino de una especie. La relación debe ser de reciprocidad puesto que ni uno, ni su otro, son autosuficientes. El fundamento de ambos es, pues, compartido, porque la libertad de uno involucra, inevitablemente, la "deducción" del otro. Y lo que está en juego no es únicamente la llamada *intersubjetividad*, sino la objetividad misma del mundo porque, como Schelling insistía,³ una conciencia aislada carece de los medios para

resolver por sí misma acerca de la validez de sus juicios relativos a la objetividad de lo real.⁴ Es crucial dejar claro que la presencia del otro (y del Otro) es una necesidad conceptual, en el sentido de que esas entidades, exteriores al sujeto, son conceptualmente necesarias para la comprensión de éste. Al postularlas, no se busca arrebatarle la libertad al sujeto, sino reconocer que sus propios actos (y sus palabras, sus sueños, sus pasiones), resultan ininteligibles si se adopta su punto de vista como único. Una filosofía de la conciencia fracasa al colocar al sujeto como fuente narcisista del significado, capaz de agotar en su propia explicación aquello que en apariencia depende de él. A la inversa, cualquier demanda de un otro implica un descentramiento del sujeto. Esta es la convicción que, desde el idealismo alemán, habrá de desembocar en Marx y que recogemos aquí para indicar lo que, a nuestro juicio, es el linaje de Althusser, Benveniste y Foucault.

El término *descentramiento* busca mostrar a los reticentes que el sujeto no desaparece y que no se diluye en otra cosa, sino que está incluido en el proceso en calidad de efecto principal (pero no ya como fuente originaria del sentido). Descentramiento significa que el núcleo del proceso no reside en la conciencia autónoma, sino en un dispositivo sustancial del que el sujeto y su conciencia forman a la vez parte y son resultados. No es únicamente la filosofía la que ha enunciado el descentramiento del sujeto; éste es también el resultado

demostrable del desarrollo de las ciencias sociales y humanas. Así, interrogado el agente económico acerca de si era capaz de ofrecer la regla bajo la que produce, intercambia y consume, hubo que reconocer que la producción y el intercambio de bienes están regulados por leyes que no dependen de su actividad consciente. Interrogada acerca de lo que habla, se llegó a la conclusión de que las palabras y los discursos obedecen a reglas de un orden distinto a la conciencia del sujeto quien, sin embargo, claramente los pronuncia. Cuando se cuestionó al sujeto acerca de sus sueños, sus lapsus o sus desviaciones, se comprobó que éstos nada debían a la vigilia del individuo. Pero lo mismo ocurrió respecto a sus vínculos de parentesco, a sus mitos, a sus narraciones legendarias y a sus relatos épicos. La filosofía, que como se ha visto había propuesto el tema del descentramiento por sus propios medios, ha recogido también estas lecciones de las ciencias humanas y continúa abordando la elusiva cuestión del sujeto negándole una posición soberana, en detrimento, según algunos, de su herida dignidad. Tenemos ahora el telón de fondo para evaluar las contribuciones de Althusser, Benveniste y Foucault.

UN FRAGMENTO DEL PROCESO:
LA IDEOLOGÍA

Correspondió a Louis Althusser, en un texto escrito en 1969, ofrecer una tesis

llamativa por su congruencia interna y la contundencia con la que era enunciada: "ideología y aparatos ideológicos de Estado". La categoría de *ideología*, lo mismo que la categoría de *Estado*, provenían de la voluntad de Althusser por hacer progresar un aspecto de la teoría marxista de la historia. La ideología no es una categoría menor. Su presencia indica que entre el individuo y su inserción en una comunidad humana existe un proceso sustancial que es, a la vez, simbólico y práctico, y por el cual ese individuo se hace reconocible a los demás como su semejante: como un sujeto. No es valiéndose sólo de sus propias fuerzas como el individuo ingresa en un mundo humano. La ideología, como proceso constitutivo de los sujetos, no pertenece al orden prescriptivo de la conciencia, sino al orden necesario de las cosas. Pero si el individuo no ha prescrito ese orden, en cambio está obligado a ingresar a ese mundo simbólico y práctico, y lo logra en el momento de quedar inserto en un proceso que lo nombra y permite que se nombre a sí mismo, que lo hace hablar y le permite expresarse, que lo identifica, permitiéndole también que se identifique a sí mismo. En una palabra, que lo interpela.

En efecto, la ideología interpela a los individuos en tanto que sujetos. El producto de un nacimiento feliz es sin duda un individuo perteneciente al género humano, pero no es aún un sujeto. Sujeto lo será si es "sujetado", no contra su voluntad sino en la formación de su voluntad, mediante un proceso cuyo

desarrollo sigue leyes propias. Cada sujeto es entonces una entidad original, irrepetible, pero su singularidad sólo puede manifestarse desde el fondo de una pertenencia, de una autoctonía que lo vincula no sólo a otros sujetos sino también respecto al proceso global que lo constituye al normalizarlo. A ese mecanismo, que funciona mediante la integración, se le llama *interpelación*.

La tesis es sencilla pero requiere de algunas precisiones significativas. La primera de ellas es que, en tanto que proceso, la ideología no tiene más función que la de interpelar, es decir, constituir en sujetos a los individuos concretos. La ideología no es una instancia que trascienda el orden humano, una especie de entramado colocado más allá de la conciencia humana. *Ideología* es solamente aquello que designa la interpelación misma, de modo que la constitución de los sujetos y la existencia de la ideología es una y la misma cosa. No hay pues una secuencia que vaya de la ideología al sujeto o a la inversa. La relación entre ambos no es de sucesión, como lo concibe un cierto determinismo, porque el proceso exige simultaneidad de los elementos que unifica. No hay tampoco relación de precedencia porque las normas, valores y prescripciones de la ideología no son independientes de las consecuencias de su acción. El proceso sólo existe en sus manifestaciones, los sujetos, y éstos son, por tanto, el efecto ideológico básico. No hay proceso ideológico sino en y para sujetos concretos. Quiere decir igualmente

que la ideología no opera sobre sujetos que subsistan independientemente de ella, o fuera de ella. En este sentido es conveniente hablar de la inmanencia del proceso ideológico en relación con lo que él produce y con el mecanismo en virtud del cual él lo produce. El destino de la ideología, su eficacia misma, depende por entero de la categoría de sujeto y del funcionamiento de éste en tanto que sujeto.

¿Cómo lo logra? Lo propio del proceso ideológico es imponer como evidente al sujeto aquello que le permite reconocerse y reconocer al otro. Produce evidencias, esto es, convicciones que no permiten un distanciamiento crítico, justamente porque son identificatorias, donadoras de aquellas determinaciones que hacen al sujeto ser lo que es. Ser sujeto es entonces afirmarse como alguien en concordancia con la necesidad interna del todo, como parte de la naturaleza de las cosas, de la cual cada uno de los individuos es una expresión más o menos completa. Esta inseparabilidad de la identidad del sujeto respecto al mecanismo que lo constituye hace que la ideología escape a toda denegación. De modo que la operación característica de la ideología es la de RECONOCIMIENTO, es decir, aquel tipo de convencimiento que introduciendo al individuo en la sustancia que lo determina, le permite simultáneamente saberse único, irrepetible, un centro de iniciativas y decisiones, consciente y responsable de sus actos. No hay pues PRIMERO la determinación y LUEGO la libertad, sino sólo la

existencia de la libertad en el interior del mismo proceso de determinación.

El proceso ideológico debe su eficacia al hecho de ofrecer al sujeto varias garantías: el reconocimiento de sí mismo y el reconocimiento mutuo entre sujetos. Con frecuencia agrega el reconocimiento del sujeto ante un Sujeto único y absoluto que se le ofrece como significante de referencia, sea este Dios, la Nación, el Estado o el Líder. Dicho reconocimiento no puede sino adquirir la característica del espejo: "yo soy, puesto que tú me dices que yo soy", espejo en el cual el sujeto puede contemplar su propia imagen, presente y futura. Mediante esos mecanismos identificatorios la ideología ofrece al sujeto la garantía tranquilizante de que se trata exactamente de ellos y exactamente de él y que, "siempre y cuando los sujetos reconozcan lo que son y se conduzcan en consecuencia, todo irá bien. Así sea" (Althusser, 1999a: 147). Como pertenece al orden de las evidencias, la ideología no admite un juicio de valor sino de eficacia: es eficaz si y sólo si produce sujetos sujetados a esas evidencias. Aunque la interpelación es una relación individualizante para cada uno, su actividad se extiende a todos los individuos sin excepción. Ella recluta sujetos entre los individuos, pero tiende a reclutarlos a todos. *Interpelación* es pues una operación peculiar, una especie de autodesignación que se manifiesta en el momento en que un sujeto, cualquier sujeto, responde a la pregunta ¿quién eres tú?

