

1-1-2009

Miradas sobre la subjetividad

Follow this and additional works at: https://ciencia.lasalle.edu.co/catedra_lasallista

Recommended Citation

"Miradas sobre la subjetividad" (2009). *Cátedra Institucional Lasallista*. 1.
https://ciencia.lasalle.edu.co/catedra_lasallista/1

This Libro is brought to you for free and open access by the Ediciones Unisalle at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Cátedra Institucional Lasallista by an authorized administrator of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

CÁTEDRA LASALLISTA
MIRADAS SOBRE LA SUBJETIVIDAD

Compiladores:

JORGE ELIÉCER MARTÍNEZ POSADA

FABIO ORLANDO NEIRA SÁNCHEZ



UNIVERSIDAD DE LA SALLE

Educar para Pensar, Decidir y Servir

Acreditación Institucional de Alta Calidad

Cátedra Lasallista
Miradas sobre la subjetividad

©Universidad de La Salle

ISBN: 978-958-9290-97-2

Bogotá, Colombia, 2009

Compiladores

Jorge Eliécer Martínez Posada

Fabio Orlando Neira Sánchez

Aída María Bejarano Varela

Directora Oficina de publicaciones

Sonia Montaña Bermúdez

Coordinadora editorial

Eduardo Franco Martínez

Corrección de estilo

Leonardo Cuéllar Velásquez

Diseño y diagramación

Diseño de carátula

Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.

Impresión

Contenido

Presentación	
Inauguración de la Cátedra Lasallista	7
<i>Carlos Gabriel Gómez Restrepo, F. S. C.</i>	
Cátedra Lasallista:	
Miradas sobre la subjetividad	13
<i>Jorge Eliécer Martínez Posada</i>	
<i>Fabio Orlando Neira Sánchez</i>	
Noopolítica y sociedades de control:	
las subjetividades contemporáneas en Mauricio Lazzarato	21
<i>Santiago Castro Gómez</i>	
Buscar el paraíso en la boca del lobo:	
¿sujetos y actores concretos en violencias difusas?	39
<i>Astrid Flórez</i>	
El devenir de la subjetividad femenina feminista	51
<i>Esperanza Paredes Hernández</i>	

Subjetividades femeninas y orden de género	75
<i>Martha Lucía Uribe de los Ríos</i>	
Formación: infantilización y autocreación	89
<i>Javier Sáenz Obregón</i>	
Lasallismo, formación y subjetividad	115
<i>Milton Molano Camargo</i>	
Arqueología y genealogía para una nueva subjetividad: la ética del cuidado de sí	131
<i>Jorge Eliécer Martínez P.</i>	
Una noche de la que nada sabemos...	159
La locura después de Foucault	159
<i>Miguel Morey Ferrer</i>	

Presentación

Inauguración de la Cátedra Lasallista

HNO. CARLOS GABRIEL GÓMEZ RESTREPO, F. S. C.¹

La casi milenaria tradición de la Universidad ha permitido crear un conjunto de prácticas con las cuales ésta ha querido hacer presencia en la sociedad e iluminar su contexto desde lo que le es propio y desde las funciones que, a lo largo de los siglos, se han ido constituyendo en referentes fundamentales para el quehacer universitario y para entender su papel en las sociedades en cada momento de la historia.

La idea de Universidad, me refiero a la de Occidente, nació en la vieja Europa en el siglo XI, especialmente con la aparición de las universidades de Bolonia, Oxford y de París. Uno pudiera arriesgarse a decir que las circunstancias históricas hacían necesaria la aparición de una institución que fuera capaz también de pensar la sociedad, de tomarle el pulso a las dinámicas del conocimiento, además, de generarlo y difundirlo, de ayudar a las personas a dar sentido al devenir y, por supuesto, de marcar derroteros para la incesante búsqueda de la verdad. Ya en la antigua Grecia existían círculos académicos que pudieran servir de antecedentes remotos a la idea de Universidad. Es de todos conocida la Academia de Platón, los peripatéticos del Liceo aristotélico e, incluso, la Biblioteca de Alejandría, que bien pudieron en la Antigüedad acercarse a la idea medieval que llegaría mil años después. No obstante, sólo se empieza a

¹ Licenciado en Ciencias Religiosas de la Universidad de La Salle. Magíster en Ciencias Políticas de la Pontificia Universidad Javeriana. Doctor en Educación del Saint Mary's University of Minnesota. Hermano rector de la Universidad de La Salle.

hablar de Universidad en la Baja Edad Media cuando el corpus de conocimiento acumulado empezaba a tener visos más universales, cuando las dinámicas históricas iban generando posturas que obligaban a una discusión abierta, más tolerante y menos fundamentalista, cuando los gremios iban forjando las profesiones y, además, los sistemas políticos y sociales empezaban a organizarse de manera diferente por efectos del comercio, de la organización de las nacionalidades, de la aparición de las ciudades y de la nueva pasión por el saber que se iba apoderando de las mentes más lúcidas de esos siglos.

Desde entonces, la Universidad ha conquistado espacios y asumido funciones que la sociedad le reconoce e, incluso, los sistemas políticos le respetan. La Universidad, por ejemplo, reivindicó para sí la autonomía, no porque quisiera sentirse fuera del sistema, sino para que su objeto fundamental, el conocimiento, tuviera la oportunidad de funcionar con las reglas de la razón, la fuerza del argumento, la apertura al disenso y, por supuesto, para que los científicos y profesores pudieran trabajar con alguna garantía en su búsqueda, discusión y difusión. Así, al lado de la autonomía, se derivaron otras prácticas fundamentales como la libertad de cátedra y la relación docencia e investigación, tan propias de la Universidad actual. Lo anterior no significa que los Estados y sus regímenes políticos, así como los grupos humanos y las organizaciones sociales y políticas hubieran tenido muchas veces la tentación de intervenirla, de manipularla, de convertirla en trinchera de una ideología o una sirvienta de los intereses particulares: todas las tentaciones que no dejan de aparecer y desaparecer sutilmente una y otra vez.

Dentro de esas prácticas milenarias, las universidades han creado tradiciones para comunicarse con la sociedad y sus contextos. Se pronuncian *Lectio inauguralis* para abrir un año académico, así como *Lectio finalis* para despedir a los egresados. Continuamente se hacen debates públicos para cuestionar o proponer políticas o nuevas perspectivas científicas y, por supuesto, también las universidades crean “cátedras” especiales

como herramienta y vehículo de un diálogo que quieren entablar con la sociedad y sus organizaciones en las que la Universidad está inserta. En el fondo, con estas prácticas, ella rehace y actualiza una de sus funciones fundamentales: ser luz para la sociedad en cada momento histórico.

Inaugurar en esta noche la “Cátedra de la Universidad de La Salle” es también una manera de insertarnos en el corazón de estas tradiciones universitarias. Hoy, quizás más que en otras épocas de la historia, nuestras sociedades cuestionan a las Universidades y les piden acrecentar esa otra importante tradición de pensarse continuamente a sí mismas para poder responder de manera más proactiva a las angustias de las personas y a las necesidades de las sociedades. Esta cátedra “se presenta como un aporte de la Universidad a la sociedad, para que desde ella se dialogue y se reflexione críticamente sobre los grandes desafíos que se presentan en el mundo de hoy en la relación del humanismo con la ciencia”.

Humanismo y ciencia han de encontrar en la Universidad un espacio para el diálogo, para el mutuo cuestionamiento, para enriquecerse en la medida en que ambos buscan respuestas a los grandes enigmas de la humanidad, a los grandes desafíos de los tiempos y de los lugares. Sus fronteras son borrosas y continuamente se entrecruzan. El tema de los valores o del sentido no puede ser exclusivo de ninguno de estos campos. Si bien en el humanismo los valores que surgen de las convicciones religiosas, de la estética, de la reflexión filosófica, de la creatividad artística, de la dimensión social de las personas tienen preeminencia, y si bien la rigurosidad racional, la constatación experimental, la exactitud del lenguaje matemático, la formulación de leyes y teorías explicativas y la construcción de modelos empíricamente sostenibles son actitudes propias de la ciencia, no se puede pensar que el humanismo puede ser ajeno a enriquecer estas actitudes, que la ciencia pueda estar desprovista de valores para su ejercicio o que ésta no tiene la capacidad de cuestionar continuamente la ética y las posiciones morales de los grupos. La historia nos ha enseñado que también la deshonestidad ha perneado, en ocasiones,

la práctica científica, sea alterando datos, sea acomodando resultados, o que la confianza absoluta en el progreso y la solución a los problemas que iba a traer la ciencia terminaron por producir buena parte del desencanto actual o un sentimiento de desconfianza hacia el verdadero potencial de la ciencia, la que ya no se puede aceptar como la panacea para toda suerte de problemas sociales o políticos.

Hoy urge acrecentar esta relación y abrir otros espacios para la construcción de acuerdos y el planteamiento de cuestionamientos que se hacen necesarios en los procesos educativos de las actuales generaciones. Entiendo aquí la inmensa posibilidad en la vida universitaria de propiciar continuamente los diálogos entre fe y razón, ciencia y cultura, ética y política, ciencia y ética, religión y ciencia, estética y racionalidad científica. Las realidades actuales han generado una plataforma más bien propicia para avanzar en estas búsquedas. Las catastróficas absolutizaciones, sea de una ideología política, de una postura religiosa, sea de una perspectiva científica —asuntos de los que la mayoría de nosotros hemos sido testigos— han generado la posibilidad y la necesidad de caminar con más humildad, de reconocer los aportes que todos los campos del conocimiento y la actividad humana tienen para la construcción del tejido social y la búsqueda de respuestas y, para nuestro caso, una oportunidad muy especial para la Universidad, ya que en su seno alberga académicos, científicos, humanistas y jóvenes en busca de sentido.

Así, la cátedra institucional de la Universidad “es un espacio para suscitar debates sobre la transformación social, generando de esta manera presencia activa en la conciencia ética de la nación y en la producción de conocimiento con impacto social, referido a la transformación de las estructuras de la sociedad colombiana, con conciencia de nuestra responsabilidad social y de nuestro papel histórico”. La cátedra es también un espacio que surge de las exigencias de nuestro Proyecto Educativo Universitario que nos insta a participar “activamente en la construcción de una sociedad justa y en paz mediante la formación de profesionales

que por su conocimiento, sus valores, su capacidad de trabajo colegiado, su sensibilidad social y su sentido de pertenencia al país inmerso en un mundo globalizado, contribuyan a la búsqueda de la equidad, la defensa de la vida, la construcción de la nacionalidad y el compromiso con el desarrollo humano integral y sustentable”.

Quiero agradecer a quienes han hecho posible la cristalización de este sueño: a los profesores del Departamento de Formación Lasallista, especialmente a Jorge Martínez y a Fabio Neira, y a todos quienes directa o indirectamente han participado en la búsqueda y generación de este espacio institucional. Quedan muchos retos, sin duda; y el mayor es el de lograr posicionar la cátedra como un espacio de encuentro nacional para la discusión, el debate y la propuesta de nuevas ideas que ayuden a la construcción y revitalización del tejido social, especialmente en este momento de la historia nacional cuando la sociedad está ansiosa de luces para abordar la construcción del país que soñamos, donde sea posible el tratamiento civilizado del conflicto, el manejo constructivo de los disensos, la generación de espacios para la concertación, la crítica abierta y el diálogo, la democratización del conocimiento y la participación de la sociedad en su construcción y aplicación. En fin, nuestra cátedra ha de ser un espacio privilegiado para que la Universidad de La Salle se sienta, obre y participe de cara al país.

Cátedra Lasallista: Miradas sobre la subjetividad

JORGE ELIÉCER MARTÍNEZ POSADA*

FABIO ORLANDO NEIRA SÁNCHEZ**

El sentido de la cátedra

En la tradición universitaria ha sido frecuente propiciar escenarios de discusión, análisis y reflexión en torno al conocimiento: uno de esos escenarios es el denominado *cátedra* el cual pretende que los miembros de la comunidad universitaria interactúen académicamente con especialistas de diferentes áreas del saber. Así, compartiendo conocimientos, se busca vincular la docencia y la investigación mediante el acercamiento teórico a diferentes problemáticas de orden social, político, económico y cultural, de interés común para las distintas unidades académicas de la Universidad de La Salle

Así pues, la Cátedra Lasallista se presenta como un espacio institucional e interdisciplinario promovido y agenciado por Vicerrectoría Académica y el Departamento de Formación Lasallista desde el Área de Ciencia y Pensamiento Cristiano como un proyecto para abordar los interrogantes

* Doctor en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud del Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano (Cinde) / Universidad de Manizales. Doctorando en Filosofía Programa Historia de la Subjetividad de la Universidad de Barcelona. Diploma de Estudios Avanzados en Filosofía de la Universidad de Barcelona. Magíster en Desarrollo Educativo y Social del Centro de Investigaciones en Niñez, Juventud y Desarrollo Humano (Cinde) / Universidad Pedagógica Nacional (UPN). Licenciado en Filosofía de la Universidad de San Buenaventura (USB).

** Docente-investigador de la Universidad de La Salle adscrito al Departamento de Formación Lasallista (CELA). Coordinador del Área de Ética. Licenciado en Estudios Religiosos de la Universidad de La Salle. Especialista en Educación en Derechos Humanos de la Universidad Santo Tomás. Magíster en Educación de la Pontificia Universidad Javeriana.

sobre la relación de las ciencias, las técnicas, los saberes, entre otros, con el pensamiento cristiano, es decir, con el pensamiento humano teniendo en cuenta que “el cristianismo es un humanismo”, humanismo entendido

[...] como la búsqueda constante de lo profundamente humano, del sentido de los valores y de la grandeza de la relación de las personas y, sobre todo, de la búsqueda de espacios de sentido que no agotan o a los que no pueden dar respuesta plena el método científico, la tecnología avasallante, la política que se presenta como panacea social, el dogma acrítico, la religión a la carta, o el fundamentalismo de cualquier tipo [...] el humanismo como el fortalecimiento del espíritu libre, crítico, solidario con la suerte del mundo y de la historia, que trasciende las búsquedas y que se siente siempre insatisfecho, que cree en las posibilidades del ser humano, que disfruta la vida, que busca y admira la belleza, que se compromete en la consecución de comunes utópicos más allá de los referentes inspiracionales del mismo humanismo, y que se trasciende a sí mismo para tratar de encontrar en Dios la serenidad, la fuerza, la constancia.¹

Atendiendo a su estructura y particularidad, la Cátedra Lasallista, a diferencia del panel y la conferencia, será de carácter permanente y abierto privilegiando como temas de discusión aquellos que se consideren fundamentales en la relación humanismo y ciencia y en las necesidades propias del contexto de la Universidad. La cátedra se desarrollará en espacios y tiempos institucionales que posibiliten el logro de la excelencia académica mediante la intervención de diferentes expertos invitados que expondrán su pensamiento, el cual será contrastado por y con el de otro de sus colegas buscando así brindar elementos de reflexión que permitan mayor análisis en la discusión en la que podrá participar el auditorio en general, el cual tendrá a su disposición lecturas previas y posteriores que enriquecerán

¹ Discurso de posesión como rector de la Universidad de la Salle del hermano Carlos Gómez titulado “Humanismo, ciencia y lasallismo: referentes para la misión de la Universidad de La Salle”.

la actividad académica. De esta forma, el conocimiento del experto, la comunidad académica y el trabajo colegiado conformarán este espacio.