A pesar de su nombre, la ideología no se circunscribe al reino de las ideas o del espíritu. El proceso por el cual los sujetos son constituidos no se limita a su educación espiritual. El proceso ideológico se inscribe en la materialidad de prácticas efectuadas SOBRE el sujeto y muestra sus efectos en prácticas ejecutadas POR el sujeto motivado por sus propias convicciones. Esta afirmación es importante porque quiere oponerse a una separación que la filosofía asume con demasiada frecuencia entre el pensamiento y la práctica, que conduce a la idea de que el sujeto piensa sin actuar o actúa sin pensar. Tal separación entre pensamiento y acción es desmentida por el proceso ideológico: para el sujeto, no hay más que un solo y único proceso que se manifiesta como práctico-real y simultáneamente como pensamiento. La ideología se exhibe en sus actos; ella se modela en prácticas necesariamente normadas e incluidas dentro de ciertos rituales. Por "constitución ideológica del sujeto" debe entenderse entonces una serie de maniobras, estrategias, disciplinas y tácticas orientadas a obtener una modelación de las convicciones y de los cuerpos. Las normas ofrecen el significado, pero el ritual ofrece la transformación de ese orden, que es obligatorio, en un orden deseable. El tránsito ideológico parte de la obligación y conduce al deseo. Lo que define al sujeto ideológico como deseante es, en primer lugar, el hecho de pertenecer a esas normas y al ideal de comunidad que ellas transportan, pero bajo el modo de subordinar

al deseo el funcionamiento normativo, del cual depende todo su contenido. Sólo entonces se obtiene una conducta del sujeto inspirada por lo que su conciencia libremente acepta. Posteriormente, el sujeto puede verbalizar sus convicciones de manera abstracta en el plano discursivo, pero ellas tienen su fundamento en actos materiales efectuados sobre sí mismo, actos que están a su vez inscritos en rituales que pertenecen al transfondo colectivo. Esto es lo que otorga a tal relación de pertenencia su aspecto no coercitivo sino productivo de la identidad del sujeto: "la ideología está presente en todos los actos y gestos de los individuos hasta el punto de que es indiscernible a partir de su experiencia "vívida", y que todo análisis inmediato de "lo vívido" está profundamente marcado por los temas de la vivencia ideológica" (Althusser, 1999b: 51). No hay pues práctica humana sino en y por la ideología, de manera que ésta no es un mundo "ideal", sino lo más práctico que existe. El sujeto no hace más que reanimar ese significado en cada uno de los actos con los que orienta su existencia.

Es un hecho notable que el proceso que "designa" sujetos al nombrarlos no se designe, en cambio, jamás a sí mismo: la ideología ofrece siempre una "distorsión", una expresión no adecuada, de sus condiciones de funcionamiento. Según Althusser, el efecto ideológico es necesariamente *imaginario*⁵ es decir, una "representación" en la cual, entre el sujeto y sus condiciones reales de

existencia se interpone una mediación distorsionada que resulta de los valores que la sociedad requiere para su reproducción social. Por eso puede decirse que, al lado del RECONOCIMIENTO entre sujetos, el proceso ideológico produce un efecto de DESCONOCIMIENTO de aquello que determina a la conciencia. Lo conocido, justamente porque se cree conocerlo, es desconocido. La ideología no es la conciencia *alienada* (como lo pensaba Marx en *La ideología alemana*), ni una conspiración de una clase social contra todas las demás (como lo piensa cierto marxismo), sino una representación eficiente para localizar a los sujetos en una imagen distorsionada en la cual, sin embargo, se produce toda la "objetividad" vivencial del sujeto. En breve, al asegurar su ingreso a determinadas coordenadas sociales, el proceso oculta al sujeto el mecanismo que lo constituye. Surge entonces la cuestión: ¿por qué esa representación es necesariamente imaginaria? Porque el proceso ideológico obedece a una necesidad de las comunidades humanas: la reproducción, a lo largo de la cadena de generaciones, del conjunto de valores culturales y sociales en los que descansa toda sociedad. Por tanto, la ideología no busca promover la reflexión acerca de la identidad del sujeto, sino asegurar su concordancia con los mecanismos que lo constituyen. Así, la ideología, cuya existencia sólo es eficaz por sus efectos, no debe permitir ninguna distancia crítica respecto a aquellos valores y, por el contrario, se esfuerza por ofrecer un universo

con significado homogéneo, exhaustivo, sin fisuras visibles. Al momento mismo de hacer alusión a ciertas condiciones de existencia, la ideología produce la "ilusión" de que todo obedece a un orden natural de las cosas. Por eso, desde el punto de vista de los sujetos, el proceso ideológico no tiene exterior. Ha sido una constante del pensamiento de Althusser afirmar que su presencia sólo puede ser detectada desde una exterioridad provocada o por un fracaso en su funcionamiento cotidiano, como es el caso de los criminales, los locos, los anormales o los rebeldes, o bien debido a ese *trabajo crítico que el pensamiento puede ejercer sobre sí mismo, que llamamos conocimiento*.⁶

Hasta ahora nos hemos referido al proceso ideológico bajo la forma de una concepción general, apta para cualquier sociedad humana. Ello correspondería a una posible teoría general de la ideología, cuestión que Althusser admite bajo una provocadora expresión, adaptada de aquello que Freud había dicho del inconsciente: *la ideología no tiene historia; es eterna: "La ideología siempre ha interpelado a los individuos en tanto que sujetos, lo cual es decir que los individuos siempre han sido interpelados en tanto que sujetos por la ideología"* (Althusser, 1999a: 143). Sin embargo, referida a las sociedades en donde predomina el modo de producción capitalista, tal teoría general sufre necesariamente de precisiones. Colocándolo en el plano de la *reproducción capitalista*, Althusser busca mostrar que el proceso

ideológico, aunque posee leyes propias, no es autónomo. La relación imaginaria que ella interpone entre los sujetos y sus condiciones de existencia tiene como propósito ocultar esta vez las relaciones de explotación propias del capital, específicamente las relaciones sociales que permiten la extracción de plusvalía.⁷ En estas sociedades, el proceso ideológico sólo resulta inteligible desde el fundamento que le otorga la división fundamental entre trabajador-no trabajador. La ideología, manifiesta en aparatos de Estado, dispositivos y prácticas, es la instancia que ofrece aquella visión del mundo destinada a perpetuar la dominación de una clase sobre las demás, haciendo ver como natural, tanto a los explotadores como a los explotados, el lugar que ocupan en las relaciones sociales de producción. Para ello, el proceso ideológico atraviesa todas las instancias sociales: produce sus efectos desde la producción, asegurando candidatos voluntarios para los puestos disponibles en el proceso de trabajo, pero se continúa en los planos jurídico y político, ofreciendo la serie de derechos, normas y obligaciones que permiten la continuidad de la relación social esencial al sistema: la dependencia de una clase que sólo posee su fuerza de trabajo, elemento crucial para la extracción del plusvalor.⁸

Hagamos el camino de retorno a la cuestión que nos ocupa. El descentramiento del sujeto al que hemos sido conducidos nos ha llevado lejos. El proceso ideológico constituye a los sujetos, pero a su vez él mismo es un fragmento

de las relaciones sociales de producción. En estas sociedades, las relaciones del sujeto con sus condiciones de existencia están muy distantes de la actividad de una autoconciencia creadora de inteligibilidad. Por el contrario, su relación imaginaria está caracterizada por un doble mecanismo: de reconocimiento-desconocimiento para la conciencia, y de alusión-ilusión respecto a sus condiciones reales de existencia. Ese doble mecanismo explica la distorsión específica de las sociedades capitalistas que es producida, por una parte, por la determinación de la totalidad social ejercida por la infraestructura económica, y por otra, por la existencia de la división en clases. No es pues el sujeto el que aporta el significado del proceso ideológico; a la inversa, es la división en clases que preside las relaciones sociales la que aporta el significado de sus actos a todos los sujetos, sin excepción. Es preciso un largo desarrollo para explicar la manera según la cual la construcción de una teoría social puede colocarnos al exterior de ese proceso. Pero está claro que ello no corre a cargo de la ideología misma, porque ésta sólo pretende ofrecer a los sujetos modalidades de subjetivación adecuadas para insertarse de manera eficaz en una serie de relaciones sociales dadas.

EL SUJETO Y EL LENGUAJE

El descentramiento de la conciencia no ha sido un tema exclusivo de la filosofía.

Es natural, porque el sujeto es el tema de interés de una serie de disciplinas agrupadas bajo el título de "humanas". No es nuestro propósito referirnos a todas ellas, pero existe una en particular que ha jugado un papel relevante, cuyos efectos son hoy menos perceptibles debido a que ella misma ha cambiado de configuración teórica: se trata de la lingüística. Su importancia se explica fácilmente porque la concepción que se tenga del lenguaje puede determinar en buena medida la percepción que se tenga de la subjetividad. Después de todo, ¿en qué lugar el narcisismo del sujeto encuentra más privilegios?: *yo hablo, yo digo* y, por la palabra, *yo hago* explícito mi pensamiento. ¿No es entonces obvio que el lenguaje es un instrumento a disposición de mi razón? De manera que considerar el lenguaje como un útil de la razón, como un instrumento de designación de seres y de cosas, resulta solidario con ciertas concepciones en torno a la subjetividad.

Y sin embargo, puede afirmarse que la lingüística del siglo xx descansa en una teoría que apunta en dirección contraria: hacia el descentramiento del sujeto parlante respecto al lenguaje. A pesar de las apariencias, el lenguaje no es un instrumento; el hombre no lo ha hecho; él no es una fabricación humana. El lenguaje es una facultad connatural al hombre y probablemente es aquello que, mejor que ninguna otra cosa, enseña la definición misma de *hombre*. La separación entre creador y criatura, que es inherente a cualquier concepción

instrumental, resulta por completo inadecuada respecto al lenguaje.⁹ El hombre no ha sido creado dos veces, una con lenguaje y otra sin él: "Nunca llegamos al hombre separado del lenguaje, ni lo vemos inventarlo. Nunca alcanzamos al hombre reducido a sí mismo, ingeniándose por concebir la existencia del otro. Lo que encontramos en el mundo es un hombre hablante, un hombre hablando a otro" (Benveniste, 1971: "De la subjetividad en el lenguaje", 180).

Varias consecuencias derivan de esa inseparabilidad. La primera es que el hombre debe ser concebido ante todo como un animal simbólico, es decir una entidad cuya aprehensión del mundo está, necesaria, inevitablemente, mediada por una representación simbólica de la que el lenguaje representa la forma más completa. No ha existido jamás el encuentro de un hombre mudo ante una naturaleza sin nombre. Si existe una razón humana es debido a la transformación simbólica de los datos provistos por la realidad o por la experiencia, proceso que fundamenta todo el poder racionalizante del entendimiento. Es decir, no hay una relación natural, inmediata y directa entre el hombre y el mundo, ni entre el hombre y el hombre; siempre es preciso un intermediario y éste es el aparato simbólico que hace posibles al entendimiento y al lenguaje. La cuestión afecta directamente a la subjetividad porque, para reconocerse a sí mismo y al otro, cada individuo hace uso de esa función simbólica y lingüística. No hay duda de que en la identidad

del sujeto se expresa el conjunto de experiencias psicológicas y actitudes que constituyen, desde su punto de vista, una dimensión interior y un sentido de totalidad. Son estas experiencias las que caracterizan a cada uno como un ser único, original y real, cuya naturaleza auténtica reside en la intimidad de su vida interior a la cual nadie, excepto él mismo, tiene acceso. Pero lo que realmente fundamenta su subjetividad es aquella síntesis que la autoconciencia logra realizar y no tanto el sentimiento de ser "uno mismo". A su vez, esa unidad psíquica que trasciende y sintetiza tales experiencias requiere inevitablemente que, desde el lenguaje, se le ofrezca la posibilidad de enunciar su convicción: ésta es la tarea de algunos signos lingüísticos, especialmente del pronombre en primera persona: *yo*. El individuo requiere de la primera persona del singular para expresarse a sí mismo, para hablar en su propio nombre, justamente para enunciar ciertos rasgos que lo hacen un ser único.

El pronombre en primera persona, lo mismo que la serie de pronombres nominales son signos lingüísticos de una clase particular: a diferencia de los signos convencionales, no poseen ninguna referencia que podría ser designada de manera constante. No hay un objeto definible como *yo* al cual remitan idénticamente todas las instancias del uso del pronombre. El *yo* no remite ni a un individuo en particular, ni a un concepto que se encontraría bajo el signo nominal, como sucede por ejemplo en el signo

lingüístico /perro/.¹⁰ Yo es siempre y únicamente aquel que se coloca en posición de enunciador: "yo, es el individuo que enuncia la presente instancia del discurso que contiene la instancia lingüística yo" (Benveniste, 1971: "La naturaleza de los pronombres", 173). Cuando un otro toma esa posición de enunciación, de inmediato se coloca como yo. De manera que al decir yo el sujeto no apunta al mundo sino al discurso, a un hecho lingüístico. El yo no puede ser definido entonces sino desde el punto de vista de la locución y se refiere en cada caso a la instancia cambiante que ocupa ese lugar. Simultáneamente, al decir yo coloca a aquél al que se dirige en posición de un tú. Tú es a su vez un signo cuyo referente es aquel al que el enunciado es dirigido, quien es colocado por tanto en un exterior "marcado", en el otro externo al yo, quien se vuelve su eco, al que dice tú y quien le dice tú.¹¹

La lingüística encuentra así, por sus propios medios, algo que la *Fenomenología del espíritu* y la *Lógica* de Hegel¹² se habían esforzado por establecer: que para el sujeto la identidad no es nada sin la diferencia. La identidad es el acto reflexivo por el cual el sujeto se afirma a través del reflejo especular que recibe de su otro (y del Otro). Naturalmente, la comunicación intersubjetiva se encuentra en el centro de esa relación. Pero mucho antes de poder establecer cualquier diálogo, como premisa de éste, el lenguaje ha resuelto el problema creando un conjunto de signos vacíos,

los pronombres, que carecen de referencia respecto a la realidad y que están siempre a disposición de quien se coloca como instancia enunciativa del discurso. Carentes de toda referencia que no sea la de aquel que enuncia y aquel que escucha, esos signos no pueden usarse mal y como no afirman nada, escapan lo mismo a cualquier evaluación en términos de verdadero o falso, que a toda denegación. Se trata de signos "vacíos", pero universalizables.¹³ Esto último es crucial y condición de las relaciones humanas porque, si cada sujeto buscara expresar el sentimiento de su individualidad irreductible mediante un signo propio, la intercomunicación sería imposible. La comunicación intersubjetiva es realizable porque cada locutor se coloca como sujeto y remite a sí mismo como yo en su discurso, colocando a su otro como tú, y al otro no marcado como la figura ausente de él. La reciprocidad (pero ahora entre los signos) es nuevamente indispensable, puesto que es la premisa formal del diálogo: el uno es inconcebible sin el otro; ambos son complementarios y reversibles: yo soy PORQUE tú eres, tú eres PORQUE yo soy. Esta polaridad yo/tú no implica ninguna simetría o igualdad, porque el yo se encuentra siempre en posición preeminente respecto al discurso y respecto al tú. Pero esta disimetría en la enunciación no modifica el hecho de que ambos son indispensables y de que ninguno de los dos puede ser aislado como término primario, original, de esa relación: "Es ilegítimo y erróneo reducir esa dualidad a

un solo término, sea éste el *yo* que debería estar inscrito en su propia conciencia para abrirse paso a la del "prójimo", o bien sea por el contrario la sociedad, que preexistiría como totalidad al individuo y de donde éste se desgajaría apenas adquiriese conciencia de sí" (Benveniste, 1971: "De la subjetividad en el lenguaje", 181).