De ahí que la Cátedra Lasallista se presente como un aporte de la Universidad de La Salle a la sociedad para que, desde ella, se dialogue y se reflexione críticamente sobre los grandes desafíos que se presentan en el mundo de hoy en la relación humanismo y ciencia y, por lo tanto, sea una voz competente y autorizada en Colombia. En otros términos, la cátedra será un espacio de “humanismo y ciencia” para aportar debates sobre la transformación social, y generar de esta manera una presencia activa en la conciencia ética de la nación, posibilitando discusiones en el factor de desarrollo por su participación activa en la generación de conocimiento útil y de políticas públicas, difusora de la investigación e innovación con efecto social, referido a la transformación de las estructuras de la sociedad colombiana para suscitar espacios de conciencia en cuanto a nuestra responsabilidad social y a nuestro papel histórico.²

Horizonte temático de 2008: “Miradas sobre la subjetividad”

Cada sujeto expresa el mundo desde cierto punto de vista. Pero el punto de vista es la diferencia, la diferencia interna y absoluta. Cada sujeto expresa pues un punto de vista absolutamente diferente; y sin duda el mundo expresado no existe fuera del sujeto que lo expresa [...] sin embargo el mundo expresado no se confunde con el sujeto [...] está expresado como la esencia no del sujeto, sino del ser. [La esencia] al plegarse sobre sí misma, constituye la subjetividad. No son los individuos los que constituyen el mundo, sino los mundos plegados [...] los que constituyen los individuos.

Proust y los signos

DELEUZE

² Cfr. *ibíd.*, p. 4.

En los últimos tiempos, en el ámbito académico hemos acudido a una explosión de discursos referidos a lo humano, a lo social, a las luchas por el género, a las razas, a la diversidad, entre otros temas que tienen que ver con el sujeto y, por ende, con la subjetividad. Pero de igual manera, en la cotidianidad, en el día a día, escuchamos los movimientos sociales, obreros, las luchas de los desplazados, los gritos de angustia de las víctimas de la violencia y los movimientos por la liberación de los secuestrados y de las víctimas de la guerra, los reclamos por la seguridad social. Problemáticas que no son sólo teorías sobre el sujeto o la subjetividad, sino formas reales de ser éstas en el mundo.

En este mismo sentido, las reflexiones contemporáneas sobre la educación y las ciencias sociales insisten en plantear la cuestión de la subjetividad como núcleo articulador de las problematizaciones que se pronuncian alrededor de aspectos como la ciudadanía, la identidad sexual, la ampliación de los límites de la libertad, la formación para la producción y el consumo, etcétera. Esta situación llega a ser de tal talante que, en sentido estricto, no existe una reflexión actual sobre educación, sobre lo social que deje afuera la cuestión del sujeto y la subjetividad. Dado este acontecimiento, cabe un interrogante inicial: ¿cómo asumir la pregunta por la subjetividad en un proyecto educativo universitario en relación con la contingencia histórica en la que estamos inmersos? Para resolverlo, será necesario ilustrar, brevemente, el estado de los debates sobre esta cuestión.

El término *subjetividad* se presenta con dos significados, según se utilice para referirse al conocimiento o al sujeto. En la teoría del conocimiento, la subjetividad es la propiedad de las percepciones, argumentos y lenguajes basados en el punto de vista del sujeto y, por lo tanto, influidos por sus intereses y deseos particulares. La propiedad opuesta es la objetividad que los basa en un punto de vista no prejuiciado, distante y separado, de modo que los conceptos en cuestión sean tratados como objetos.

Desde su otro significado —el que será asumido en esta cátedra—, la subjetividad se refiere al campo de acción y representación de los sujetos

siempre establecidos en las condiciones históricas, políticas, culturales, religiosas, entre otras.

La subjetividad se concibe como la capacidad de interacción, la intencionalidad, la negociación, pero también como la capacidad del sujeto para constituirse a sí mismo como individuo. La subjetividad estará dada por la experiencia como el cúmulo de hechos vividos que nos constituyen y acompañan durante toda la vida como individuos; de ahí que podamos decir que ella es un producto, un momento en las coordenadas históricas que permiten hablar desde la experiencia que se realiza en lo subjetivo, lo individual, lo propio, lo diferente del otro. Una misma experiencia vivida por personas diferentes adquiere valores únicos en cada uno. La carga emocional adjudicada es dada por quien lo vive y sólo comprendida por él.

Por lo tanto, el interés por la subjetividad no está dado por el sujeto *cogito* ni trascendental, que, como manifiesta Slavoj Žižek, “es un espectro que ronda la academia occidental [...] el espectro del sujeto cartesiano” (2005: 9), sino que nuestro interés está en el sujeto de la experiencia, entendiendo ésta como la apertura del propio sujeto. Experiencia que permite una alteración, una modificación de la relación que se ha establecido con nosotros y una transformación de lo que se nos ha determinado en nuestros modos de ser. La subjetividad, entonces, será la forma como específicamente nos han determinado en nuestro modo de estar y ser en el mundo. Esto es, “modos de subjetivación”; pero será también la posibilidad de constituirnos a nosotros mismos como sujetos de nuestras acciones.

El ser sujetos de la propia experiencia es la capacidad de transformación, es la posibilidad de ser de otro modo. Siguiendo estas pistas de reflexión, se pueden distinguir dos sentidos del término *sujeto*: uno por el control y la dependencia del otro, es decir, ligado, y otro como sujeto a la propia identidad por las prácticas y el conocimiento de sí. La subjetividad oscilará entre estas dos. El sujeto entonces es una forma que se puede modificar a sí misma o que puede ser modificada desde sus relaciones externas y que, por lo tanto, entra en interacción con el medio que lo rodea en sus

circunstancias. Por ejemplo, la modernidad en su proyecto de Estado tiende a la reproducción de una subjetividad unificada en la figura del ciudadano. Las instituciones disciplinarias generaban dispositivos que obligaban a los sujetos a ejecutar operaciones para permanecer en ellas. Por eso, la subjetividad se instituye, deja marca, moldea, reproduciéndose al mismo tiempo que se desarrolla el dispositivo que instituye la subjetividad. En las circunstancias de “desinstitución” de las instituciones, no hay dispositivos que marquen o moldeen la subjetividad.

Entonces toda operación actual de constitución de la subjetividad no es institucional solamente, sino y ante todo situacional. La subjetividad se construye plenamente en situación, puesto que son prácticas de los sujetos según sus circunstancias las que determinan sus maneras de ser, desde sus territorios existenciales, son posibilidades económicas desde sus luchas sociales, políticas y de género, son las defensas de los grupos étnicos, son los niños y los jóvenes en sus contextos particulares.

El preguntarnos por la subjetividad implicará, a partir de lo anterior, indagar por las narrativas, los discursos, los modos de “subjetivación”, las relaciones de poder, la formación en relación con la infantilización y la autocreación, lo femenino y lo feminista que se da en esta mutabilidad y multiplicidad de la subjetividad para, desde ahí, pensar las reflexiones sobre la formación en la búsqueda de resistencias a los formas de dominación que constituyen los modos de producción actual de lo humano como sujetos únicamente productores y consumidores. Por lo tanto, entendemos hoy por subjetividad un modo de hacer en el mundo, un modo de hacer con el mundo, un modo de hacerme en el mundo. La subjetividad es un modo de hacer con lo real, con la experiencia. Es la serie de operaciones que se hacen para habitar un dispositivo, una situación, un mundo.

El pensar la subjetividad desde estos horizontes es la invitación que hago y que presento como una tarea, que consiste en pensarnos a nosotros mismos como agentes históricamente constituidos en cuanto a lo que decimos, hacemos y pensamos. Pero también tarea en cuanto a la labor

educativa y comprensiva de las subjetividades que pasan por nuestras instituciones educativas. ¿Cuáles son los mundos plegados en sus esencias que constituyen nuestra subjetividad?

Para poder llevar a cabo esta tarea y para dar respuesta al interrogante dado, se posibilita este espacio académico institucional Cátedra Lasallista: “Miradas sobre la subjetividad”. Este tema abarca todos los procesos en los cuales la Universidad, como ente social, está inmersa en su labor formativa y educativa. Lo social reclama nuevas formas de estudiar y de comprender a los sujetos en sus múltiples posibilidades desde los niños, los jóvenes, los adultos, así como desde los diferentes credos, políticas, ideologías, razas y formas de vivir la sexualidad. La Universidad de La Salle no es ajena a esta realidad, y se propone reconocerlos desde este espacio como una de las posibles formas de responder a las demandas sociales.

Por otra parte, la subjetividad se convierte en nuestro tema, pues es el sujeto en sus diferencias el que es objeto del desarrollo humano integral y sustentable, de la educación, de la sociología, de la filosofía, de la antropología, de la teología, entre otras, así como receptor de los cambios tecnológicos y científicos a los que nos vemos abocados.

Finalmente, la Cátedra Institucional Lasallista con su temática “Miradas sobre la subjetividad” se presenta este año como un espacio para el debate en torno al establecimiento de las diferentes formas de la subjetividad en la búsqueda de la constitución de subjetividades políticas altamente democráticas con sentido de solidaridad desde la escuela como uno de los escenarios de formación, desde lo social en medio del conflicto, desde lo pedagógico y sociológico, desde las miradas sobre lo femenino y lo feminista, desde las relaciones de poder entre noopolítica y la sociedad del control y de la locura en nuestro presente.

Noopolítica y sociedades de control: las subjetividades contemporáneas en Mauricio Lazzarato

SANTIAGO CASTRO GÓMEZ*

Mi interés por la obra de Mauricio Lazzarato radica, en primer lugar, en que se trata de un pensador de frontera: a medio camino entre la filosofía y la sociología, pero también a medio camino entre la academia y el trabajo político con movimientos sociales en París, ciudad donde reside actualmente. En segundo lugar, la obra de Lazzarato ejemplifica el modo en que la teoría crítica contemporánea explora las complejas relaciones entre economía y cultura, siguiendo de esta manera la tradición abierta desde el siglo pasado por la escuela de Fráncfort y los estudios culturales en torno a la elaboración de una *economía política de la cultura*.

Hay que decir primero que Lazzarato es un filósofo nacido en Italia, muy cercano a la obra de pensadores marxistas como Toni Negri, Paolo Virno, Sergio Bologna, Antonella Corsani, en su mayoría vinculados a un sector de la izquierda italiana de los años setenta conocidos a través de la famosa revista *Quaderni Rossi*. Lazzarato fue cofundador en París de *Multitudes*, una revista que ha servido como de caja de resonancia del gran debate generado a partir de la publicación del libro *Imperio* de Michael Hardt y Antonio Negri en el año 2000. Lazzarato es también miembro fundador y colaborador activo de *Futuro Anterior*, una revista de mucha

* Filósofo de la Universidad Santo Tomás. Magister Philosophie Universitat Tubingen. Doctor en Letras Universitat Frankfurt. Docente Investigador del Instituto Pensar de la Pontificia Universidad Javeriana.

circulación en Francia y Europa. Ha escrito artículos sobre cine, video, nuevas tecnologías de producción de imágenes, y también trabaja junto con colectivos de artistas que reflexionan sobre los nuevos lugares del arte y del artista en tiempos del capitalismo posfordista.¹

El recorrido que propongo es el siguiente: en primer lugar, mostraré el vínculo de Lazzarato a principios de los años noventa con los llamados *filósofos operaístas*: Paolo Virno, Toni Negri, Mario Tronti, Sergio Bologna y Antonella Corssani. En este momento de su producción, Lazzarato no se despega mucho de las ideas de este colectivo de pensamiento crítico. Lo hará solamente hacia finales de los años noventa, y éste será el segundo punto de mi trabajo, cuando empieza a desarrollar un pensamiento propio en diálogo creativo con filósofos como Gilles Deleuze y Michel Foucault, pero también con un sociólogo francés de principios del siglo xx llamado Gabriel Tarde. En tercer lugar, me referiré al concepto que, a mi juicio, posiciona claramente a Lazzarato en el actual debate sobre el capitalismo posfordista, que es el concepto de *noopolítica*. Por último, hablaré del modo como Lazzarato piensa la constitución de las subjetividades políticas en las sociedades de control.

Trabajo inmaterial y posfordismo

En el centro de la obra temprana de Lazzarato a comienzos de la década de los noventa se hallan las transformaciones en el mundo del trabajo que se producen desde finales de los años setenta. En esta fase, Lazzarato se inscribe en una serie de debates abiertos por dos filósofos italianos: Mario Tronti y Antonio Negri, justo en el momento en que la alta tecnología estaba siendo introducida en las fábricas del norte de Italia, que provocaron la sustitución de obreros por máquinas y el despido masivo de trabajadores. Tronti y Negri empiezan a reflexionar sobre la nueva constitución

¹ Fordismo: nombre que reciben las innovaciones en la producción introducidas por Henry Ford hacia los años veinte del siglo pasado, donde las piezas de los automóviles son prefabricadas.

ontológica de los sujetos, particularmente de los trabajadores, en una mutación histórica del capitalismo: el paso del fordismo al posfordismo.

Según estos y otros autores, el capitalismo habría pasado por tres mutaciones históricas, tres modos diferentes de producción desplegados a lo largo de su historia: durante la primera fase (siglos XVII-XVIII) dominó el sector primario de la economía, es decir, la tierra y los metales. La fuerza de trabajo era básicamente mano de obra esclava: indios y negros en las colonias americanas, peones en el interior de Europa. Pero hacia finales del siglo XVIII se produce una nueva mutación en el modo de producción capitalista, de tal manera que el sector hegemónico de la producción ya no será el primario, sino el secundario, es decir, la industria. La fuerza de trabajo que se recluta ya no es sólo esclava, sino asalariada, obreros que trabajan en fábricas. La fábrica se convierte en el lugar de la producción, y la mercancía toma la forma de objetos materiales transformados industrialmente con la ayuda de máquinas. El obrero no está investido del *know how* (saber hacer), del conocimiento que implica poner en marcha todo el proceso de producción, sino que, simplemente, trabaja con su cuerpo y opera las máquinas. Hablamos entonces del capitalismo propiamente “fordista”. Esto significa que la fábrica no es un lugar donde hay investigación, en la fábrica no se puede innovar, no se puede crear. Las piezas llegan listas y lo que hacen capataces y obreros es simplemente ensamblar los objetos que luego circularán como mercancía.

En opinión de los filósofos operaístas —entre ellos el propio Lazzarato—, hacia los años setenta se produce una tercera mutación en la historia del capitalismo: el paso del fordismo al posfordismo. El sector hegemónico de la economía ya no sería el sector secundario, sino el terciario, es decir, el sector de los servicios, comandado por las empresas de telecomunicaciones con el impulso de la revolución digital. Asistiríamos aquí al nacimiento de lo que algunos autores llaman la *sociedad de la información*, pero que los operaístas prefieren llamar la época del *capitalismo cognitivo*, ya que la producción de informaciones, conocimientos y símbolos se convierte

durante esta época en la columna vertebral de la acumulación de capital. Desde este punto de vista, la producción se torna “inmaterial”, no porque carezca de materialidad alguna, sino porque lo que se vende como mercancía ya no son simplemente los objetos materiales transformados producidos en fábricas, sino informaciones, símbolos, imágenes y estilos de vida que circulan por los medios de comunicación, y que son producidos a través de nuevas tecnologías de la investigación, el diseño y el *marketing*. En el posfordismo, la fuerza de trabajo hegemónica ya no es la del obrero que sólo tiene su cuerpo para vincularse al sistema de producción, sino que es mano de obra altamente calificada que ya no vende su cuerpo, sino su *cerebro*. Esta fuerza se recluta básicamente en el sector de los intermitentes, los trabajadores *free lance* (independientes) que no tienen contratos fijos, sino que trabajan por proyectos. El lugar de la producción ya no es la fábrica —y esto es parte fundamental del diagnóstico de estos filósofos—, sino que la producción se extiende por todo el tejido social, o sea, ya no sólo se produce en las fábricas, sino que se produce en todos lados. La sociedad entera se “factoriza”, se convierte en *fabrica diffusa*. Además, la producción ya no es estandarizada como ocurre en el fordismo, donde las piezas estaban listas de antemano para ser ensambladas y ofrecidas como mercancía, sino que en el posfordismo se trata de una producción flexible donde las empresas, sobre todo, las multinacionales, nunca saben de antemano qué es lo que van a producir, sino que incorporan la *investigación* como un elemento central en el proceso de producción. Hoy en día la producción de las empresas depende cada vez más de la capacidad de innovación y de la creatividad de sus trabajadores.