La clase de los pronombres personales no es la única que permite la identificación del sujeto con su individualidad. Un clase similar es la serie de adverbios como *aquí, ahora*, ciertas formas adverbiales de tiempo y lugar, y determinados términos simples o complejos como *hoy, mañana, dentro de dos días*, que posibilitan al locutor la especificación de su instancia temporal y espacial, la cual resulta coextensiva y contemporánea con la instancia presente del discurso que se afirma como *yo*. Se dirá entonces que el sujeto se "engancha" al lenguaje mediante ese conjunto de signos particulares. Cuando el individuo se lo apropia, el lenguaje se convierte en una instancia de discurso caracterizada por ese sistema de referencias internas cuyo centro es el *yo*. Desde luego, cada sujeto enuncia, propone, explicita sus convicciones, pero lo hace no como fuente originaria, sino manipulando el material que le es provisto por el lenguaje el cual, adicionalmente, le ofrece grados diversos de determinación. El funcionamiento de los pronombres personales deja entrever que el sujeto es sujeto porque objetivamente se inserta en un orden simbólico que lo trasciende, a la

vez que le ofrece las condiciones para singularizarse, precisamente en esa misma apropiación.

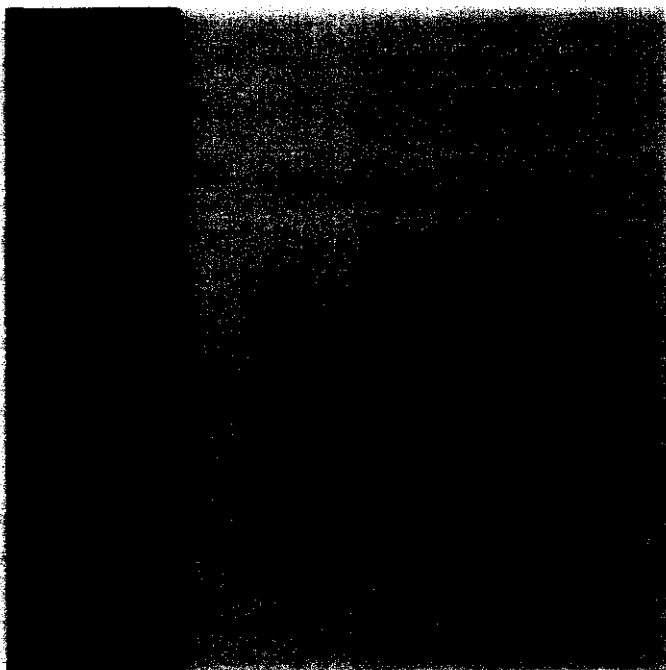
Mediante el uso de los signos lingüísticos se produce el significado de una realidad intersubjetiva que sin ello es muda, inapropiable, inhumana. La contrapartida es que tal sistema contribuye a provocar la ilusión narcisista de que es él quien manipula el lenguaje y que éste es un instrumento a su disposición para nombrar, designar, rehusar o conceder existencias. La conciencia adquiere así, erróneamente, la convicción de que al manipular esos signos ella es la fuente originaria del sentido. Al referirnos al sentido, queremos indicar que el mecanismo identificatorio constitutivo de la subjetividad está íntimamente asociado a la cuestión del significado, porque no existe reconocimiento intersubjetivo, ni objetividad ante la realidad, si no es por el medio simbólico donde aparecen esas figuras que le permiten re-conocerse. La importancia de la subjetivación es precisamente que constituye al individuo como una unidad significante en el interior de un universo con significado, en el cual encuentra aquellas marcas simbólicas que lo hacen ser determinado sujeto, y no otro. Nos resulta pues indispensable considerar brevemente el origen del significado, al menos en el horizonte de los signos lingüísticos.

Para ello es preciso trasladarse del dominio del lenguaje al plano de la lengua. El lenguaje, que es una facultad humana, se manifiesta siempre en una

lengua (el castellano, el francés, el finlandés), la cual posee una estructura lingüística definida y particular, inseparable de una cultura también definida y particular, es decir, en una institución humana. Cada locutor se coloca como sujeto implicando a otro con quien comparte el mismo repertorio de formas, la misma sintaxis de enunciación y la misma manera de organizar el contenido de sus expresiones. Ésta es la lengua como entidad sistemática, que simultáneamente es el objeto teórico propio de la lingüística. Ahora bien, puede afirmarse que el descubrimiento crucial de la teoría lingüística es que la lengua es una entidad autónoma compuesta de dependencias internas, las cuales explican su funcionamiento sin referencia alguna al sujeto que la utiliza: "La lengua es un sistema que no conoce más que su propio orden" (Saussure, 1945: 70). Cada individuo habla, por supuesto, pero su habla particular sólo se convierte en medio de comunicación intersubjetivo porque obedece a un sistema de reglas compartido y este sistema es la lengua. Es la idea de sistema la que permite estudiar a la lengua de manera puramente interna, sin necesidad de un principio explicativo exterior. En sí misma esa idea no es nueva. Que la lengua tiene una organización es algo que los gramáticos han aceptado desde la antigüedad. Lo original es que esta organización adquiere la forma de un sistema, es decir, una red de relaciones que da forma a los materiales fónicos y semánticos, y que esa forma sistemática es

considerada conceptualmente más importante que los elementos accesibles a la experiencia sensible (Benveniste, 1971: "Estructura en lingüística"). La lengua no es entonces un conjunto de signos puestos a la disposición de la conciencia, sino un conjunto de signos sujetos a leyes de organización propias: "Es científicamente legítimo describir a la lengua como esencialmente una entidad autónoma de dependencias internas o, en una palabra, como una estructura".¹⁴

La concepción de la lengua como sistema provoca una serie de consecuencias acerca de la posición del sujeto parlante. La primera de ellas es que la lengua no es un conjunto de signos disponibles para designar una realidad externa. Cada signo lingüístico está compuesto de un significante, una cadena fónica, por ejemplo los sonidos que componen la palabra /perro/, y de un significado, el concepto o la idea de un mamífero específico: "perro". Pero el valor de cada signo lingüístico no descansa en el concepto o la cosa que designa, sino en su relación con otros signos del sistema los cuales, por su presencia o su ausencia, determinan el campo de significación que cubre, las restricciones que los limitan y el soporte fónico que recibe.¹⁵ El signo lingüístico no puede ser definido por sus cualidades positivas, como su referencia o su materia sonora, sino por una serie de diferencias y oposiciones que lo distinguen de otros signos también presentes en el sistema, de modo que el signo "a" no se carac-



teriza sino por ser "no b", "no c", etcétera" (Gadet, 1987: 64). La lengua no ofrece al sujeto un dominio de cosas nombradas, sino un dominio de signos estructurados.

Lo mismo que la lengua no es un instrumento para designar realidades, tampoco es un instrumento sonoro para expresar ideas preexistentes. La lengua no consiste en prestarle la voz a un espíritu, hasta entonces silencioso. Por el contrario, la lengua, ese sistema de signos, es el único intermediario entre el pensamiento y el sonido lingüístico y permite que, por el juego incesante del valor de cada signo, exista una delimitación recíproca entre las unidades constituyentes del discurso humano. Dicho de otro modo: tanto el flujo de so-

nidos, como el flujo del pensamiento, son masas amorfas cuya presencia se hace inteligible únicamente en el momento en el cual la lengua les impone determinadas particiones.¹⁶ Entre los múltiples sonidos que el aparato fonatorio humano puede producir sólo pertenecen a la lengua y producen significado aquellos que participan del sistema de oposiciones y diferencias. Igualmente, no es posible hablar de pensamiento y razón sino en el momento en que la lengua establece una segmentación entre los conceptos e ideas en función de sus valores relacionales. Se ve entonces en qué sentido la noción de signo lingüístico se opone a la idea de la lengua-nomenclatura. Por su intervención, en lugar de ideas formadas de antemano,

encontramos valores semánticos emanados del sistema. Cuando se dice que esos valores corresponden a conceptos se sobreentiende que éstos son puramente diferenciales, definidos no positivamente por el objeto que designan, sino negativamente, por sus relaciones con otros términos en el sistema.¹⁷

La lengua es algo diferente a un conglomerado fortuito de nociones erráticas y de sonidos emitidos al azar porque posee una necesidad inmanente a su estructura, como sucede con toda estructura. Si la lengua no poseyese esa forma, si estuviese a disposición de cualquier conciencia, no podría servir para la intercomunicación humana. Por el contrario, al imponerse como mediación inevitable, la lengua obliga al individuo a expresarse en el medio común que le permite hacerse visible en ese espacio de pertenencia. La lengua le ofrece además diversos grados de libertad al sujeto parlante: casi nula en el plano de los sonidos lingüísticos, ella es un poco mayor en el plano lexical. La libertad del locutor aumenta considerablemente en el orden de la frase, hasta incrementarse en el orden del discurso, sin que ello signifique que es una libertad total: no es posible enunciarse cualquier cosa, en cualquier momento. La libertad del sujeto parlante se incrementa a medida que el dominio discursivo se aleja de las dicotomías fundadoras del sistema, pero en todo caso puede argumentarse que aun en el dominio del discurso lo fundamental del significado está determinado para el locutor que ingresa en

ese orden.¹⁸ El problema de la lengua, como el de todas las estructuras, no es si oprime o no una supuesta libertad del sujeto, sino cuál es su productividad inmanente, cuáles las modalidades que permite a ciertas prácticas, en qué medida el sujeto —siempre determinado— también ejerce en ellas su libertad. Hay pues un vínculo entre subjetivación y producción del sentido. El sujeto enuncia el sentido, pero lo hace participando de una red simbólica que para todos determina lo enunciable, los medios de que dispone y las condiciones de su libre variación.