Ahora bien, aquí comienza el diagnóstico crítico de los operaístas, la mano de obra reclutada en el posfordismo ya no es primariamente de trabajadores asalariados sino de trabajadores intermitentes, de personas con un *know how* a las que se les paga por producto. Gente a la que no se le paga, como el asalariado, por el tiempo invertido en la producción, sino por el producto ya listo para ser ofrecido como mercancía. Es decir, que no se paga el proceso

de producción mismo, sino el *resultado final* del proceso de producción. Se subvierte de este modo la famosa ley del valor enunciada por Marx según la cual el valor de un producto se calcula de acuerdo con el tiempo invertido en su producción. Pero como al trabajador *inmaterial* —que según estos autores es el trabajador hegemónico hoy día— no se le paga el tiempo invertido en la producción, sino el producto, la ley del valor empieza a quebrantarse en el capitalismo posfordista. Al trabajador inmaterial se le paga por innovar, por tener una idea, pero no por el tiempo invertido en la producción de esa idea. No importa si para lograr esa idea ha tenido que trabajar días y noches enteros, fines de semana o días de fiesta. No importa tampoco en qué lugar ha realizado ese trabajo: si en su casa, en el parque, en la calle. Lo importante es la idea misma, siempre y cuando pueda convertirse en mercancía. Las ideas capturadas en el capitalismo posfordista son aquellas que le sirven al mercado, que pueden ser patentadas, mercantilizadas y protegidas con derechos de propiedad intelectual.

Esto tiene varias consecuencias, en opinión de los operaístas. En primer lugar, y como ya se mencionó, en el posfordismo la producción se des-territorializa por completo; ya no está ubicada en territorios específicos, como la fábrica, sino que la *sociedad entera* se convierte en el lugar de producción. Esto significa que la frontera entre tiempo de trabajo y tiempo de no trabajo se desvanece. Todo el tiempo es tiempo de trabajo o tiempo de consumo. La vida entera se convierte en una función del mercado. Se produce de este modo la subsunción *real* —y ya no solamente la *formal* subsunción del trabajo por el capital—. El mercado ya no sólo captura el trabajo de ocho horas en la fábrica, sino que captura la vida entera de una persona, en la medida en que, aunque no se trabaja, se consume. El turismo, el entretenimiento, el tiempo libre, la intimidad son vistos hoy día como ámbitos productivos, como columnas básicas para la producción y reproducción de capital. El mercado se convierte así en el elemento *articulador de la vida social en su conjunto* y ya no sólo, como ocurría en el fordismo, de aspectos muy puntuales de la vida social (la jornada laboral).

Esto significa, a su vez, que los estados nacionales han empezado a perder el control sobre la producción y sobre los flujos de capital. Las regulaciones que antes (en algunos países) protegían al trabajador se ven superadas por las nuevas dinámicas globales del trabajo, articulado cada vez más por las tecnologías digitales y por la interacción con máquinas inteligentes. Uno de los resultados de esto es la crisis del sindicalismo, pues los viejos sindicatos, dominados aún por los trabajadores fordistas, ya no logran aglutinar a los precarios (trabajadores no asalariados) que son contratados como *outsourcing* o subcontratación externa.

De la sociedad disciplinaria a la sociedad de control

Visto ya, muy a grandes rasgos, el universo conceptual en el que se enmarcan los primeros trabajos de Mauricio Lazzarato, es tiempo de analizar su obra posterior, articulada básicamente hacia finales de la década de los noventa en un diálogo transdisciplinario con pensadores como Deleuze, Foucault, Bajtin, Guattari, Leibniz y Tarde. Me concentraré primero en el modo en que Lazzarato se apropia del concepto de *sociedad de control* y lo utiliza para realizar una crítica tanto de los filósofos operaístas, como de Foucault y Deleuze.

El concepto sociedad de control aparece por primera vez en un pequeño artículo que publicó Deleuze en el año 1990 titulado “Poscriptum sobre las sociedades de control”. Allí afirma que, actualmente, vivimos una crisis del modelo disciplinario teorizado por Foucault, pues hoy día las relaciones de dominio ya no se asientan en instituciones de secuestro como la fábrica, el hospital y el cuartel general, sino que se mueven por otros lugares. No se trata ya de un poder seriado, cuadrangular, que se manifiesta delimitando tareas y funciones, sino de un poder “liso”, flexible, que constituye la *vida* de los ciudadanos, integrándola en estrategias molares, pero a través de movilizaciones en el ámbito *molecular*. Es decir, que hoy día los sujetos ya no son constituidos desde la base de instituciones disciplinarias, sino

desde *afuera* de esas instituciones a través de un nuevo tipo de máquinas que él denomina *máquinas informáticas*. Con ello, se refiere básicamente al *marketing*, instrumento básico para las nuevas estrategias empresariales. Deleuze realiza una distinción conceptual entre *fábrica* y *empresa*. No es lo mismo una fábrica que una empresa, porque, mientras aquella opera sobre los cuerpos (cuerpos limpios, cuerpos rendidores, cuerpos obedientes) de acuerdo con el ritmo de las máquinas industriales, ésta, por el contrario, actúa sobre los deseos conforme a la operación de las máquinas informáticas. Es decir, mientras la fábrica *disciplina* los cuerpos, la empresa *modula* los deseos.

Lazzarato retoma estas observaciones de Deleuze y las pone en diálogo con Foucault y con las tesis ya estudiadas de los operaístas italianos. Contra éstos, Lazzarato dirá que el capitalismo no puede ser entendido solamente según la relación capital-trabajo y conforme al modelo de la dominación colonial, la dominación estatal, etcétera. El capitalismo no puede ser explicado *solamente* por sus inscripciones molares, sino que requiere de un análisis del modo como los sujetos son constituidos en el ámbito molecular. El problema del marxismo es que se concentra en molaridades y desconoce que los fenómenos constitutivos del capital no pueden ser pensados sin tener en cuenta el modo en que los sujetos viven “capitalísticamente”, por así decirlo. La pregunta que ignoran los operaístas es por qué se desea el capitalismo. No es gracias a determinaciones de orden socioeconómico como surgen estas subjetividades deseantes, sino gracias a las tecnologías de gobierno magníficamente descritas por Foucault.

Ahora bien, Lazzarato coincide con Deleuze en que Foucault sólo pensó las tecnologías del gobierno para la sociedad disciplinaria, pero no alcanzó a entrever el advenimiento de la sociedad de control. Pero, más aún, Lazzarato piensa que lo que Foucault denomina *sociedad disciplinaria* corresponde en realidad a lo que los operaístas denominan *fordismo*, mientras que lo que Deleuze denomina *sociedad de control* correspondería, más bien, al *modus operandi* del posfordismo. Por lo tanto, aunque

Foucault entendió el modo en que ciertas tecnologías de gobierno, como la “anatomopolítica” y la “biopolítica”, funcionan como pez en el agua en el fordismo, habría que pensar en una nueva tecnología que explique el funcionamiento hegemónico del poder en el capitalismo posfordista, y es a esta tecnología que Lazzarato denomina la *noopolítica*.

Por otro lado, Lazzarato dirá que, en el paso de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control, es decir, en el paso del fordismo al posfordismo, Deleuze no tiene en cuenta el modo en que se articulan todas las tecnologías anteriores descritas por Foucault. Es decir, que en la sociedad de control opera ciertamente la noopolítica como tecnología hegemónica de gobierno, pero *articulada* de forma compleja con tecnologías desplegadas en épocas anteriores de la historia del capitalismo. Es el caso de la soberanía, tecnología hegemónica durante el capitalismo mercantil (siglos XVI-XVIII), y de la anatomopolítica y la biopolítica, que fueron hegemónicas durante la época del capitalismo industrial (siglos XIX-XX). Lazzarato bebe aquí de la tesis de uno de los operaístas, Sergio Bologna, según la cual, el capitalismo es un conjunto de diversos modos de producción dominados por el más dinámico y desterritorializado de todos. En las sociedades de control, dirá Lazzarato, el modo de producción posfordista coexiste antagónicamente con el fordismo y con el prefordismo, pero los hegemoniza por ser más flexible y “abstracto” que ellos.

Como puede verse, Lazzarato va desarrollando su propio pensamiento en medio de un triángulo discursivo en cuyos ángulos se encuentran Foucault, los filósofos operaístas y Deleuze. Sin embargo, el triángulo se convierte en cuadrado con el ingreso en escena de una cuarta fuente de inspiración: el sociólogo francés, Gabriel Tarde. En sociología, se suele ver la figura de Tarde como contrapuesta a la de su famoso contemporáneo y compatriota Émile Durkheim, pues mientras éste se interesaba por los grandes conjuntos de la vida social (la educación, la religión, el Estado), Tarde se concentraba, en cambio, en los ámbitos moleculares de la sociabilidad, muy influenciado por los resultados que en su tiempo

estaba arrojando la física cuántica. Él pensaba que así como los grandes cuerpos físicos se construyen a partir de las fuerzas atómicas, también la vida social se construye a partir de lo pequeño, de lo infinitesimal, pues es en este ámbito donde se generan las dos fuerzas moleculares que dinamizan el cuerpo entero de la sociedad: la creencia y el deseo. Por eso, Tarde se interesa por la monadología de Leibniz, pues las mónadas están constituidas, en mayor o menor medida, por creencia, deseo, percepción y memoria. De todo esto, Tarde concluye que el mundo social no está hecho de *unidades* que se relacionan entre sí según leyes mecánicas, como pensaba el positivismo sociológico, sino de *multiplicidades* que se relacionan a distancia y cuyos hilos conductores son los deseos, los afectos, la volición y las creencias.

La lectura que hace Lazzarato de la neomonadología tardeana será importante para la construcción de su concepto de noopolítica. El neologismo es tomado de dos fuentes: en primer lugar, del concepto aristotélico de *nous*, pues para Aristóteles el *nous* hace referencia no sólo a la vida intelectual, sino también a la vida afectiva y volitiva y, en segundo lugar, del nombre de un proveedor de acceso a Internet llamado precisamente *nous*. Las dos fuentes explican también las dos acepciones del concepto. Por un lado, y como se dijo anteriormente, Lazzarato piensa que las técnicas de gobierno de las sociedades de control son muy diferentes de las técnicas hegemónicas en las sociedades de soberanía o en las sociedades disciplinarias, porque aquí ya no opera primariamente el castigo o el adiestramiento del cuerpo, sino la *modulación* de los afectos, las sensaciones y el deseo. Nótese aquí la influencia decisiva de Gabriel Tarde. En las sociedades de control, el gobierno sobre los hombres no se concentra en instituciones disciplinares orientadas a producir y reproducir la fuerza de trabajo, sencillamente porque en el posfordismo no se trata ya de producir a los productores (la clase obrera), cuanto de *producir a los consumidores*. Vivimos en una sociedad global de consumo y ya no en una sociedad de trabajadores asalariados, por lo que las técnicas de gobierno no se dirigen

ya hacia el incremento de las fuerzas corporales para producir objetos, como era el caso del capitalismo industrial, cuanto hacia la modulación de la volición y los afectos para producir el *deseo por la mercancía*. En la producción de la comunidad de consumidores se presenta, entonces, el primer sentido del concepto de noopolítica.

Por otro lado, el concepto de noopolítica hace referencia a la “vida” que se gestiona en las sociedades de control. No se trata de la vida en su acepción *biológica* de la que hablaba Foucault cuando desarrolla el concepto de biopolítica, pues lo que se gestiona en las sociedades de control ya no tiene nada que ver con la natalidad, la mortalidad, la higiene o la salud, sino con la vida convertida en *información*. Es aquí donde Lazzarato desarrolla el concepto de *máquinas informáticas* formulado por Deleuze. Por máquinas informáticas se entiende el tipo de control de nuestra vida inscrita ya en los sistemas de información, en las bases de datos, en los archivos, en los microchips. Es una vida ligada enteramente a la información, como la historia de mis enfermedades recogida en bases de datos —asunto muy importante para los sistemas privados de salud y de pensiones—, la historia de mis deudas, también recogida en bases de datos y que es un asunto importante para la gestión de los créditos bancarios, la historia de mis aficiones, de mi consumo cultural, de mis compras, etcétera. Las máquinas informáticas hacen una gestión sobre la vida, pero no es una gestión biopolítica, sino una gestión noopolítica, pues de lo que se trata aquí es de construir *perfiles mayoritarios de subjetividad* sobre los cuales empieza a funcionar el capitalismo de consumo. La “gubernamentalidad” en las sociedades de control depende enteramente de la información y el conocimiento, y se ejerce sobre una vida ya no biológica, sino que circula digitalmente por bases de datos. Aquí se presenta, entonces, la segunda acepción del concepto de noopolítica.

Lazzarato recoge también la idea lanzada por Deleuze en “Postcriptum sobre las sociedades de control”, en el sentido de que el *marketing* opera como una máquina informática. Las *empresas* posfordistas —dirá Lazzarato—

invierten un buen porcentaje de sus ganancias en publicidad, en *marketing* y en diseño, porque, a diferencia de las *fábricas* (recordar aquí la diferencia establecida por Deleuze), sus estrategias de captura ya no se dirigen ni hacia al castigo de los cuerpos ni tampoco hacia el disciplinamiento de los obreros, sino más bien hacia la *modulación de los deseos del consumidor*. Es decir, que la empresa posfordista ya no se orienta sólo —y ni siquiera primariamente— hacia la producción de mercancías, sino hacia la *producción del público* que adquirirá esas mercancías. Y esto lo hace a través del *marketing* y la publicidad, cuya función es la “efectuación de mundos posibles”. Una empresa crea “mundos” a través de la publicidad y el *marketing*, pues consumir no es sólo comprar cosas, adquirir objetos, sino *pertenecer a un mundo posible*, adoptar un “estilo de vida”: una manera de vestirse, de comer, de caminar, de hablar, de divertirse. Lo que hace la empresa posfordista es utilizar el *marketing* y la publicidad para gobernar la dimensión molecular del consumidor (afectos, creencias, deseos), haciéndole partícipe de un mundo construido artificialmente.

El ejemplo que usa Lazzarato para ilustrar este *modus operandi* de la empresa posfordista es el caso de Benetton. Todo el ámbito de producción de Benetton ya no lo hace la misma empresa, sino que es contratado por fuera como *outsourcing*, de tal modo que la empresa se concentra básicamente en la gestión de su marca. Es decir, que Benetton no organiza los tiempos y los métodos de trabajo en la fábrica (no ejerce un poder disciplinario), sino que se ocupa de asegurar la construcción virtual del público que adquirirá los productos. No cumple una función-fábrica, sino una función-empresa. Benetton tampoco delega la publicidad en agentes externos, pues considera que la publicidad es su principal “factor productivo”.

Si se observa la publicidad de Benetton (las famosas fotos con el enfermo de sida, con la mujer negra golpeada, con los refugiados africanos, con los niños de varias razas abrazados, etcétera) nos daremos cuenta de que la mercancía nunca aparece. Ningún personaje de las fotos lleva ropa

Benneton, y esto porque el interés de la publicidad no es exhibir la mercancía. No se busca ofrecer un producto que satisfaga las “necesidades” del consumidor, sino que lo que se busca es movilizar sus afecciones más profundas, sus convicciones más arraigadas. No se dirige hacia el deseo de un consumidor-masa, pasivo frente a una mercancía estandarizada (como en el fordismo), sino hacia los estratos más moleculares y activos del individuo, allí donde se aloja su *sensibilidad* frente a lo que inconscientemente considera como una “vida decente”. Lo que se convoca y moviliza son, entonces, los flujos de deseo a través de la construcción de imágenes, pues la publicidad empresarial hoy día ya no busca convencer ideológicamente, sino seducir molecularmente. Por eso, de la mano de Guattari, Lazzarato dirá que las máquinas informáticas (en este caso el *marketing* y la publicidad) no generan tanto una “sujeción social”, cuanto una “servidumbre maquina”.