EL SUJETO EN LA EXPERIENCIA

Una cuestión parece establecida: la subjetivación es un proceso de inserción-constitución que introduce a todos los individuos, sin excepción ni exclusión, en una red homogénea y continua que los re-produce, esta vez como sujetos. La noción misma de sujeto conlleva ese espacio de mediación que, siguiendo a Althusser y Benveniste, hemos llamado "ideología" en un caso, y "lengua" en otro. La contribución de Michel Foucault consiste en explorar ese dispositivo proponiendo como hilo conductor la categoría de experiencia. Intentaremos mostrar el lugar que ocupa esta categoría en una obra que, hasta el final, nunca cesó de corregirse. En uno de sus últimos artículos publicados, Foucault escribió: "(en los últimos veinte años)... he buscado producir una historia

de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura" (cit. en Dreyfus y Rabinow, 1984: 297). Importa subrayar que el verdadero tema de la investigación son "los modos de subjetivación" y no el sujeto, puesto que éste nunca se ofrece como evidencia primera, original, impoluta. Para sí mismo y para nosotros, el sujeto emerge siempre ya situado en un "modo de subjetivación" que, para él, constituye el dominio de toda experiencia posible. La investigación consiste, por tanto, en desmontar ese dispositivo llamado *experiencia*, manteniendo una serie de precauciones metodológicas: a) evitar, en la medida de lo posible, la introducción de cualquier universal antropológico incluido, por supuesto, el humanismo contemporáneo; b) evitar el ascenso hacia un sujeto universal que ofrecería las condiciones de todo objeto de conocimiento en general; c) dirigirse, como *dominio de análisis*, no hacia el significado de la subjetivación, sino hacia las prácticas que la constituyen; vale decir abordar todo estudio desde la perspectiva "de lo que se hacía". En consecuencia, Foucault no persigue una historia DEL SUJETO (¿qué significado podría tener ahora esa expresión?) sino una historia de las formas en las que el sujeto aparece EN TANTO QUE SUJETO, en el interior de una determinada experiencia:¹⁹ "La cuestión es lo que debe ser el sujeto, a qué condición debe estar sometido, qué estatuto debe tener, qué posición debe ocupar en lo real o lo imaginario para convertirse en sujeto legítimo de tal o

cual tipo de conocimiento" (Foucault, en Defert, s/f: "Foucault", vol. IV, 632). Es siempre dentro de alguna forma de experiencia como el sujeto es convertido en objeto (de interrogación, de adiestramiento, de correctivos) y en sujeto (que admite ciertas prescripciones, que realiza ciertos ejercicios espirituales, que se impone algunas disciplinas). Ambos, el sujeto considerado como objeto y la relación del sujeto consigo mismo, constituyen, según Foucault, toda la trama de la subjetividad contemporánea.

¿De qué es objeto el sujeto? Primero de ciertas prácticas que lo toman, en el sentido más lato, como objetivo, como blanco de su acción. En su calidad de objeto, el sujeto, específicamente su cuerpo, es el blanco de ciertos actos destinados a modelarlo, a disciplinarlo, haciéndolo ingresar en dispositivos cuya organización interna es la de un ritual. *Vigilar y castigar* ha ofrecido el análisis de uno de esos dispositivos: el del castigo. En efecto, sea que al cuerpo se le torture y se le fragmente en pedazos, como sucedía en las esporádicas pero espectaculares apariciones del poder monárquico al inicio de la Europa moderna, o sea que al sujeto se le encierre en prisión con el propósito de reformar su espíritu, lo cierto es que el castigo se presenta como una serie de prácticas instituidas en ceremonias meticulosas. Desde luego, el castigo es la manifestación del poder de sancionar las diversas formas de desviación criminal, concentrado legalmente en manos del Estado o de sus representantes. Lo significativo

es que esa tecnología del poder es, simultáneamente, una forma de subjetivación, es decir, un modo de producir un cierto sentido del individuo, una cierta forma de constituirlo, y una manera de aceptar y de interiorizar ese modo de constitución. La prueba es que la eficacia de esos procedimientos de castigo no se mide por la cantidad de sufrimiento producido, sino por la modelación del espíritu que promueven, al interior de las convicciones del sujeto: aun si el castigo es físico, el correctivo busca modificar el "espíritu". El cuerpo es el "objeto" directo de esos actos, pero también es utilizado como "objeto" en un segundo sentido: en tanto que signo exhibido a otros, como lección colectiva para el espectador o para el buen ciudadano. Sus efectos son "normalizadores", pues mediante ellos se hace visible para el sujeto la, de otro modo intangible, separación entre lo lícito y lo ilícito.

En el castigo, la objetivación del sujeto puede adoptar formas brutales. Pero existen prácticas menos violentas y mucho más insidiosas: llamémoslas disciplinas. Disciplina es aquella estrategia de subjetivación por la cual el cuerpo es modelado en sus gestos, sus comportamientos y sus actitudes, acorde con las expectativas de los diversos ámbitos institucionales de la comunidad humana. Es por la disciplina que el cuerpo admite la relativa inmovilidad exigible en el salón de clase, la regularidad de los movimientos en la fábrica, la marcialidad corporal del ejército o los gestos de suplicación y sumisión ante

Dios. Es una forma de fabricar hombres que no corresponde a las madres. La categoría de disciplina apunta a la manera como se actúa sobre el comportamiento de los individuos, aislados o en grupo, con el fin de dirigir o modificar su manera de conducirse, para imponerles fines o para incrustarlos en una estrategia de conjunto. Si la disciplina tiene una historia es porque las formas de acción y el lugar donde esas prácticas se ejercen son múltiples, pero también son diversos los procedimientos y las técnicas puestas en marcha. Dado que tales disciplinas son imposibles si no están acompañadas por un sistema de vigilancia permanente, extenso, a cargo de otros o del sujeto mismo, ellas tienen como correlato una cierta fragmentación del tiempo y el espacio propia de las sociedades modernas, por la cual el individuo se hace localizable, descriptible, contabilizable. El proceso se inició, sin que sea posible establecer la fecha fija, en la miríada de acontecimientos insignificantes en la escuela, la fábrica y el hospital, realizados por agentes anónimos. Pero sabemos a qué ha conducido: en el cuerpo de cada uno está inscrita una táctica de gran alcance: la disciplinización, lo que indica que el nacimiento del sujeto moderno y la aparición del concepto moderno de sociedad son desarrollos conjuntos.

Ambos, el castigo y las disciplinas son llamadas *tecnologías*. El término resulta un tanto extraño, pero es defendible porque sugiere que tales prácticas descansan en un cierto tipo de análisis,

recurren a procedimientos razonados y persiguen fines calculables. En efecto, esos procedimientos parten de un examen puntilloso que fragmenta al cuerpo hasta sus elementos primordiales (un brazo, la pierna derecha o los movimientos de la mano). Luego, proceden a quitar a cada fragmento su significado para aplicarle una mecánica de adiestramiento especial. Finalmente, aplican esas medidas de apariencia trivial en gran escala a todos los cuerpos concernidos. Se percibe entonces que la constitución de la subjetividad no se reduce a tomar al cuerpo o a la conciencia como un todo, sino a tratarlos con la estrategia del detalle. El término *tecnología* sugiere que, agrupando actos banales se monta un dispositivo poseedor de una táctica de conjunto. Por último, pueden ser llamadas "tecnologías" porque transforman la materia prima que reciben. El punto de partida es el cuerpo, pero el punto de llegada es un cuerpo dócil, domesticado, que ha hecho suyos los gestos que le permiten insertarse, con la fuerza de una segunda naturaleza, en los ámbitos institucionales que le aguardan.