Subjetividades políticas y democracia en las sociedades de control

El caso Benneton que acabamos de citar ilustra perfectamente uno de los temas centrales en la obra reciente de Mauricio Lazzarato: la identificación entre consumidores y ciudadanos en las sociedades de control. Su diagnóstico es que cuando se quebranta la separación entre la economía y la política, el mercado —y ya no el Estado o la “sociedad civil”— se ha convertido en el dispositivo articulador de las relaciones sociales. La producción noopolítica de consumidores supone, al mismo tiempo, la producción de ciudadanía. Es decir, que en el capitalismo posfordista ya no existe más diferencia entre consumidores y ciudadanos.

Las razones que da Lazzarato para este diagnóstico se deben buscar de nuevo en dos categorías filosóficas desarrolladas por Deleuze y Guattari: *mayor* y *menor* o *mayoritario* y *minoritario*. Tales conceptos no hacen referencia a una “cantidad”, sino a un “patrón de medida”. Lo mayorita-

rio no se refiere, entonces, al número de personas que desempeñan una determinada actividad, sino a un *perfil de subjetividad* construido por las técnicas del *marketing*, a partir del cual se *miden* todas las demás subjetividades. Así, por ejemplo, perfiles tales como el “usuario de Internet o de telefonía celular”, el “joven rebelde”, la “mujer empresaria”, el “pensionado de la tercera edad”, el “hombre ejecutivo”, etcétera, corresponden a una minoría en la sociedad, pero se trata en realidad de *modelos mayoritarios* construidos por el *marketing* como “grupos objetivos” (*targets*), a partir de los cuales se miden a todos los demás. La producción de bienes y servicios en el capitalismo posfordista se monta precisamente sobre este tipo de modelos mayoritarios construidos a partir de la *información* tomada de las tarjetas de crédito y tarjetas de puntos en los supermercados, encuestas, promociones, telemarketing, sondeos de opinión, *call centres* (centros de atención telefónica), etcétera. La construcción de modelos mayoritarios corresponde, entonces, a una *gestión noopolítica de la vida* en las sociedades de control, a una gestión diferencial de las desigualdades.

El punto de Lazzarato es que la política en las sociedades de control empieza a funcionar con la construcción de modelos mayoritarios. Esto resulta claro no sólo en el modo en que las encuestas son capaces de movilizar la opinión pública en una u otra dirección a través de los medios, sino también en el hecho de que la democracia empieza a ser entendida como el esfuerzo para hacer que un mayor número de personas “accedan” a los modelos mayoritarios. Democrática será una sociedad en la que los niveles de consumo de la población se eleven al máximo, ya que esto supone que un buen porcentaje de ésta puede tener acceso a tarjetas de crédito, telefonía celular, computador personal, *ipods*, paquetes turísticos, préstamos bancarios, etcétera. Se trata, pues, de una democracia articulada por el mercado, en la que consumidores y ciudadanos son una y la misma cosa.

Habría que establecer, en este sentido, la distinción entre una *democracia de la diferencia* y una *democracia de la multiplicidad*. Una democracia de la diferencia es aquella que opera con la fórmula multiculturalista de

la “inclusión del otro”. Al “otro” se le incluye como “diferencia”, es decir, como consumidor, como participante de un modelo mayoritario, como nuevo miembro de un “mundo” ya previamente construido. El otro puede ser diferente, pero sólo *al interior* de una oferta plural de mundos construidos de antemano por el *marketing*, vacíos de toda singularidad. Las diferencias son, en realidad, variaciones de una totalidad, mundos distintos, pero que pertenecen al *único mundo posible* ofrecido por el capitalismo. En una palabra: las diferencias son ofertas múltiples de vida remitidas a una sola unidad jerárquica. La democracia de la diferencia no es entonces otra cosa que la inclusión de todos, pero con estatuto de consumidores, en un *mismo* supermercado global. Diremos, en suma, que la democracia de las diferencias es un aparato de captura sobre la multiplicidad de mundos posibles.

Por el contrario, en una democracia de la multiplicidad no se trata de la captura de los mundos posibles en modelos mayoritarios, sino, todo lo contrario, de la *proliferación* de mundos posibles, pero donde cada mundo no se disuelve en la uniformidad, sino que conserva su singularidad. Aquí ya no se trata entonces de ser diferentes, sino de ser múltiples, de ser *multitud*. Las luchas democráticas no son entendidas aquí como orientadas hacia la “inclusión del otro”, sino hacia la evacuación de los modelos mayoritarios. Son entonces luchas por *devenir-minoría*.

Lazzarato nos ofrece un ejemplo de las luchas democráticas en Francia: el caso de los intermitentes del espectáculo. Éste es un ejemplo que remite además a sus primeras investigaciones sobre “el ciclo de la producción inmaterial”, pero retomadas ahora en clave de luchas democráticas en la sociedad de control. Los *intermitentes* son los típicos trabajadores posfordistas: personas que trabajan a destajo, sin contrato fijo, pasando de un proyecto a otro, de un empleador a otro, viviendo siempre de actividades tipo *free lance* y que no se ajustan, por tanto, a los modelos mayoritarios vigentes en las sociedades capitalistas de hoy: el “asalariado” y el “independiente”. Al no ser empleado ni microempresario, el intermitente no puede cotizar

la seguridad médica ni las pensiones, puesto que carece de un salario fijo que le permita pagar la cuota mensual de estos servicios en el mercado.

Ahora bien, en las sociedades capitalistas contemporáneas la figura del intermitente empieza a extenderse por todos los ámbitos de la producción, pero particularmente en aquel sector que constituye la clave para la acumulación de capital en el posfordismo: el sector terciario de la economía. Es el sector donde prolifera aquel tipo de trabajador que los operaístas denominan *inmaterial*: gente dotada de capital cognitivo que es capturado a través de *outsourcing* y cuyo trabajo se paga no por el tiempo invertido en la producción de lo que venden, sino por el producto mismo que se ofrece. Es el sector donde se mueven básicamente los *trabajadores de la cultura*: artistas, músicos, diseñadores gráficos, artesanos, cineastas, actores, profesores universitarios, gestores culturales, programadores, etcétera. Gente, en suma, que no siempre tiene trabajo (pues andan pasando de un proyecto a otro), pero que vive trabajando siempre.

Lazzarato hace referencia particular a las luchas democráticas de los trabajadores del espectáculo, también autodenominados *precarios*. Son artistas, comunicadores, gente de la industria audiovisual, que trabajan a destajo (*free lance*) y que, a causa de la crisis del estado benefactor en Francia, ya no pueden percibir subsidios del Estado durante sus períodos de “inactividad”. Esto generó un grave conflicto laboral, pues los intermitentes empiezan a organizarse no como sindicato, sino como una red que reclama el reconocimiento del carácter *socialmente productivo* de sus actividades durante el tiempo de desempleo, es decir, de las actividades que ellos desarrollan “fuera del mercado”: autoformación, cooperación, investigación, ensayos, consolidación de redes sociales, afectivas, intelectuales, etcétera. Como puede verse, se trata justo de aquellos aspectos que el capitalismo actual tiende a explotar sin compensación por tratarse de actividades realizadas “fuera del tiempo de trabajo”. La lucha de los intermitentes es, pues, una lucha por el reconocimiento de que el trabajo para el mercado no es la *única* forma de producción, sino que existe una

multiplicidad de formas de trabajo que son socialmente productivas, aunque no correspondan a modelos mayoritarios. Se trata de lo que los operaístas definen como “trabajo vivo”.

La lucha de los intermitentes no es para ser “incluidos” en un modelo mayoritario de trabajo, sino para afirmar su singularidad como intermitentes, a la vez que para criticar la privatización de la producción social inmaterial. No luchan entonces para ser mayoría, sino para “devenir-minoría”, en el sentido explicado anteriormente. Son luchas que han sido replicadas por otros movimientos sociales en Europa, como aquellos que reclaman el *libre acceso* a las ideas e innovaciones tecnológicas que producen los trabajadores inmateriales en su tiempo de no empleo. Las iniciativas de *software* libre, *copy-left*, *creative commons*, etcétera, obedecen precisamente a la idea de que el “trabajo vivo”, aquel realizado por los trabajadores inmateriales *antes* de ser capturado como mercancía por las empresas, es un *trabajo social* y, por lo tanto, debe ser puesto *gratis* al servicio de toda la comunidad. Esto quiere decir que el conocimiento, en lugar de ser apropiado por la empresa privada mediante los regímenes de propiedad intelectual, debe ser totalmente accesible a las redes sociales que lo produjeron. De este modo, el libre acceso a los bienes inmateriales se está convirtiendo en uno de los “derechos fundamentales” reclamados por la joven izquierda europea contemporánea. Es también el reclamo de muchos estudiantes en Francia, Alemania y Gran Bretaña, quienes exigen la creación de universidades donde la investigación que hacen ellos mismos y sus profesores circule libremente por todo el conjunto social, en lugar de universidades orientadas hacia la investigación para la empresa, lo que hoy día se llama “investigación pertinente”. Es un reclamo por el estatuto *social* y no *empresarial* de la Universidad.

El enemigo común de todos estos nuevos frentes de lucha es la economía global neoliberal, que se sostiene sobre la captura del trabajo vivo de los trabajadores cognitivos. Formarse en una actividad y aprenderla a hacer forma parte del trabajo vivo porque dependen de la constitución de

redes sociales afectivas, cognitivas y volitivas (lo que autores como Virno y Negri denominan el *general intellect*), aquellas precisamente que son capturadas noopolíticamente en las sociedades de control.

Para terminar, quisiera concluir con una frase de Lazzarato que resume su concepto de noopolítica y la estrecha vinculación entre economía y cultura, tema central de su reflexión: “El cajero automático es un sistema de regulación y de control sin significado, ya que me recuerda sin cesar el saldo de mis signos sin poder, y modula así, constantemente, la necesidad de trabajar”.

Bibliografía

- BLONDEAU, O et ál. (2004), *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- BOLOGNA, S (2006), *Crisis de la clase media y posfordismo*, Madrid, Akal.
- CORSANI, A. (2007), “Los fabricantes de espectáculos del desempleo discontinuo”, en *Producta50: una introducción a algunas de las relaciones entre la cultura y la economía*, Barcelona, CASM.
- DELEUZE, G. (1999), “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, en *Conversaciones 1972-1990*, Valencia, Pre-Textos.
- HARDT, M. y ANTONIO, N. (2002), *Imperio*, Barcelona, Piadós.
- _____ (2006, diciembre), “Trabajo inmaterial y subjetividad”, en *Brumaria*, núm. 7, pp. 45-54.
- LAZZARATO, M. (2006), *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- _____ (2006, diciembre), “Trabajo autónomo, producción por medio del lenguaje y general intellect”, en *Brumaria*, núm. 7, pp. 35-44.
- _____ (2006, diciembre), “El ciclo de la producción inmaterial”, en *Brumaria*, núm. 7, pp. 55-61.
- _____ (2006, diciembre), “Estrategias del empresario político”, en *Brumaria*, núm. 7, pp. 63-70.

- _____ (2006, diciembre), “Por una redefinición del concepto de biopolítica”, en *Brumaria*, núm. 7, pp. 71-81.
- _____ (2006, diciembre), “Del poder a la biopolítica”, en *Brumaria*, núm. 7, pp. 83-90.
- _____ (2006, diciembre), “La máquina”, en *Brumaria*, núm. 7, pp. 91-96.
- _____ (2007), *La filosofía de la diferencia y el pensamiento menor*, Bogotá, Universidad Central.
- _____ (2007), “El funcionamiento de los signos y las semióticas en el capitalismo contemporáneo”, en *Producta50: una introducción a algunas de las relaciones entre la cultura y la economía*, Barcelona, CASM.
- MOULIER BUTANG, Y. (año), “Propiedad, libertad y renta en el capitalismo cognitivo” [en línea], disponible en <http://sindominio.net/arkitzean/multitudes/multitudes5/yann.htm>
- NEGRI, A. (2004), *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*, Barcelona, Paidós.
- _____ (2006), *Movimientos en el Imperio. Pasajes y paisajes*, Barcelona, Paidós.
- VIRNO, P. (2004), *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- _____ (2006), *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad*, Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones.

Buscar el paraíso en la boca del lobo: ¿sujetos y actores concretos en violencias difusas?¹

ASTRID FLÓREZ*

Guerra y sujeto, qué odiosa ecuación para toda analítica. Ecuación viva, vivida, plano donde lo único que resuena dulce es la posibilidad de la innovación [...] la perspectiva del sujeto es la de la lucha dentro de esta guerra, ¡guerra a la guerra!

FABIÁN ACOSTA

En Colombia, todas las personas podemos narrar una historia de violencia, bien sea por experiencia propia o bien de oídas. ¿Qué puede explicarlo? ¿Quiénes pueden darnos una respuesta satisfactoria al respecto? Quiero explorar un primer camino: los procesos de socialización en Colombia han estado marcados por una fuerte violencia de orden material y simbólica que ha contribuido a la conformación de subjetividades subordinadas, que a su vez son el fundamento de un proyecto social y estatal autoritario que se puede respirar en cada esquina. En la base de este problema se encuentra una cultura política intransigente que no reconoce la diversidad de modos de ser y existir; lo que podría explicar algunas causas y lógicas de la guerra que vivimos.

¹ Ponencia presentada en la Cátedra Lasallista. Bogotá, D. C., 6 de septiembre de 2008.

* Politóloga. Magíster en Desarrollo. Candidata al doctorado en Estudios Políticos de la Universidad Nacional de Colombia. Candidata al Doctorado en Desarrollo de la Universidad Católica de Lovaina. Docente de cátedra del Departamento de Formación Lasallista de la Universidad de La Salle. Correo electrónico: astridflorez@yahoo.com.

Pese al difícil conflicto armado colombiano, la realidad contrasta con una cantidad enorme de expresiones públicas frente a esas múltiples formas de violencia que nos invaden —así lo han demostrado las movilizaciones de febrero, marzo y julio pasados—. Se asiste a un tipo de *acción colectiva contestataria* (García, 2005) en la que participan una multiplicidad de actores sociales que se enfrentan a una grave crisis humanitaria y a una autonomización fuerte de sus proyectos sociales en busca de alternativas a la guerra. Las expresiones públicas masivas no son per se democráticas, pacíficas o propositivas, no gustan a todos, ni sus participantes asisten de manera consciente y altruista.

Muchos de nosotros enfrentamos cada día preguntas de nuestros hijos pidiendo explicaciones sobre el mundo en que vivimos, preguntas más profundas y explicaciones convincentes para nuestros estudiantes o más elaboradas para los colegas. ¿Cómo explicar este contraste de formación entre los grandes grupos activos y una masa de individuos indiferentes aislados frente a la pantalla de sus televisores, la Internet o la música? El papel de la educación nos permite mediar en este abismo sin tender puentes invisibles.

Las respuestas no van al vacío. Detrás de quienes aparentemente sólo escuchan hay universos, algunas veces insondables; pero el reto es orientar en ese conocimiento del propio ser.

¿Realmente somos esta guerra que vivimos? ¿Qué somos en medio de esta guerra?

La guerra, aunque pretenda ser borrada del lenguaje por parte de los actores estatales o del Gobierno, tiene dos caras que la evidencian y que desempeñan un papel central: su primer rostro es el de la violencia armada de carácter político y sus efectos secundarios. Es un conflicto que se prolonga desde el encuentro de las culturas afro, española e indígena, y que atraviesa la historia como una lanza que marca el continuo de nuestra experiencia. Como enfrentamiento entre partidos data de 1948. Hoy, E. Pizarro, la describe como un conflicto armado interno, irregular, pro-

longado en el tiempo, con fuertes raíces ideológicas y más recientemente marcado por el recurso del terrorismo; también considera que es de baja intensidad (1000-10 000 muertes políticas al año) y que sus principales víctimas son civiles gracias al combustible del narcotráfico.

Actualmente, esta guerra deja al 10% de la población desplazada (en el último trimestre cerca de 118 000 personas se sumaron a esta lista, y se calcula que han abandonado alrededor de seis millones de hectáreas presionados por las armas de grupos ilegales que luchan contra el Estado o de la mano con éste). El lugar donde muchos recuerdan los juegos infantiles, las izadas de bandera del colegio o las primeras novias, hoy hace parte de una amplia red de terrenos cuyo promisorio destino será la producción agrícola a gran escala de los biocombustibles. Estas tierras han sido recolonizadas por proyectos armados autoritarios que prometen —nuevamente— una inserción al mercado internacional, el progreso y el bienestar para todos, mientras causan lógicas de opresión y desarraigo para otros.

La libertad fue otro de los sueños con que nos despertó la modernidad; sin embargo, en el último semestre, doscientas veintisiete personas más han sido secuestradas y, mientras buscamos noticias de ellas, alrededor de otras doscientas cincuenta fueron amenazadas por su participación en actividades colectivas demandando lo que la Constitución de 1991 garantizaba formalmente.

De la sentencia que hiciera Clausewitz² sobre la guerra como la prolongación de la política por otros medios, traigo a colación un grafiti que complementa esta idea: “la economía es la extensión de la guerra por otros medios”.

Los otros medios a los que se refiere el grafiti, probablemente, estén relacionados con algunas de las conclusiones de un estudio independiente realizado por el Centro de Investigaciones para el Desarrollo de

² Historiador y teórico de la ciencia militar moderna. Ver: “De la guerra” [en línea], disponible en: [www.http://perso.wanadoo.es7ddragon/delaguerra.pdf](http://perso.wanadoo.es7ddragon/delaguerra.pdf).

la Universidad Nacional que, al corregir cifras de pobreza, estima que el 70% de los colombianos no pueden garantizar el acceso a una canasta básica con los ingresos que perciben —mientras los más pobres reciben la cuarta parte del ingreso promedio, las capas más altas obtienen cinco veces más de este promedio, y alrededor del veinte por ciento de los más ricos concentran el 52% del ingreso nacional.

En estas circunstancias, está claro que las condiciones materiales de subsistencia para los colombianos no son sencillas. Las movilizaciones del primer semestre de este año evidencian el despertar de formas de expresión diversa. Hay quienes consideraron las marchas como una expresión de la voz cívica nacional, mientras que otros analistas señalaron que se trataba de una nueva forma de manipulación de la opinión pública a favor de un Gobierno cuya legitimidad es aceptada internacionalmente, pero cuestionada en muchas de las regiones del país por movimientos sociales, ONG (organizaciones no gubernamentales) y activistas de derechos humanos. Hemos mostrado hasta ahora que la construcción de marcos sociales para la subjetivación con propósitos democráticos a través del consenso ha sido un proceso fallido y que la supervivencia material presenta grandes restricciones en Colombia. A continuación, esbozaremos algunos elementos para analizar la acción colectiva en función de la relación entre Estado y sociedad.

Los marcos de socialización de los últimos veinte años depositaron toda su confianza de renovación en la nueva Constitución de 1991, por lo cual se creyó posible la reconstrucción del consenso nacional hasta entonces fracasado. Frente a los postulados de la modernidad, que garantizaban un tipo de subjetividad basada en la interacción racional mediante la suscripción de un “pacto social” entre individuos libres, el esfuerzo institucional por normalizar la tradición de violencia (y evitarla) permitiría estabilizar a la sociedad colombiana y ganar en legitimidad. El tránsito de una democracia restringida y excluyente a una democracia procedimental perfectible bajo la consagración del Estado social de derecho operó como

el mejor “pacto de paz” que garantizaría —por fin— el inicio de una nueva experiencia política y social para los colombianos (Múnera, 2008).

Sin embargo, la Constitución es hoy una colcha de retazos que ha perdido su unidad: las violencias políticas no sólo no se detuvieron, sino que escalaron en intensidad, frecuencia y horror. El régimen político fue seriamente cuestionado por la penetración de dineros del narcotráfico y éste continuó su parasitaria inserción en la sociedad colombiana. En nombre de la guerra —o mediante la supuesta búsqueda de la paz— fueron elegidos dos presidentes encargados de la pacificación del país: por medios muy distintos, los Gobiernos de Pastrana y Uribe así lo intentaron.

De esta manera, es posible sostener desde el punto de vista de Múnera: [...] desde una perspectiva práctica, la Carta Política hizo parte de una estrategia de paz y de guerra implementada por las élites dominantes, que posibilitó la fragmentación y el debilitamiento de la insurgencia, contribuyó a la deslegitimación de los grupos guerrilleros que siguieron alzados en armas, fortaleció la legitimidad de las instituciones estatales, y permitió que el Gobierno y las Fuerzas Armadas continuaran desarrollando una guerra regular e irregular, en la que los paramilitares entrarían a representar un papel protagónico, con su secuela de violaciones de los derechos humanos y crímenes de lesa humanidad (2008: 36).

Por ello, se puede afirmar que se ha configurado un Estado autoritario donde la figura del Estado social de derecho fue tan sólo un momento de interrupción entre dos tipos de democracia excluyente. Se multiplicaron las formas de hacer la guerra aun con la vigencia del nuevo consenso que representaba la Constitución de 1991. Las fuerzas guerrilleras acusaron al Gobierno nacional de continuar el terrorismo de Estado, argumento que éste desconoce y al que responde actualmente con una fuerte política de “lucha contra el terrorismo”, mecanismo aplicado por estas organizaciones insurgentes (37).

Desafortunadamente, la Constitución no logró desactivar la ola de violencia generalizada que el país vivía ni desmontar un régimen social

profundamente inequitativo en lo socioeconómico y excluyente en lo político-cultural. Por su parte, las redes sociales fueron desarticuladas o reestructuradas en función de la guerra, y las víctimas del conflicto fueron creciendo de manera alarmante.

Actores sociales y subjetividades en la guerra

¿Cómo podemos leer entonces las movilizaciones ciudadanas del primer semestre? ¿Qué tipo de subjetividad expresa hoy en medio de la guerra? Al respecto, se observa que el análisis de las subjetividades en Colombia, en particular de la acción colectiva, ha sido fuertemente influenciada por las fuentes teóricas del marxismo desde la dialéctica y la lucha de clases. Por otra parte, desde 1980, se fortaleció una corriente de interpretación culturalista que se alimentó del constructivismo, del giro lingüístico en filosofía y de los estudios culturales (García, 2005: 155). Sin embargo, “[...] lo que existe es una gran hibridez de concepciones, resultado de lo cual los grupos y movimientos sociales son vistos como los actores colectivos de las clases subalternas, que a través de sus luchas van creando sus propias identidades históricas y logrando su propia emancipación” (*ibídem*).

La lectura de la acción colectiva también ha estado marcada por una perspectiva de clase en los sectores campesinos y obreros, de los estudios regionales y de la construcción de identidades con relación a las minorías étnicas y de ciudadanía. Es evidente que los paradigmas de clase han sido desbordados por la multiplicidad de actores, de motivos y formas de acción que revelan la agitada movilización del primer semestre.

Dentro de este panorama, García, en su línea argumentativa, sostiene que en Colombia nos enfrentamos a un “Estado colapsado”, es decir, que hace presencia bajo las formas y atributos del Estado constitucional, pero que es incapaz de imponer sus objetivos frente a los actores locales, armados o civiles, y por esta razón debe ceder y negociar con aquéllos. Para avanzar en su perspectiva, García considera que el Estado colapsado es propio de

una sociedad híbrida donde se combinan rasgos modernos y premodernos, civiles y difusos, cuya relación entre Estado y sociedad se denominaría “país difuso”. El ejemplo más claro de esta concepción se refiere a las zonas de colonización, franjas flexibles y porosas donde los conflictos que allí se viven son reflejo de los problemas no resueltos por el país moderno. Así, estas zonas se caracterizan porque “Muchos de los elementos de la crisis que ha vivido Colombia durante los últimos veinte años se presentan en su estado más bruto: la violencia, la corrupción, [los] conflictos sociales, la debilidad del Estado, la privatización de la justicia, la marginalidad, la debilidad de las identidades sociales, la vulnerabilidad individual, la imprevisibilidad de la vida y el derrumbe de las expectativas sociales” (167).

De acuerdo con esta interpretación, podemos sostener que los derechos liberales que le dieron forma y concreción a la subjetividad moderna en los países europeos, en Colombia se ven sustituidos por la importancia del estatus y las redes de mediación establecidas con personas influyentes o poderosas en el ámbito local, lo que genera altos niveles de dependencia conformando “ciudadanos a medias” (que acuden a redes de protección y al uso de derechos). Esta situación se caracteriza por la ausencia de referentes valorativos comunes en grupos e individuos, lo que da lugar a sociedades poco cohesionadas con un alto índice de comportamientos instrumentales.

De manera paralela, se observa una red de instituciones débiles con actores sociales muy fuertes, relación que se denomina “sociedad difusa”, donde los actores se resisten a someterse al poder público del Estado y establecen procesos de negociación constante. De esta forma, se genera una prevalencia de actores locales capaces de poner en tela de juicio el poder del Estado.

La reflexión sobre la subjetividad cuenta con una amplia producción. Si se comprende el poder como acto, implica situarlo en el contexto de las prácticas sociales y de los actores (Múnica, 1997: 66). En este sentido, la categoría de subjetividad puede resultar demasiado abstracta, por lo

cual optaremos por referirnos a los actores sociales populares. La lógica de los actores sociales se orienta por un proceso de autorrepresentación de los agentes sociales mediante la movilización de recursos y la creación de un contexto simbólico afectivo que le imprima sentido a sus acciones.

En particular, nos interesa subrayar la importancia de los movimientos y organizaciones populares en la renovación de la subjetividad subordinada colombiana, puesto que la noción de sociedad civil resulta muy vaga en un país donde la modernidad misma no ha permitido la separación clara entre Estado y sociedad, debido a las razones esbozadas por García.

Autonomía y subjetividad

Pero ¿qué significa educar en medio de esta guerra si no tender puentes visibles entre el abismo de una subjetividad colectiva abstracta y una multiplicidad de acciones individuales aislacionistas?

En este sentido, educar nos convoca a la recuperación de la subjetividad que reconquista la voz de los actores tradicionalmente excluidos del poder, pero que es también una reapropiación de la autorrepresentación de los actores colectivos e individuales. Implica pensarnos como parte singular y universal de la sociedad que constituimos y nos constituye. En lo individual, la educación nos muestra caminos de exploración y aprendizaje para conectar las aporías y los sinsentidos de nuestro tiempo. En lo colectivo, se trata de recuperar la voz de quienes no se hallan representados por la sociedad civil, noción ambigua, vaga, dispersa y manipulada, que incluso sustituye de manera abusiva las dinámicas de lo social.

Por todo esto, consideramos que la construcción de la autonomía es la clave para reconstruir las subjetividades sociales fuertes dentro de una cultura política democrática.

La subjetividad puede ser debilitada no solamente por medio de la guerra, sino también por la integración normalizada en el sistema. Y, precisamente, sólo en el juego pedagógico es posible pensar que pode-

mos construir otro tipo de subjetividades autónomas que sean capaces de transformar los marcos de socialización violenta en que nos hemos acostumbrado apenas a sobrevivir.

Pero la autonomía no se declara en un acto, se construye y actualiza como un proyecto y un conjunto de prácticas cotidianas. En este sentido, la autonomía es la definición de las reglas, las leyes y las decisiones propias de, por y para actores individuales y colectivos, que sean susceptibles de ser aplicadas al conjunto de la sociedad. Esto implica la posibilidad de pensar por sí mismo según las propias convicciones, de tener un sentido crítico del contexto histórico y de hacerse responsable de las acciones a partir de la innovación de las prácticas diarias. He ahí el papel fundamental de la educación que nosotros tenemos en las manos y hemos decidido asumir.

En el sentido que sugiere Castoriadis (2007), la autonomía es un proyecto —en el campo ontológico y político— que tiende a la materialización, a la actualización del poder instituyente y de su explicación reflexiva. Podemos considerar que la autonomía es una categoría política relacional que se define en interacción con el Estado, la sociedad civil y la sociedad en general.

Aunque la pregunta por el sentido está implícita en las teorías de la acción colectiva, el análisis ha sido sesgado porque se ocupa estrictamente de las acciones de oposición, contestación e insurgencia en la vertiente “instituyente” de los movimientos sociales. Consideramos que se ha descuidado la vocación constituyente de los movimientos sociales en el análisis teórico en cuanto subjetividades colectivas que privilegian la voluntad de transformar ciertos aspectos del orden social que causan inconformidad, opresión y exclusión. En la educación, muchos enfoques se han centrado en la tarea de la instrucción dejando algunas veces de lado la necesidad de construcción del sentido, el sentido que explica (conflictualmente) desde la acción singular hasta la acción colectiva y societal.

Por eso, creemos que la labor pedagógica debe responder a la pregunta por la autonomía y establecer las líneas de fuga planteadas por el pen-

samiento de frontera: ¿cómo se transforma el proceso y el desafío de la vocación insurgente (social, pacífica y radicalmente civilista) hacia un proceso constituyente? ¿Cómo transitar de una acción contestataria hacia una resistencia que sea propositiva y esté basada en proyectos? ¿Cómo saltar de lo estrictamente proactivo hasta lo emancipatorio? ¿Cómo superar una visión del cambio social (mediado por las pedagogías) que se comprende como “la sustitución de unas condiciones negativas por otras que se consideran más favorables” y que descuida la transformación procesual de las relaciones de poder?

Mientras el ejercicio de la violencia armada y simbólica por parte de actores armados siga imponiéndose ante las lógicas de la subjetividad y los actores que la materializan, todo debate continuará anulado. Toda posibilidad de subvertir una cultura política intransigente quedará disimulada tras el velo de una democracia apenas formal, velo que sólo la pedagogía puede ayudar a descubrir.

Bibliografía

- ACOSTA, F. (2003), “Guerra y sujeto: la guerra como imposibilidad irreducible del Estado”, en Estrada, J. (comp.), *Sujetos políticos y alternativas en el actual capitalismo*, Bogotá, Unibiblos.
- BONILLA, R. (2007), “Crecimiento, empleo, seguridad social y pobreza”, en Giraldo, M. (ed.), *Bienestar y macroeconomía: más allá de la retórica*, Bogotá, CID.
- CASTORIADIS, C. (1997), “Poder, política, autonomía”, en *Un mundo fragmentado* [en línea], Buenos Aires, Altamira, disponible en: <http://www.ub.es/dptscs/textos/CASTORIADIS%20-%20Poder%20politica%20autonomia.pdf>, consultado: junio de 2007.
- “Desplazamiento forzado: la guerra de las cifras” (2008) [en línea], disponible en: <http://www.educweb.org/colpaz/index-PROTO.htm>, consultado: 16 de julio de 2008.

- El Tiempo* (2008, 30 de marzo), “Seis millones de hectáreas ganaderas deberían ser para biocombustibles”, Bogotá, pp. 1-19.
- ESPINOSA, F. A. (2008), “Colombia y la crisis de alimento” [en línea], disponible en: <http://www.portafolio.com>, consultado: 30 de abril de 2008.
- GARAY, L. J. y RODRÍGUEZ, A. (2005), *Colombia: diálogo pendiente. Proyecto Planeta Paz*, Bogotá, Ántropos.
- GARCÍA, M. (2005), *Sociedad de emergencia, acción colectiva y violencia en Colombia*, Bogotá, Defensoría del Pueblo, ASDI.
- “Informe consolidado de necesidades básicas” (2005) [en línea], disponible en: <http://www.dane.gov.co>, consultado: junio de 2008.
- MORENO, A. y JUNCA, G. (2007), “Las consecuencias económicas de Mr. Uribe: ¿otra vez los felices noventa?”, en Giraldo, M. (ed.), *Bienestar y macroeconomía: más allá de la retórica*, Bogotá, CID.
- MÚNERA, L. (2008), *Democracia, movimientos populares y universidad (1991-2011)*, documento interno de Planeta Paz, Bogotá Mimeo.
- _____ (1997), *Relations de pouvoir et mouvement populaire en Colombia (1968-1988)*, Lovaina, L’Harmattan, Académia Bruylant.
- RIVAS, A. (2005), “El análisis de marcos: una metodología para el estudio de los movimientos sociales”, en Ibarra, P. y Benjamín, T., *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*, Madrid, Trotta.
- RODRÍGUEZ, S. O. (2007), “Las transferencias: entre el sistema de protección social, la gobernabilidad macro y la construcción territorial del Estado”, en Giraldo, M. (ed.), *Bienestar y macroeconomía: más allá de la retórica*, Bogotá, CID.