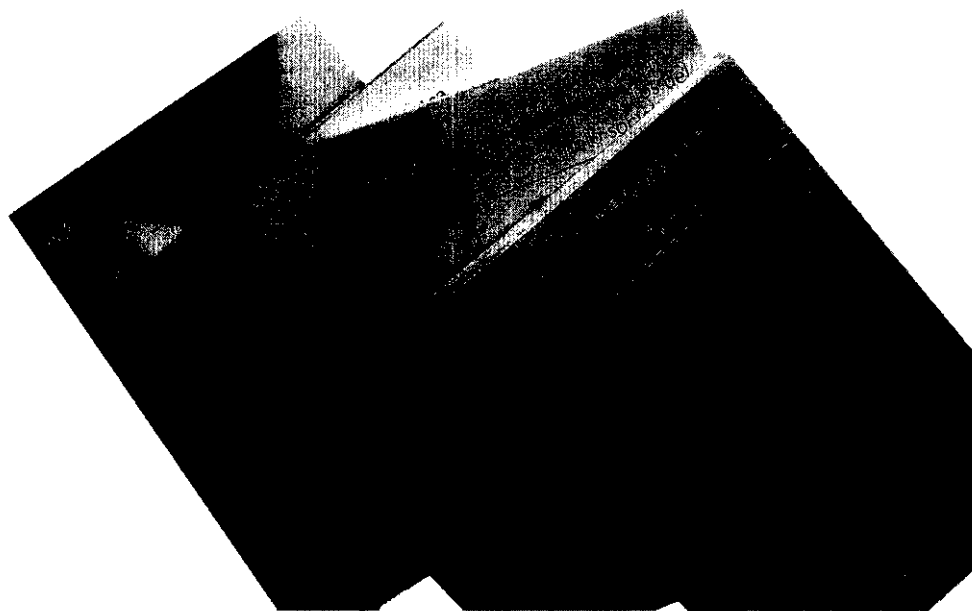
Dentro de esos procedimientos por los cuales el sujeto es "objetivado" existe una serie que, por su lugar estratégico, merece una atención particular: las ciencias humanas, es decir, aquellas que hacen del hombre su objeto de conocimiento. Estas ciencias tienen su origen, naturalmente, en una cierta forma de experiencia: es posible mostrar que en su configuración actual, todas

ellas datan de la época clásica (siglos xvii y xviii), y las más tardías del siglo xix. En su historia manifiestan que el hombre no es el tema más antiguo de interrogación, sino una creación más bien reciente.²⁰ Lo que sí lograron, sin embargo, al convertirlo en un "problema", fue incrustar al "hombre" en determinadas relaciones de poder de las que ellas mismas eran producto. Así, antes que ser gloriosos momentos científicos en los que un nuevo objeto había sido descubierto, el nacimiento de las ciencias humanas debe buscarse en los archivos sin gloria donde se elaboró el juego moderno de las coersiones sobre esos objetos que son los cuerpos, los gestos, los comportamientos. Esas formas de interrogación no son cuestiones de puro interés académico o producto de la curiosidad científica, sino modos de subjetivación asociados a formas de sometimiento. Ellas no ofrecen una perspectiva "objetiva" del sujeto sino formas específicas de "problematización", es decir, reflexiones orientadas por un cierto modo de subjetivación. En síntesis, esas ciencias no son extrañas al juego del poder, puesto que se articulan sobre ciertas relaciones de fuerza. Foucault prefiere evitar el término "conocimiento" y lo sustituye por el de "saber" para señalar esa mezcla compleja de relación epistémica y juego de poder que caracteriza a tales ciencias. El conocimiento que ellas producen no es entonces lo opuesto al poder, y ellas mismas no carecen de poder.²¹ Ante ellas, la primera cuestión no es si realizan gestos "cientí-

ficos", ni cuál es el grado de epistemologización que han alcanzado, sino más bien: ¿en qué condiciones han convertido al sujeto en objeto de conocimiento posible?, ¿cómo ha podido ese sujeto ser problematizado?, ¿bajo qué procedimiento de segmentación ha podido ser sometido?, ¿qué parte del sujeto consideran como "pertinente"? " (Foucault, en Defert, s/f: "Foucault", vol. iv, 632).

Ahora bien, puesto que se trata de un saber (que aspira por tanto a producir una apropiación conceptual del "objeto"), la cuestión de la verdad no puede estar ausente. No obstante, el término "verdad" entendido como correspondencia de una teoría con un objeto es ina-

plicable, pues no existe ningún punto fijo llamado "hombre", al que esa correspondencia podría referirse. La verdad no puede escapar a ese dominio de mediación en el cual emerge el sujeto como objeto susceptible de experiencia. Foucault propone entonces la categoría de *juegos de verdad*, no porque desee señalar que las ciencias humanas carecen de seriedad, sino para mostrar la existencia permanente de una serie de reglas (políticas, sociales y de poder), a partir de las cuales se determinan ciertas formas de subjetividad, ciertos dominios de objeto, determinados tipos de saber, en los cuales se establece que algo que puede ser enunciado acerca del sujeto



sea referido a los valores de lo verdadero o lo falso.²² Las interrogaciones en torno al sujeto no pueden evitar que su formulación provenga de una matriz que determina lo que en esa experiencia es aceptable o inadmisibles, adecuado o erróneo, conforme o ilícito, y que sean éstas las que orientan, para una tesis, para una doctrina, lo que puede ser verdadero o falso. No es cierto que ello conduzca al juego irresponsable donde todo vale; simplemente se exige que, cuando se habla del sujeto en una ciencia humana, se retire la inocencia de pensar que ese enunciado puede ser juzgado verdadero o falso, sin consideración al dispositivo de poder social e institucional, en el que es producido.

Todos los procedimientos objetivantes, como el castigo, la disciplina o el saber, tienen el mérito de mostrar ese amplio segmento del proceso que, siendo constitutivo de la subjetividad, escapa a las prescripciones de la conciencia. Nunca como aquí es más perceptible el hecho de que el sujeto es sobre todo resultado de una estrategia. Todos aquellos procedimientos están asociados al tema del poder. Pero digamos para evitar equívocos que no es el poder sino el sujeto lo que importa. Según Foucault, el poder sólo es interesante en tanto participa activamente en los "modos de subjetivación".²³ Pero adicionalmente esos procedimientos muestran que no son del orden de la imposición, sino del orden de la integración. Esos procedimientos y sus normas pueden ser considerados "productivos" en la medida

en que tienen como propósito modelar la intencionalidad espontánea de los sujetos. Esas normas se harían pronto insostenibles si no produjeran, simultáneamente a su legalidad, la identificación voluntaria del individuo con sus ideales y valores. Las normas no son sólo prescripciones jurídicas que establecen, antes de cualquier acción, una partición de lo legítimo y lo ilegítimo. Si llegan a ser eficaces es porque ellas se expresan desde el fondo de los sujetos mismos. Desde el exterior, las normas "nombran" al sujeto que se dirigen, pero su eficacia se muestra únicamente cuando son los sujetos los que "hablan" en nombre de ellas, porque las han hecho suyas.

A esa gradual interiorización de la norma en el sujeto y a la identificación de éste con su horizonte normativo, podemos llamarlas *prácticas subjetivantes*, indicando con ello el proceso por el cual el sujeto se modela a sí mismo, formula metas y evalúa sus progresos, bajo la forma de una autointerrogación. No habría ninguna eficacia de la ley si el sujeto no tuviese esa relación reflexiva consigo mismo. La diferencia es que, esta vez, el sujeto se toma a sí mismo como objeto, o dicho con más precisión, el sujeto que interroga y el objeto interrogado son él mismo. Con el término *prácticas subjetivantes* se apunta entonces a una serie de técnicas que permiten a los individuos efectuar, solos o en compañía de otros, un determinado número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, su pensamiento, sus conductas y su modo de ser, con las cuales

buscan transformarse para alcanzar un cierto estado deseado. Tales prácticas no representan ninguna novedad, porque históricamente el "conócete a ti mismo" socrático o la confesión cristiana han llenado la necesidad de que el sujeto se vea obligado a decir la verdad sobre sí mismo. Se trata, sin embargo, de un aspecto fundamental de los modos de subjetivación, es decir, de la manera en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el cual tiene una relación a sí mismo.