El devenir de la subjetividad femenina feminista

ESPERANZA PAREDES HERNÁNDEZ*

Quien ha conocido la despersonalización reconocerá al otro bajo cualquier disfraz: el primer paso hacia el otro es encontrar en sí mismo al hombre de todos los hombres. *Toda mujer es la mujer de todas las mujeres*, todo hombre es el hombre de todos los hombres, y cada uno de ellos podría presentarse allí donde se juzga al hombre.

La passion selon G. H.

CLARICE LISPECTOR

En el proceso de devenir, se necesita un género o una esencia (necesariamente sexuada) como horizonte; de otro modo el devenir será únicamente parcial o múltiple, sin llevar las riendas del propio futuro, de abdicación de la responsabilidad de este proceso, de lo otro o lo otro de lo otro. Devenir significa alcanzar la plenitud de todo lo que se podría ser. Obviamente, este proceso no acaba nunca.

Sexes et parentés

LUCE IRIGARAY

Al reflexionar sobre la pertinencia de un propósito particular en el que pudiera enmarcar mi participación en este valioso espacio académico, no he tenido la menor duda en acoger la propia divisa de la cátedra lasallista: “Educar para pensar, decidir y servir”, divisa

* Rectora de la Universidad de Pamplona. Facultad de Educación. Licenciada en Ciencias de la Educación de la Universidad de Pamplona. Magíster en Literaturas de Expresión Española de la Universidad Laval, Québec (Canadá). Doctora en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud del Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano (Cinde) / Universidad de Manizales. Correo electrónico: esparedes@unipamplona.edu.co.

que hace parte de un discurso por la autonomía que he apropiado en mi práctica profesional y de vida, y donde también asumo como mujer, como ciudadana, como académica y profesora universitaria, las preocupaciones de la Universidad de La Salle sobre la necesidad de dialogar y de reflexionar críticamente acerca de los grandes desafíos que se presentan en el mundo de hoy en la relación humanismo y ciencia. En este sentido, retomo el interés de la cátedra, por “suscitar debates sobre la transformación social con miras a generar presencia activa en la conciencia ética de la nación y en la producción de conocimiento con efecto social, referido a la transformación de las estructuras de la sociedad, con conciencia de nuestra responsabilidad social y del papel histórico que como instituciones de educación superior nos compete agenciar”. Es, pues, dentro de estos propósitos que introduzco la reflexión acerca del *devenir de la subjetividad femenina feminista*.

Cuando hacemos referencia al devenir de la subjetividad femenina feminista, proponemos pensar y hablar acerca de las transformaciones que vivimos las mujeres en el mundo de hoy y de la manera en que aquéllas ocurren, de las vivencias particulares de algunas mujeres y de las múltiples posibilidades que, en el paradójico contexto de la sociedad actual, que ya no es sólo patriarcal, sino muy, muy compleja, se nos perfilan para asumir modos creativos de transgresión de la vieja idea de mujer que ha reducido milenariamente nuestras vidas.

Hablamos entonces del redimensionamiento de la dinámica de la subjetividad desde una postura feminista que supone la crítica del sujeto unitario de la racionalidad moderna y de la lógica reduccionista que lo soporta, desde la cual resultan excluidas tanto la diferencia que originariamente está en la base de la subjetividad humana, como, particularmente, la diferencia femenina con la consecuente mutilación de nuestra fuerza.

Y, si proponemos hablar de transformaciones es, por una parte, porque queremos enfatizar en los atributos móviles y flexibles con que, como especie humana, contamos y que nos posibilitan nuestra expansión o reducción; pero, por otra parte, porque consideramos necesario, es más,

argumentamos, que pensar, contactar, interactuar reflexivamente en y con las condiciones sociohistóricas que emergen en nuestro entorno, es en sí mismo un ejercicio transformador, un ejercicio que nos posibilita el acceso a “lugares” que esperan ser ocupados, y esta vez —para alegría de género— por movimientos intersubjetivos de gran intensidad, en una dinámica interconectiva de multiplicidades que actúan como fuerzas de gran potencia para actualizar modos alternativos de mujer.

Destaco, así, presupuestos teóricos referentes a otras teorías del sujeto que no lo presuponen como un a priori histórico, sino que lo conciben como un resultado de múltiples y densos intercambios comunicativos, intersubjetivos, que se dan en el proceso de nuestro autorreconocimiento en el mundo en cuanto seres históricos insertos en la dinámica de la vida.

Este proceso interactivo de cambio, de intercambios y transformaciones permanentes es, en efecto, la dinámica de la subjetividad, comprensión a la que subyace la concepción del *ser* en cuanto *devenir*. Y ésta, nuestra compleja dimensión cambiante, tan opaca aún a nuestros ojos y tan lejana a nuestros cuerpos, se hace más visible en el mundo de hoy gracias a los desarrollos del conocimiento, a las comunicaciones, al desarrollo tecnológico y a las múltiples manifestaciones, expresiones y procesos conocidos como la globalización.

Sin embargo, al mismo tiempo que la movilidad y flexibilidad humanas se hace más visible y enunciable en su diferencia, es, a la vez, socavada por el modelo productivo emergente; vale decir, apropiada e incorporada en el mundo social, en los flujos y redes de intercambio propios de la sociedad de la información, con lo que hablamos también de transformaciones en las relaciones de poder que conforman la subjetividad contemporánea.

Paradójicamente, en la sociedad de la información, resulta particularmente difícil percibir la dinámica del cambio que nos afecta, ya que, en función de la productividad, el modelo capitalista de gestión de la vida y de la vida social coopta la misma sensibilidad humana en toda su extensión y dimensiones, proceso para el cual propicia la emergencia de

los nuevos modos de constitución de las subjetividades que la relación capitalista requiere.

Cuando la base de la productividad la constituyen todos los intercambios de información en los que participamos (carácter inmaterial), las instituciones sociales (escuela, fábrica, familia) se tornan obsoletas en función de configurar subjetividades productivas. Y es aquí donde se sitúan fuertes cambios en los modos de constitución de la subjetividad, necesarios de develar y de observar con gran atención. Se trata de movimientos muy fuertes en todos los niveles y órdenes de la vida social que no sólo están en la base de la crisis de las relaciones sociales patriarcales, lo cual también implica el recrudescimiento de este modelo, sino que evidencian, además, la emergencia de fuertes transformaciones de la subjetividad humana dentro de la sociedad red.¹ De hecho, como destacan Manuel Castells y Marina Subirats, “puede afirmarse que el crecimiento económico de las últimas décadas, bajo la forma del capitalismo global, ha sido posible en buena medida por la disponibilidad de una fuerza de trabajo femenina educada, flexible y con menores salarios que los hombres, con la consiguiente expansión del mercado de trabajo en cantidad y en calidad” (Castells y Subirats, 2007: 18).

Y si la relación capitalista en la sociedad actual se sirve de la posibilidad ilimitada de la expansión de la potencia de lo humano (“nadie sabe lo que puede un cuerpo”), por supuesto, para enajenarla, *mirar* con mucha atención este proceso hace parte de lo que Foucault llamará la necesidad de “escuchar la historia” para encarar la comprensión del momento en que las nuevas circunstancias de enajenación surjan como la única posibilidad que tenemos de afectarlas; vale decir, de transformarlas creativamente.

¹ Deleuze nos explica en su célebre *Post scriptum sobre las sociedades de control* que “el control en este tipo de sociedad se ejerce fluidamente, en espacios abiertos, en forma desterritorializada, mediante los psicofármacos, el consumo televisivo, el *marketing*, el endeudamiento privado, el consumo, entre otras modalidades. Lo esencial en ellas son las cifras fluctuantes e intercambiables como las que muestran el valor de una moneda en las otras, el movimiento incesante del *surf* que sustituye los deportes lentos y estratégicos como el box. Las fábricas son reemplazadas por las empresas que son formaciones dúctiles y cambiantes, las máquinas simples por sistemas computarizados de producción y control. La individualidad es sustituida por “dividuales” externos, informatizados e informatizables, que se desplazan en un espacio virtual”.

No obstante, *mirar* detenidamente el proceso en el cual y de modo autoconstituyente devenimos subjetividades capitalistas de gran potencia es buscar inscribirnos de manera consciente en él para hacer visibles nuestras propias mutaciones; situarnos reflexivamente en este proceso es la vía para comprenderlo y trascenderlo de manera autónoma, generando resistencias en las que la vida viviente, que pareciera haberse diluido en nuestro horizonte de acción, sea susceptible de desplegarse de nuevo en nuestras subjetividades.

Es, en este complejo contexto, en el que situamos la pregunta por las transformaciones de las subjetividades femeninas, pregunta que el feminismo, en cuanto proyecto y práctica política, aborda de manera positiva investido de la gran alegría de *avanzar*, de la que nos contagiara Deleuze.

La invitación que hago extensiva a todas y todos, particularmente a las mujeres, es, pues, a “escuchar” lo que sucede en nuestro entorno, comprendido en el sentido más vasto, a *abrir los ojos* y a *vivir la vida* en su misma dinámica viviente. No obstante, requerimos planificar este nuevo momento de nuestra experiencia que, con toda certeza les afirmo, ya ha comenzado a agenciarse; aunque, *desear* componer, *poblar* este nuevo mundo que queremos (*lo difícil es desear*) implica la asunción del ritual en el que quemamos lo viejo con la seguridad de que sólo desde y en esta *muerte* de la vieja estructura patriarcal, se gesta su mutación.

A partir de la presentación de los temas que acabo de efectuar, vamos a conversar, en primer lugar, acerca del problema del debilitamiento de la unidad de supervivencia humana que afecta indiscriminadamente la expresión de nuestra subjetividad en la historia; en este acercamiento destacaré el lugar de las epistemologías feministas incorporando la propuesta política del feminismo de la diferencia sexual desde la que se busca propiciar transformaciones en las subjetividades femeninas. Finalizaré presentando *otras* figuraciones de sujeto en las que se actualiza una nueva potencia femenina.

Redimensionar nuestra potencia constitutiva

Nunca antes en la historia de la humanidad la dinámica misma de la vida y de la vida humana experimentaron la condición de hacer parte de un mundo de pura contingencia; nunca antes, la precariedad de la vida tuvo rostro ni fue enunciable. Por ello, en el mundo de hoy, resulta indispensable y, éticamente ineludible, preguntarse por las características del campo social de donde han emergido formas jamás pensadas de violencia simbólica; tal el carácter ontológico de la guerra y su capacidad de destrucción masiva y aun planetaria en el mundo de hoy. La guerra y la muerte, en la sociedad actual, se tornan en un operador semiótico constructor de subjetividades, que actúa a la manera de las divisas orwellianas en las relaciones: “[...] la guerra es la paz, la ignorancia es la fuerza, la esclavitud es la libertad” (Orwell: 2005). En estas circunstancias, adquiere plena vigencia la pregunta por nuestras capacidades constitutivas de composición social, por los modos de acción de nuestra *potencia constitutiva*, de cuya dinámica derivan tales creaciones humanas, incluida, por supuesto, nuestra capacidad de respuesta ante semejante amenaza.

No obstante, preguntarnos por cómo redimensionar nuestra potencia constitutiva, en la búsqueda por resignificar la vida y agenciar prácticas de libertad, es también una reflexión que nos lleva —al analizar las razones de nuestra pasividad, inercia e impotencia— a asumir lo que Gregory Bateson llama “la ecología de las ideas nocivas”, es decir, las consecuencias del *error epistemológico* (1985: 517) que nos habita, a la hora de abordar el problema de un sujeto, escindido de su ambiente vital, cuya capacidad de agencia, en el plano de lo social, se ha visto reducida ostensiblemente por la escisión mente-cuerpo que aún nos construye.

Potencializar la unidad de supervivencia humana, es decir, producir y resignificar la articulación mente-cuerpo y su adscripción consciente al plano del mundo físico, en cuanto respuesta a la problemática del sujeto metafísico, escindido de su ambiente vital, es un proceso que establece

la relevancia histórica de una ontología materialista del ser y el devenir, así como de la espiral que la conduce a la ética y la política. Presupuestos ontológicos, éticos y políticos que, abordados con las epistemologías feministas, perfilan el lugar desde donde proponemos indagar las posibilidades de redimensionamiento de la *potencia* del ser, enfatizando la inserción de su intersubjetividad originaria; esto es, de su *diferencia constitutiva*, en los campos histórico-sociales.

A este respecto, el feminismo de la diferencia sexual se sirve de los postulados deleuzeanos y argumenta la manera en que “Deleuze opone, a la reducción de la unidad de la potencia de lo humano, actualizada por la racionalidad moderna, una visión y práctica de la filosofía que enfatiza la fuerza potencializadora de las pasiones afirmativas” (Braidotti: 2002: 90). La consecuente pregunta de Deleuze sobre cómo invertir los afectos negativos (edipizados) en afirmativos (positivos) configura su proyecto ético.

Trascender la reducción enunciada es un proceso que requiere asumir, en nuestras subjetividades, el reconocimiento y los límites que nos son propios para dar paso a nuestra acción redimensionadora. En otras palabras, necesitamos preguntarnos por la manera en que la ficción de un sujeto que sobredimensiona la razón que lo constituye, por encima de los demás atributos, se ha expresado históricamente y ha actuado en las distintas relaciones afectivas en las que se han desplegado sus historias, entre ellas, las nuestras, los relatos de mujeres. Sólo que, esta vez, de la mano de Deleuze y de las feministas posdeleuzeanas, vamos a interrogarnos sobre este particular de otra manera: ya no desde los presupuestos en que la subjetividad era comprendida como un proceso meramente psíquico —la subjetividad femenina enunciada como *carencia* se encapsulaba en nuestros cuerpos—, sino que vamos a indagar la subjetividad femenina desde posturas que nos evidencian que sólo adviene el sujeto y el sujeto mujer luego de una dinámica interactiva muy amplia de carácter social e intersubjetivo.

[...] Deleuze no parte de la premisa psicoanalítica de lo femenino como ausencia simbólica sino que efectúa una inversión de esta dialéctica de la negatividad. Y, decidido a desvincular las operaciones del pensamiento de las trampas de la dialéctica del sexo, Deleuze practica una ética de la transformación de las pasiones concretas que participan y apoyan el falocentrismo. El “fascismo del alma” (o la trascendencia de las pasiones negativas inducidas por la economía edipizante del falo) es el motor de la transformación. Otro nombre para este proceso de transformación es “devenir” (90).

El concepto de devenir es argumentado como el proceso que realiza transformaciones en la dinámica de la subjetividad, transformaciones que resultan de nuestros permanentes cruces de encuentros y afectos. “Devenir es la actualización del encuentro inmanente entre sujetos, entidades y fuerzas que son aptas para afectarse mutuamente e intercambiar partes de cada una de manera creativa y sin envidia” (92).

La posibilidad de expandirnos se soporta en las fuerzas o niveles de afectividad e intensidad abiertas y receptivas al encuentro con otros afectos que nos es constitutiva; sólo que el proceso de incardinación de una tal afectividad responde a temporalidades diversas y específicas.

Es a este proceso que responde la manera en que “se describe al sujeto como una entidad afectiva o intensiva, y las ideas, como acontecimientos, estados de actividad que abren posibilidades de vida insospechadas” (93). Y es muy importante para nuestro deseo de transformación comprender que, en el sentido de actualizar las fuerzas que somos, nos podemos servir de un estilo de pensamiento no lineal, sino rizomático o molecular; una nueva figuración de la actividad de pensar, movimiento, según el cual, las ideas que logremos afirmar positivamente “movilizan nuestras propias capacidades afirmativas y de goce por encima de las fuerzas de la negación y el rechazo” (93).

Se trata, de este modo, de pensar en posibilidades efectivas de transformaciones y de cambios desde presupuestos teóricos que, como he-

mos visto hasta el momento, nos permiten comprender la dinámica de la subjetividad como un proceso interactivo de multiplicidades que se interconectan, con lo que resulta claro que el sujeto es un resultado y no un a priori histórico.

Veamos ahora la apropiación que el feminismo de la diferencia sexual efectúa de las premisas deleuzeanas en su búsqueda por actualizar la diversidad propia de la subjetividad humana.

El proyecto político del feminismo de la diferencia sexual

El feminismo, en su comprensión más amplia, puede considerarse como una práctica que busca actualizar la autonomía de las mujeres para que puedan decidir sobre sus posibles opciones de vida. Se alude también al feminismo como uno de los proyectos políticos que se devela como de mayor alcance en la sociedad actual, en la búsqueda por elaborar comprensiones incluyentes de la subjetividad humana, que se muestren capaces de potenciar fuerzas colectivas de carácter emancipatorio. No obstante, la continuidad, expansión y fortalecimiento de este proyecto político requiere la incorporación de múltiples voces y miradas que amplíen las comprensiones y acciones hasta el momento visibilizadas y que coadyuven a la actualización de la *diversidad* subyacente a las distintas expresiones y prácticas enunciadas como feministas.

Así es como nos interesa, de manera especial, invitar a conocer aspectos estratégicos del discurso feminista que sustentan la necesidad de conformar *colectivos de enunciación*, grupos sociales amplios y solidarios, que, además de interactuar de manera activa en la realización del proyecto político feminista, apropien su capacidad colectiva de agencia en la confrontación del discurso globalizador, discurso que amenaza el avance político de los movimientos sociales emancipatorios desde la relativización de las diferencias que lo soportan, la cual, evidentemente, hace parte de su estrategia política.

Feminismo, lenguaje y poder

Reconocer la potencia que nos habita es un movimiento reflexivo que involucra al lenguaje en su relación con el ser y con el devenir; reconocimiento que se constituye en un proceso de empoderamiento necesario de conocer y de apropiarse para poder participar de manera autónoma y desde elecciones mediadas por el deseo y la voluntad en la construcción de nuestra subjetividad política. Por ello, suscribimos la reflexión por las relaciones entre *feminismo*, *lenguaje* y *poder* como ejercicio emancipador que permite, particularmente a las mujeres, la comprensión y el desplazamiento de los lugares de sujeción en los que hemos permanecido inmovilizadas a consecuencia de la exclusión de nuestras voces de la cultura; pero, igualmente, argumentamos la potencia que este reconocimiento supone para dar lugar a nuevas actuaciones de nosotras mismas desde donde nos es posible *nombrarnos*, dando lugar a la creación de otras *figuraciones* de la mujer que agencian históricamente nuestra fuerza en pos del ideal común de la libertad.

El reconocimiento de nuestra potencia, en otras palabras, el comprender que somos resultado de relaciones de fuerza que se despliegan en la dinámica de subjetivación/desubjetivación, es un proceso que requiere un soporte teórico fuerte que, a su vez, establezca conexiones con nuestras prácticas; un soporte que, desde su misma argumentación, atraviese las subjetividades, que conecte las ideas con el cuerpo. Por ello, consideramos la importancia de presentar, desde una mirada muy general, los presupuestos filosóficos, teóricos y políticos del feminismo de la diferencia sexual² para continuar propiciando un acercamiento a la articulación entre el feminismo y el lenguaje que nos posibilite percibir los afectos que nos atraviesan, buscando redireccionarlos, esto es, transformarlos.

² Se trata de una mirada que, aunque muy general, aspira a ilustrar las razones que soportan el feminismo de la diferencia sexual en cuanto proyecto político; sería necesario, en un acercamiento más amplio, establecer los puntos de desencuentro entre este movimiento y los presupuestos de Deleuze, así como otras diferencias que suscribe el feminismo de la diferencia entre las diversas posturas que lo abordan.

La relación feminismo-lenguaje-poder puede ser comprendida como la articulación que está en la base de la *política de la localización* del feminismo de la diferencia sexual, estrategia que hace referencia al proceso de situar, de localizar espacial y temporalmente y, de manera consciente, planos de nuestra subjetividad; se trata de un denso intercambio de comunicación y de lenguaje en el que, al autorreconocernos en y desde nuestras diferencias, en las distintas relaciones que hemos mantenido y que mantenemos con las y los otros, emerge nuestra dimensión política, lo que se puede nombrar también como el *surgimiento de una subjetividad femenina feminista* o un proceso constitutivo de empoderamiento.

Abordar la relación feminismo, lenguaje y poder es un proceso necesario para la deconstrucción del significante *mujer* y la creación de las nuevas *figuraciones* a que se aspira. Este debate fue, de alguna manera, planteado por el feminismo de la segunda ola (Hornsby: 2000) cuando este movimiento expresó su preocupación por el vínculo entre el género y el lenguaje. La discusión se agudizó, en ese entonces, a partir de la aparición de la obra de Dale Spender en la que afirmó: “[...] los hombres, en tanto [sic] grupo dominante, habían creado lengua, pensamiento y realidad” (1980). Si bien no fue clara en ese momento la pregunta por el alcance del papel del lenguaje y de la lengua en el proceso de exclusión de múltiples voces y actores sociales, sí se evidenció la reflexión frente al sexismo explícito en el uso del lenguaje.

Fue, igualmente, visible la manera como el avance de la investigación feminista efectuó el tránsito de lo material a lo simbólico, esto es, “del conocimiento sociológico de la jerarquía patriarcal al examen de las contingencias de las identidades marcadas por el género” (Hornsby, 2001: 103). Tránsito, desde el cual, se establece la continuidad con el análisis necesario de la subjetividad femenina.

No obstante estos avances, la pregunta por las relaciones entre el lenguaje y la composición del inconsciente, presentes en la configuración simbólica de “hombre” y de “mujer” se expresan, la mayoría de las veces,

en términos de problemas derivados del uso del lenguaje en contextos sociales y no desde la certidumbre del papel que cumple la lengua en el modo de estructuración de la vida humana. Esta última indagación es propia de la filosofía del lenguaje. Jennifer Hornsby destaca, a este propósito, cómo “en la filosofía del lenguaje, cuando se trata el tema de la modalidad, o el de la identidad relativa, o el de la referencia, la cuestión se sitúa aparentemente muy lejos de cualquier marco social”; del mismo modo, la filósofa feminista argumenta que “los lectores que llegan a la filosofía del lenguaje desconociendo sus técnicas y sus tecnicismos profesionales, se descubren a sí mismos situados en el exterior de un círculo hermenéutico ajeno” (*ibídem*).³

Lenguajes, nuevas figuraciones y prácticas emancipatorias

En acuerdo con el constructivismo, consideramos que el lenguaje y la “realidad” están íntimamente conectados y que es el mundo el que puede considerarse una imagen del lenguaje, una consecuencia del lenguaje, y no a la inversa (Von Glasersfeld, 1994). Es por esta razón que, si la clave de la realización de nuevos proyectos políticos que asuman la construcción del pluralismo y la multiculturalidad, entre los cuales el feminismo, se sustenta, en parte, en la construcción de nuevas *figuraciones*, de nuevas prácticas de comunicación, de carácter colectivo, que dan cuenta de otras perspectivas del sujeto cognoscente, consideramos necesario inscribir estas figuraciones dentro de concepciones del lenguaje que les aseguren una continuidad espacial y temporal, esto es, su “estabilidad” en los procesos de comunicación social.

Es preciso, pues, crear condiciones para que estas nuevas concepciones, que contienen, en sí mismas implicaciones ético-políticas, no se conviertan en cosas, en instrumentos que las reducen ostensiblemente en su alcance,

³ Para ampliar estas percepciones de la filosofía del lenguaje feminista, Hornsby remite al trabajo de Andrea Nye (1998), “Semantics in a new key”, en Janet A. Kourani (ed.), *Philosophy in a Feminist Voice: Critiques and Reconstructions*, Princeton, Princeton University Press.

sino que sean aprehendidas en cuanto procesos configurados en y desde temporalidades diversas, todo lo cual posibilita el actualizar, en la dinámica histórica, nuestra concepción como *devenires humanos* en permanente estado de transformación; y por ello el feminismo sustenta su propuesta de pensamiento nómade creativo que constituye un acto de lenguaje y se realiza por prácticas situadas y hechas de lenguajes.

Si el proyecto político del feminismo de la diferencia sexual aspira a expandir la subjetividad femenina desde y en la actualización del pensamiento nómade es porque, a su vez, este proyecto sustenta nuevos modos de *conocer*, en la relación lenguaje-conocimiento-devenir. Y así es como este nuevo modo de estructuración de nuestras vidas, efectuado desde perspectivas no dualistas del lenguaje, no nos ofrecerá representaciones aisladas del mundo, sino que nos permitirá elaborar mapas de lo que se actúa y puede continuar haciéndose en los ambientes en los que hemos tenido las distintas experiencias de interacción en las que participamos; mapas que evidencian el territorio móvil que somos y sus permanentes posibilidades de expansión. La estrategia política la propone el movimiento feminista en su cartografía de la diferencia, como veremos en un momento.

El proyecto político del feminismo de la diferencia sexual

El feminismo se sustenta en cuanto proyecto político como un movimiento teórico-político que desafía el orden hegemónico de la sociedad patriarcal; el modo de desafío que el movimiento feminista asume es el cuestionamiento a las representaciones de *mujer* desde las cuales se nos ha designado como lo *otro* desvalorizado⁴ con la consecuente denegación de nuestro acceso al poder simbólico, exclusión soportada por las implicaciones de carácter normativo, institucional y subjetivo derivadas de

⁴ La asunción de la diferencia desvalorizada y su resolución en una racionalidad igualitaria es lo que sustenta el proyecto del *feminismo de la igualdad*, a partir de las elaboraciones de Simone de Beauvoir, de gran importancia para el posterior desarrollo de los movimientos de género y feministas, entre ellos, el *feminismo de la diferencia sexual*.

dichas representaciones y que históricamente han determinado nuestra presencia (ausencia) en el mundo.⁵

Siendo las representaciones procesos de lenguaje, en las cuales se inscriben simbólicamente las significaciones histórico-sociales que legitiman o no los lugares de enunciación de los sujetos, es clara la necesidad, no sólo de deconstruir las comprensiones de mujer que no valoricen nuestra diferencia positiva, sino la importancia de consolidar la emergencia de nuevas *figuraciones* de mujer que garanticen nuestro acceso al poder simbólico, esto es, la presencia y vigencia de nuestras voces en el proceso de participación en la cultura.

Y es esta necesidad de hablar, el deseo de nombrarnos desde referentes contruidos en nuestras propias interacciones como mujeres en el mundo, y no desde las definiciones o los estereotipos que los hombres han construido sobre nosotras, lo que sustenta la política del deseo en los proyectos políticos feministas. Un nuevo concepto de feminidad surge, entonces, desde nuevos procesos de lenguaje que se despliegan en prácticas de comunicación agenciadas por mujeres que se transforman en la búsqueda de su, de mi, de nuestro autorreconocimiento.

No obstante, este proceso requiere ser pensado en relación con una dinámica que le permita, a la vez, la construcción de su vigencia histórica en la vida social. En este sentido, se sustenta la necesidad de producir una articulación entre posturas teóricas, prácticas culturales y prácticas políticas que posibiliten el “desalojo” de las concepciones de mujer que han coadyuvado su sujeción como paso que abre el tránsito a la apropiación de nuevos imaginarios de mujer desde donde se produzca su fortalecimiento y nacimiento político; en otras palabras, el despliegue de su subjetividad política.

Así es como se considera que una de las tareas más importantes del feminismo, como práctica política, sea la redefinición y fortalecimiento de la identidad de las mujeres y que se trate de un proceso que requiere de su

⁵ Se alude al proceso que da cuenta de la configuración del orden simbólico-social.

participación amplia en la consolidación de las nuevas reconceptualizaciones de la mujer y de su lugar en el mundo, para la producción creativa de nuevas imágenes de la subjetividad femenina. El problema de la redefinición de la subjetividad femenina supone, como planteamos con Bateson en la parte introductoria de esta *conversación*, la evaluación de la visión de subjetividad inserta en la tradición de la ilustración, lo que, en palabras de Rosi Braidotti, una de las más firmes representantes del *feminismo de la diferencia* sexual, no es otra cosa que el problema de la modernidad en su conjunto, asunción que posiciona la investigación y práctica feminista como uno de los proyectos de mayor pertinencia en el mundo de hoy y que define su rumbo y estrategias de acción política.

Acogemos, pues, en el sentido de actualización de la dinámica que coadyuvará la realización del proyecto feminista, el pensamiento de la filósofa italiana y su propuesta de estrategia política.

La perspectiva filosófica de este feminismo comparte con las filosofías posestructuralistas y otros movimientos de la posmodernidad las búsquedas por una comprensión del acceso a la cultura desde una sexualidad no determinada por la inscripción de los sujetos en el sistema simbólico de la lengua desde donde se constituye el régimen de significación fálico en el que se funda la *ley del padre*.

En este sentido, el feminismo de la diferencia sexual asume el pensamiento de Deleuze y Guattari (1972, 1980) quienes se muestran como los críticos más radicales del concepto de lo simbólico, al considerarlo el significante despótico de una economía política explotadora del deseo. El devenir de Deleuze, planteado en su búsqueda de un discurso posmetafísico sobre el sujeto y que lo sitúa en una versión materialista y posmodernista del vitalismo, se comprende, como argumenta Braidotti, dentro de su severo repudio al papel que desempeña la conciencia racional en nuestra cultura (Braidotti, 2000).

Y así es como, desde estas posturas, se redefine la filosofía como la actividad no reactiva de pensar el presente, el momento actual, a fin de poder

explicar adecuadamente el cambio y las condiciones cambiantes; Deleuze actualiza la práctica de teorizar en función de los flujos de afectos y en función de la capacidad de establecer conexiones. De este modo, pensar no es la expresión de una interioridad profunda de un sujeto “cognoscente” o la promulgación de modelos trascendentes de la conciencia reflexiva; las ideas son para el filósofo francés acontecimientos, estados activos que abren posibilidades de vida insospechadas. Resulta, así, postulado el sujeto como una entidad afectiva o intensiva, entendiéndose lo afectivo como la posibilidad de establecer interconexiones.⁶

Braidotti se inserta en el pensamiento deleuzeano y propone una redefinición de la subjetividad femenina que asume, en lo teórico, una comprensión del *ser* como constituido por flujos de conectividades y líneas de fuga de carácter múltiple y difuso, que realizan su inmanencia en los planos sociales mediante procesos de territorialización y desterritorialización actualizados por el discurso; se trata de expresiones de fuerzas físicas, enunciadas desde la filosofía de la inmanencia como actuaciones diferenciadas de la potencia que nos es constitutiva y que se despliega en nuestra interacción en los campos sociales.

Desde este punto de vista, son los afectos los que realizan la potencia del ser, pero los afectos hacen referencia, no a los sentimientos en la comprensión más codificada del término, sino a las interconexiones que se establecen en la experiencia de “estar en el mundo”, de la misma manera que lo están múltiples entes y formas sin distinciones jerárquicas;

⁶ Braidotti refiere la biofilosofía de Deleuze como “una topología de afectos basada en la selección de las fuerzas del devenir; proceso de despliegue de los afectos, central para la composición de cuerpos radicalmente inmanentes y que puede considerarse como la actualización del materialismo encarnado.

[...].

La selección de las fuerzas del devenir se regula mediante una ética del goce y de la afirmación que funciona en la transformación de las pasiones negativas en positivas.