A ese modo de relacionarse consigo mismo, como una clase específica de sujeto que se conduce a sí mismo, podemos llamarlo *gubernamentalidad* (Foucault, en Defert, s/f: "Les techniques de soi", vol. IV, 785). Esta categoría debe ser comprendida como el gobierno del *yo* por el *yo*, en su articulación con los otros. Ella indica que los problemas de formación de la subjetividad no están concluidos con la elaboración de listas de acciones prohibidas o permitidas, sino que incluyen el momento en el cual el individuo adopta como suyas prácticas espirituales que producen una cierta actitud hacia uno mismo, que proponen modelos a seguir, que ofrecen como deseable cierta relación con los otros y con el mundo. En breve, es preciso que el individuo se modele a sí mismo mediante esas técnicas que le sugieren consejos de conducta y le prescriben ciertos ejemplos de vida. La relación del sujeto con el código moral puede ser de simple sumisión, como en las éticas deontológicas, pero también puede incluir cues-

tiones que el sujeto debe resolver para convertirse en agente ético: ¿qué parte de uno mismo debe ser objeto del juicio moral? (porque pueden serlo los sentimientos, las intenciones o el deseo); ¿cómo se relaciona uno mismo con las obligaciones morales?; ¿qué debe hacer uno para transformarse a sí mismo en sujeto ético? (porque existen diversas disciplinas de autocontrol, de austeridad o de vigilancia); ¿qué modo de ser persigue uno para realizarlo? (porque cada modelo ético propone su propia finalidad, a veces tan sublime como parecerse a un ángel). Cuestiones que se recrudecen en contextos que, como nuestro tiempo, exigen una intensificación de la relación a uno mismo, por la cual uno se constituye a sí mismo como el sujeto de sus propios actos. En ese contexto, la categoría de gubernamentalidad busca hacer valer la libertad posible del sujeto: "El sujeto se constituye siempre a través de prácticas de sujetamiento, incluso si entre ellas se encuentran prácticas de liberación, de libertad, a partir desde luego de un cierto número de reglas, estilos, convenciones..." (Foucault, en Defert, s/f: "Une esthétique de l'existence", vol. IV, 733).

Sea que se le sitúe como objeto, sea que él mismo se convierta en agente ético mediante alguna vigilancia de sí, lo cierto es que el sujeto se muestra como constituido en problematizaciones, en formas de experiencia siempre cambiantes. El resultado de la genealogía del sujeto es precisamente ése: no existe una relación unívoca del yo con

los otros y tampoco existe una relación unívoca de sí a sí que atraviese todas las experiencias. No hay ningún sujeto previo o exterior que fuese soporte invariable de un conjunto de propiedades accidentales. Tras el criminal no hay ninguna "criminalidad intrínseca", tras el loco no hay ninguna "locura", si por éstas se entiende formas eternas de la desviación. Cada experiencia implica una forma de problematización a la par que establece una normalización colectiva, los mecanismos de transgresión, y constituye a los individuos que respetan o violentan esa norma. Es un mismo movimiento el que determina la norma de legalidad, la individualidad que por ella es "normalizada" y la conciencia que, a través de un saber, lo reflexiona. El fundamento del sujeto no se encuentra en ningún otro sitio sino en la serie de prácticas que se ejercen sobre él o que él ejerce sobre sí mismo. Y en ello se constituye todo su significado, su pensamiento y sus actos. En la constitución de la subjetividad no puede haber separación entre un mundo subjetivo (la razón, el entendimiento) y un mundo objetivo (un universo de cuerpos mudos), porque ambos se constituyen como aspectos parciales de la misma experiencia.

En síntesis, mediante categorías como la ideología, el lenguaje y la experiencia, la elusiva cuestión del sujeto se nos ha presentado como una serie de prácticas ritualizadas, relaciones de poder, medios lingüísticos y actos ejecutados sobre el sujeto por otros o por sí mismo. Sus autores, Althusser, Ben-

veniste y Foucault, coinciden en el intento de describir un proceso cuyo efecto principal es el sujeto mismo. El sujeto no es otra cosa que este efecto, sin que resulte necesario postular ninguna trascendencia o inmanencia adicional. Detrás de esos efectos no hay ningún sujeto autónomo, ninguna sustancia preexistente y muda que aguarde detrás de todas las experiencias y cuyas formas diversas de subjetivación sean manifestaciones fenoménicas más o menos acordes con esa esencia oculta. Desde el punto de vista filosófico, ésta es la afirmación central que unifica a nuestros autores: dicho mecanismo constitutivo es la esencia del sujeto, su razón de ser, su fundamento. El sujeto no se ofrece como evidencia primera, pero toda su esencia radica en el proceso que lo ha llevado a ser lo que es, y no queda ningún misterio adicional. La unidad de la sustancia forma un vínculo indisoluble con el modo de sujeción. No hay pues dos órdenes de realidad, uno sustancial (sea práctico o simbólico), el otro individual (compuesto por individuos insustanciales), sino una sola y la misma realidad procesual, continua e indivisible, determinada por una sola causalidad en la cual el sujeto y su esencia se reproducen mutuamente.

Pero ésta es también la mayor dificultad, porque a la conciencia le resulta difícil aceptar el descentramiento de sí que le permite considerar como un único movimiento la sustancia, la creación de los modos de subjetivación, la eficacia de las normas y hasta su propia

reflexión. Se trata, en suma, de una compleja estrategia que incluye a la conciencia, pero sin estrategia visible. Quizá es ésta la manifestación más notable de la capacidad que permite a la reflexión humana tomarse a sí misma como objeto y ser capaz de examinar las condiciones de su propia actividad. No es entonces inexacto llamarla *pensamiento crítico*. Althusser, Benveniste y Foucault se inscriben así en una larga tradición filosófica, cuyos ancestros más relevantes son Spinoza y Hegel. A esta tradición pertenecen las doctrinas que hemos examinado, las cuales forman parte de cualquier debate en torno a la subjetividad, porque son uno de los intentos más serios por pensar juntos lo histórico y lo sustancial.

NOTAS

¹ La categoría *causa de sí* aparece desde la primera definición contenida en la *Ética*. Un tratamiento interesante de esta categoría en torno al sujeto se encuentra en Macherey, 1990.

² J.G. Fichte fue el primero en reaccionar ante el austero formalismo kantiano, desde su obra de 1794, *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*.

³ En su libro *Sistema del idealismo trascendental*.

⁴ La categoría de *reconocimiento* ha vuelto a la discusión en filosofía política y moral. Algunos libros recientes dedicados al tema: Williams (1992 y 1997) y Honneth (1997).

⁵ En Althusser, el uso del término *imaginario* proviene de la tesis de Jacques Lacan según la cual, en su primer desarrollo, el ser humano se constituye a partir de la "imagen" de su semejante: es el esta-

dio del espejo. Imaginaria es entonces: a) una relación narcisista del sujeto con su propio yo; b) una relación especular basada en la presencia de un otro; c) un tipo de relación espontánea, no reflexiva, del comportamiento ante el medio ambiente. Según Lacan, lo imaginario pertenece necesariamente al orden de la mistificación. A este proceso Lacan dedica su artículo de 1972; "El estadio del espejo como formador de la función del yo, tal como se nos presenta en la experiencia psicoanalítica" (Lacan, 1972).

⁶ En un primer momento, la concepción de la ideología en L. Althusser estaba enteramente orientada a mostrar que la teoría marxista se encontraba en una "ruptura epistemológica" respecto a la ideología. En sus *Éléments d'autocritique*, Althusser intentaría corregir ese "teoricismo" afirmando que la ruptura existía realmente pero no con la ideología en general, sino adoptando una nueva posición ideológica: la del proletariado.

⁷ La plusvalía no es sólo una cierta masa de plusvalía impago. Ella es, sobre todo, una relación social, la relación social determinante en las sociedades capitalistas por la cual la matriz básica de las relaciones de producción puede perpetuarse. Un trabajo indispensable en este sentido es Balibar, 1974.

⁸ "En efecto, es necesario otorgar la mayor importancia al rol preciso de los aparatos ideológicos en la reproducción de las relaciones sociales, incluidas las relaciones de producción, porque este rol domina al conjunto de la reproducción, especialmente la reproducción de la fuerza de trabajo y de los medios de trabajo. Esto es una consecuencia del hecho de que son las relaciones de producción, en su relación constitutiva a las relaciones de dominación-subordinación política e ideológica, las que dominan el PROCESO DE TRABAJO en el seno del proceso de producción". Nos hemos permitido esta larga cita para traer a la memoria a aquel que más esfuerzos hizo por mostrar el funcionamiento ideoló-

- gico en las sociedades modernas: Nicos Poulantzas (1974).
- ⁹ Algunos entre los innumerables libros recientes sobre el tema: Gibson, 1993; Deacon, 1997; Lieberman, 1998.
- ¹⁰ La clase de signos a la que pertenecen los pronombres combina las características del SÍMBOLO, que tiene una relación convencional con el objeto que representa, y del ÍNDICE que, por el contrario, tiene relaciones existenciales con el objeto que representa. Un signo de esta clase es llamado por tanto SÍMBOLO INDEXADO. Véase Jakobson, 1971: 132.
- ¹¹ El pronombre en tercera persona *él* es lo que los lingüistas llaman el término "no marcado" de la serie *yo/tú*. *Él* es literalmente una "no persona", que debe ser especificada por medios lingüísticos adicionales en cada instancia del discurso; es la "referencia cero", externa a la relación *yo/tú*.
- ¹² En la *Fenomenología del espíritu* la cuestión es focalizada en la sección dedicada a la "Autoconciencia". En la *Lógica* se dedica a ello el capítulo segundo de la primera sección de la "Doctrina de la Esencia".
- ¹³ "Estos símbolos indexados, y en particular los pronombres personales, que la tradición humboldtiana concibe como el estrato más elemental y primitivo del lenguaje son, por el contrario, una categoría compleja en la que se intersecan el código y el mensaje" (Jakobson, 1971: 132).
- ¹⁴ Hjemstev, citado en Benveniste, 1971: "Estructura en...", 97. El término *estructura* no proviene del fundador de la lingüística moderna, Ferdinand de Saussure, sino de los trabajos del llamado Círculo de Praga (1929) cuyos nombres principales son Troubetzkoy, Jakobson, Karcevsky.
- ¹⁵ "Cuán ilusorio es considerar un término sencillamente como la unión de un cierto sonido con cierto concepto. Definirlo así sería aislarlo del sistema del que forma parte; sería creer que se puede comenzar por los términos y construir el sistema haciendo la suma, mientras que, por el contrario, hay que partir de la totalidad solidaria para obtener por análisis los elementos que encierra" (Saussure, 1945: 195).
- ¹⁶ Saussure dedica a ello el capítulo IV de la segunda parte de su *Curso de lingüística general*: "El valor lingüístico".
- ¹⁷ Véase Saussure, 1945: 198-199.
- ¹⁸ Además de la teoría del discurso propuesta por Michel Pecheux en *Les vérités de la Palice* y que se desarrolló en sus trabajos posteriores, un intento sistemático en filosofía es la obra de Michel Foucault que condujo hasta *La arqueología del saber*.
- ¹⁹ Hemos recurrido en este párrafo al artículo "Michel Foucault". Este artículo tiene una historia curiosa: Foucault había recibido una invitación para escribir una nota descriptiva de su propio trabajo para el *Dictionnaire des Philosophes* publicado bajo la dirección de Denis Hulsman. Lo hizo, pero no firmó el artículo con su propio nombre sino con el pseudónimo Maurice Florence que, por decir lo menos, es transparente.
- ²⁰ El propósito de *Las palabras y las cosas* de Foucault (1968) fue mostrar las formas en que el sujeto fue convertido en un problema científico desde el punto de vista de su habla, de su historia natural, y como productor de riqueza, durante la época clásica.
- ²¹ "Hay que admitir más bien que el poder produce saber; que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder" (Foucault, 1976: 34).
- ²² "Cuando digo 'juego', digo un conjunto de reglas de producción de la verdad" (Foucault, en Defert, s/f: "Face aux gouvernements les droits de l'homme", vol. IV, 725).
- ²³ "No es el poder sino el sujeto lo que constituye el tema general de mis investigaciones" (Foucault, en Defert, s/f: "Le sujet et le pouvoir", vol. IV, 223).

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis
 1973 *Réponse a John Lewis*, François Maspero, París.
 1999a "Ideología y aparatos ideológicos de estado", en *La filosofía como arma de la revolución*, Siglo XXI editores, México (sexta edición [primera edición, 1971]).
 1999b "Práctica teórica y lucha ideológica", en *La filosofía como arma de la revolución*, Siglo XXI editores, México (sexta edición [primera edición, 1971]).
- Balibar, Etienne
 1974 "Plus-value et classes sociales", en *Cinq études du matérialisme historique*, François Maspero, París.
- Benveniste, Émile
 1971 *Problemas de lingüística general I*, Siglo XXI editores, México.
 1977 *Problemas de lingüística general II*, Siglo XXI editores, México.
- Davidson, Arnold
 1988 "Arqueología, genealogía, ética", en David Couzens Hoy, ed., *Foucault*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
 1994 "Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics and ancient thought", en Gary Gutting, ed., *The Cambridge companion to Foucault*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Deacon, Terence
 1997 *The co-evolution of language and the brain*, W.W. Norton, Nueva York.
- Defert, Daniel, ed.
 s/f *Michel Foucault. Dits et Écrits, 1954-1988*, 4 vols., Éditions Gallimard, París.
- Dreyfus, Hubert
 1984 "Deux essais sur le sujet et le pouvoir", en Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Gallimard, París.
- Dreyfus, Hubert y Paul Rabinow
 1984 *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Gallimard, París.
- Foucault, Michel
 1968 *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI editores, México.
 1970 *La arqueología del saber*, Siglo XXI editores, México.
 1976 *Vigilar y castigar*, Siglo XXI editores, México.
 1984 *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité (2)*, Éditions Gallimard, París.
- Gadet, François
 1987 *Saussure. Une science de la langue*, Presses Universitaires de France, París.
- Gibson, Kathleen, ed.
 1993 *Tools, language and cognition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Henry, Paul
 1977 *Le mauvais outil. Langue, sujet et discours*, Éditions Klincksieck, París.
- Herbert, Thomas
 1971 "Notas para una teoría general de las ideologías", en Miller, Jacques-Alain, ed., *Ciencias sociales: ideología y conocimiento*, Siglo XXI editores, México.
- Honneth, Axel
 1997 *La lucha por el reconocimiento*, Editorial Crítica, Barcelona.
- Houdebine, Jean-Louis
 1977 *Langage et marxisme*, Éditions Klincksieck, París.
- Ingram, David
 1994 "Foucault and Habermas on the subject of reason", en Gutting, Gary, ed., *The Cambridge companion to Foucault*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Jakobson, Roman
 1971 "Shifters, verbal categories and the russian verb", en *Selected Writings (iv)*, Mouton and Co. Printers, La Haya.
- Koerner, Konrad E.F.
Ferdinand de Saussure, Editorial Gredos, Madrid.
- Lacan, Jacques
 1972 "El estadio del espejo como formador de la función del yo, tal

- como se nos presenta en la experiencia psicoanalítica", en *Escritos (I)*, Siglo XXI editores, México.
- Lieberman, Philip
1998 *Eve spoke. Human language and human evolution*, W.W. Norton, Nueva York.
- Macherey, Pierre
1990 "Sobre una historia natural de las normas", en E. Balibar et al., *Michel Foucault, filósofo*, Editorial Gedisa, Barcelona.
- Pecheux, Michel
1975 *Les vérités de la Palice*, François Maspero, Paris.
- Poulantzas, Nicos
1974 *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*, Éditions du Seuil, Paris.
1980 *Estado, poder y socialismo*, Siglo XXI editores, México.
- Saussure, Ferdinand de
1945 *Curso de lingüística general*, Editorial Losada, Buenos Aires.
- Williams, Robert
1992 *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*, State of New York University Press, Albany.
1997 *Hegel's ethics of recognition*, University of California Press, Berkeley.