[...].

La selección de la composición de pasiones positivas constituye espacios de devenir o afectos corpóreos; [...] estas pasiones están regidas por un principio de afinidad, es decir, se trata de ser capaz de entrar en relación con otra entidad cuyos elementos te atraen para producir encuentros alegres” (2005: 168), proceso en que interviene el poder como *potentia* que nos es constitutivo.

no obstante, en el momento en que se sale del estado de naturaleza para construir un sentido de orden en el mundo o momento de nuestra entrada en la cultura, nos adscribimos a un contrato social, adscripción que, en la perspectiva deleuzeana, no supone la renuncia al estado de naturaleza, sino que, por el contrario, es el de la certidumbre de pertenecer aún a la naturaleza de donde se derivan las articulaciones entre la ontología y la filosofía política; en otras palabras, el sentido ético-político de nuestra inserción, no sólo en un orden social, sino también en un orden de carácter cósmico.

Esta comprensión de la ética es la que funda el imperativo completamente actual de sus implicaciones en la política y su consecuente impacto en las luchas por la libertad y la superación de la sujeción, cualquiera que fuese su forma y alcance; es la pregunta por la mejor manera de garantizar que todas las formas de vida —y particularmente la forma humana— realicen su potencia de estar en el mundo en condiciones de libertad. Y así es como la filosofía del nomadismo,⁷ de claras implicaciones políticas, sustenta la articulación entre la ontología y la política antes mencionada; son estos presupuestos filosóficos los que acoge el feminismo de la diferencia sexual para la realización de su proyecto teórico-político.

Del marco establecido se deriva la asunción de la diferencia que efectúa Rosi Braidotti para establecer sus políticas de la identidad; la filósofa italiana sustenta la identidad como el vínculo que permite nuestra adscripción compleja a un contrato social, la manera de dar cuenta de nuestra presencia en el mundo y de las múltiples conexiones constitutivas de dicho proceso identitario. Realizar la política de la identidad, en el proyecto de este feminismo, hace referencia al proceso de devenir sujeto/mujer/femenino/feminista, cuya sustentación supuso a la filósofa italiana la actualización de una cartografía de la diferencia que va a posibilitar a las

⁷ Los sujetos nómades encarnados se caracterizan por su movilidad, su mutabilidad y su naturaleza transitoria; el nomadismo como estilo de pensamiento que se propone para la configuración de las subjetividades femeninas feministas hace referencia a un pensamiento figurativo, ocasionalmente autobiográfico que pudiera dar la impresión de un monólogo interior (Braidotti, 2000: 26).

mujeres el — nuestro— reconocimiento en relaciones de fuerzas situadas y localizadas espacial y temporalmente.

Se trata de un reconocimiento que permite el desplazamiento por los diversos tiempos que nos conforman y que nos posibilita visibilizar los distintos lugares en los que hemos experimentado alguna forma de sujeción, la mayoría de los cuales aún nos habita; reconocimiento que, del mismo modo, nos empuja hacia la superación progresiva de la situación que estamos revisitando, así como la actualización gozosa de lugares emancipatorios a los que accedemos en este ejercicio liberador. La realización consciente y deliberada de esta práctica es lo que se considera da lugar al despliegue de nuestra subjetividad política. A la descripción de esta cartografía, volveremos más adelante.

Pensar una subjetividad alternativa requiere de este feminismo la asunción de una concepción del sujeto nómada; la figuración del nómada “es una forma de intervenir en el debate entre el feminismo y la crisis posmoderna de valores y representaciones del sujeto” (Braidotti, 2000: 67), y es la forma como el feminismo de la diferencia sexual establece puntos de encuentro con el posestructuralismo.

“Uno de los puntos de intersección entre las filosofías posestructuralistas y la teoría feminista es el deseo de dejar atrás el modo lineal del pensamiento intelectual, el estilo teleológicamente ordenado de argumentación que a la mayoría de nosotros nos construye” (Braidotti, 2000: 68). Se defiende así la necesidad de creación de nuevos modos de pensamiento agenciados desde marcos conceptuales que coadyuvan la reflexión sobre el cambio y las transiciones de la vida, por lo que la teoría feminista se percibe a sí misma como el sitio de pasaje del pensamiento logocéntrico sedentario al pensamiento nómada creativo (*ibidem*).

El pensamiento nómada es la estrategia que permite a este feminismo plantear la posibilidad de concebir nuevas figuraciones de sujeto que den lugar a una comprensión de subjetividad descentrada. El proyecto de construcción de una nueva subjetividad femenina es el resultado de

la articulación entre lo ontológico, lo epistemológico y lo político que fundamenta el pensamiento de Deleuze y que es actualizado por el feminismo de la diferencia sexual. Braidotti argumenta este proceso de la siguiente manera:

El feminismo nómada sostiene que para ser político, para hacer elecciones deliberadas o para tomar decisiones críticas uno no debe establecerse en una visión sustantiva del sujeto; [...] es por ello que este feminismo sustenta que la capacidad de acción política tiene que ver con la capacidad de exponer la ilusión de fundamentos ontológicos.

[...].

Desde una perspectiva nómada, la política es una forma de intervención que obra simultáneamente en los registros discursivo y material de la subjetividad; de modo que tiene que ver con la capacidad de establecer múltiples conexiones. Lo político es precisamente esa conciencia de la constitución fracturada del sujeto, intrínsecamente basada en el poder y la búsqueda activa de posibilidades para resistir a las formaciones hegemónicas (76).

La acción política referida se inscribe en la antimetafísica del sujeto propuesta por Deleuze, la cual es “esencialmente política, puesto que es la forma de pensamiento que apunta a reconectar la teoría con las prácticas diarias de cambio, transformación y resistencia” (Braidotti, 2005: 156), con lo que se sustenta la asunción, no sólo de los aspectos negativos del poder, sino la necesidad de redefinición de las estructuras positivas del sujeto.

Es en este contexto que se perfila, en el proyecto político de la diferencia sexual, el sujeto nómada, como una figuración de la subjetividad contemporánea y la consecuente asunción de la necesidad de dar cuenta de un sentimiento de intersubjetividad que permita el reconocimiento de las diferencias para crear un nuevo tipo de vínculo de una manera inclusiva; pregunta política alrededor de la cual se ha develado la importancia del papel del lenguaje, de la incorporación de un saber polifónico que

vehicula interactivamente las pasiones humanas en la actualización del devenir nómada de la subjetividad feminista, posibilidad que consideramos extensiva a la búsqueda por el despliegue de la subjetividad política de todos los actores sociales para su participación en la construcción de la memoria histórica de la inclusión.

Al indagar las transformaciones de la subjetividad, la pregunta ya no es quiénes somos, sino en qué queremos convertirnos; la cuestión estriba en cómo representar las mutaciones, los cambios y las transformaciones y no en *ser* bajo sus modalidades clásicas (Braidotti, 2000). El autorreconocimiento reflexivo de este imperativo del cambio supone la certeza de nuestra posibilidad de creación de nuevas figuraciones, de nuestra capacidad para elaborar representaciones alternativas en las que nos podemos situar espacial y temporalmente. Estaremos actuando así un tipo de subjetividad descentrada, develando la especie de mezcla híbrida en la que estamos permanentemente en proceso de devenir. Y es aquí donde se destaca la pertinencia de la cartografía de la diferencia, elaborada por la filósofa italiana como estrategia política y, a su vez, metodológica, de gran alcance para la realización del proyecto feminista.

Una cartografía de la diferencia

El enfoque cartográfico del nomadismo filosófico, que se despliega desde estas posturas, exige pensar las relaciones de poder como el fenómeno más social, colectivo y “externo” que existe; pero, simultáneamente, como el más íntimo o interno que pueda darse. Esta comprensión del poder como proceso, que fluye incesantemente, entretejido con las fuerzas más “internas” y “externas” que nos atraviesan, es consolidada por este feminismo desde los presupuestos de Foucault y de Deleuze, y es lo que permite que, desde tales acercamientos, la dinámica de la configuración social de las identidades sea posible de desplazar de la mirada psicologicista hacia cuestiones relativas a la subjetividad, en otras palabras, a cuestiones de legitimidad y poder.

La cartografía de la diferencia recurre al establecimiento de tres niveles o estratos de diferenciación de la subjetividad que operan en la búsqueda de transformación de la subjetividad femenina; no obstante, resulta necesario aclarar que no se trata de niveles que supongan tiempos cronológicos u ordenados, sino, por el contrario, de destiempos y desencuentros fundantes de las múltiples expresiones de la subjetividad. En esta comprensión del complejo fenómeno de la subjetividad, la capacidad de pasar de un nivel a otro en un fluir permanente de experiencias, de secuencias de tiempo y de estratos de significación, es lo que confiere a la vida posibilidades reales que sólo habían sido susceptibles de realizar en el campo del arte, movilidad que soporta el proyecto político del “arte nómada de la existencia” (*ibídem*).

En el nivel uno se visibilizan las diferencias entre hombres y mujeres, desde los supuestos que la lógica falogocéntrica determina a las subjetividades; proceso que se sostiene en la noción universal del sujeto, donde éste resulta coincidente con la conciencia, coincidencia que se funda en la acción racional, con derecho a la racionalidad, capaz de trascendencia y, en consecuencia, acción negadora de los orígenes corporales. En las prácticas “reales” de mujer, ésta resulta fundada en la carencia, en la falta, ella es el “otro” diferente (diferencia peyorativa y universalizada) del sujeto universal, no consciente, situada más allá de la racionalidad, mas nunca en la “creación”, afirmadora del cuerpo en una relación de objeto-corporalidad y reducida al silencio (Braidotti, 1994).

En el nivel dos, la construcción de la subjetividad femenina aborda la necesaria asunción de las diferencias entre mujeres; se contrapone a la mujer como el “otro” del primer nivel, la mujer de la experiencia, portadora de saberes situados, de saberes consolidados a partir de la experiencia de multitudes de mujeres; se asume la positividad de la diferencia como proyecto político, la elaboración de genealogías femeninas feministas a modo de contramemorias, en la consolidación de la política de la localización y resistencia. Se trata de un proceso que visibiliza, como

signos de empoderamiento, el reconocimiento ético-político y alegre de la asimetría entre los sexos, la multiplicidad de diferencias de raza, clase, edad, en últimas, derivadas de la diversidad. Éste es, pues, el proceso que está en la base del devenir sujeto-mujer-feminista, y que fundamenta el proyecto político del feminismo de la diferencia sexual.

En el nivel tres, emergen diferencias dentro de cada mujer; no obstante, se trata de cada mujer “de la vida real”, situada y localizada en su experiencia, su diferencia; el sujeto mujer feminista deviene así una multiplicidad en sí misma: escindida y fracturada; una red de niveles de experiencia (como se perfila en los niveles uno y dos); una memoria viva y una genealogía corporizada; no sólo un sujeto consciente, sino también el sujeto de su inconciencia: la identidad realizada partiendo de identificaciones múltiples que suponen diversas posturas de sujeto; la mujer está, finalmente, en una relación imaginaria con variables como la clase, la raza, la edad, las elecciones sexuales; es la mujer situada más allá del género, la mujer posgénero y posfeminista (Braidotti, 2000: 195).

La complejidad de los movimientos descritos e implicados en las transformaciones de la subjetividad es necesaria y susceptible de abordar, igualmente, desde una concepción de conciencia nómada comprendida como una forma de conciencia que combina rasgos, habitualmente percibidos como opuestos, pero que posibilitan la configuración de un sentido de identidad que no se base en lo fijo, sino en lo contingente; al combinar la coherencia con la movilidad, la conciencia nómada apunta a reconcebir la unidad del sujeto, sin referencia a las creencias humanistas, sin oposiciones dualistas, vinculando, en la posible consolidación de dicha unidad, el cuerpo y la mente en una nueva serie de transiciones intensivas y a menudo intransitivas (Braidotti, 1994: 73).

Y es el carácter nómada de la conciencia el despliegue que sugerimos posible de potenciar desde la constitución de una conciencia dialógica y polifónica (Bajtín); de allí nuestro interés reiterativo en visibilizar las interrelaciones entre *feminismo, lenguaje y empoderamiento*. La emergencia

de nuevas expresiones políticas de la subjetividad humana, que develan su carácter plural y las multiplicidades que nos conforman, permite también asumir, en las prácticas sociales, la actualización del pluralismo como proyecto ético que contesta la desesperanza política propiciada por el discurso globalizador.

Agenciar prácticas emancipatorias de mujer es, pues, un imperativo en la sociedad actual, no sólo para cumplir nuestra tarea en la historia, sino porque esta nueva condición de la potencia femenina actuará en la defensa misma de la dinámica viviente de la vida. Asumamos, pues, la invitación que nos hace este feminismo a participar en la dinámica de *devenir mundo*, en otras palabras, a expandir nuestra subjetividad hasta donde el *deseo*⁸ lo propicie.

Bibliografía

ARFUCH, L. (comp.) (2002), *Identidades, sujetos y subjetividades*, Buenos Aires, Ediciones Prometeo.

BAJTIN, M. (1977/1929), *El marxismo y la filosofía del lenguaje. Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje*, Madrid, Alianza Editorial.

_____ (1982), *Estética de la creación verbal*, Madrid, Siglo XXI.

_____ (1997/1924), *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*, Puerto Rico, Anthropos, Universidad de Puerto Rico.

_____ (1997), *Problemas de la estética de Dostoievski*, México, Siglo XXI.

BATESON, G. (1985), *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*, Buenos Aires, Lohlé, Lumen.

⁸ Se trata del deseo, en el sentido deleuzeano ya aludido, que se plantea como *despliegue*, como posibilidad de crear conjuntos de relaciones e interconexiones que se van fusionando en un devenir que no empieza ni finaliza y que crea imágenes portadoras de transformación sobre aquello que se desea.

- BRAIDOTTI, R. (1994), *Sujetos nómades*, 1.^a edición en español 2000, Buenos Aires, Paidós,
- _____ (2004), *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*, Barcelona, Gedisa.
- _____ (2005), *Metamorfosis: hacia una teoría materialista del devenir*, Madrid, Akal.
- CABRUJA, T. (1996), “Posmodernidad y subjetividad: construcciones discursivas y relaciones de poder”, en Gordo, Á. J. y Linaza, J. L. (comp.), *Psicologías, discursos y poder*, Madrid, Visor.
- DELEUZE, G. (1994, octubre), “Désir et Plaisir” [traducción libre], en *Magazine Littéraire*, núm. 325, *Foucault Aujourd' hui*, pp. 59-65.
- _____ y GUATTARI, F. (1998), *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós.
- _____ (2000), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos.
- FRIED SCHNITMAN, D. (comp.) (1994), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Barcelona, Paidós.
- HARDING, S. (1996), *Ciencia y feminismo*, Madrid, Morata.
- HARAWAY, D. (1990), *Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo xx*, Madrid, Cátedra.
- MARTÍNEZ, M. C. (1994), *Análisis del discurso*, Cali, Universidad del Valle, Facultad de Humanidades.
- _____ (2004), *La construcción de los sujetos discursivos: la orientación social de la argumentación en la dinámica enunciativa del discurso* [ponencia], en Coloquio Nacional de Estudios del Discurso, Medellín.
- PAREDES, E. (2007), *La violencia simbólica en la cultura académica de la institución de educación superior. Una mirada feminista* [tesis doctoral], Universidad de Manizales, Cinde, Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud.
- SILVESTRI, A. y BLANCK, G. (1993), *Bajtín y Vigotsky: la organización semiótica de la conciencia*, Barcelona, Anthropos.

Subjetividades femeninas y orden de género

MARTHA LUCÍA URIBE DE LOS RÍOS*

En algunos discursos que plantean la articulación entre sociedad, cultura e historia con los debates actuales sobre la subjetividad, se registra, frecuentemente, una especie de silencio sobre la significación y el lugar del cuerpo, la corporalidad, la diferencia sexual y la dimensión de la vida psíquica en la constitución de las subjetividades. Este silencio conduce a interrogar la misma noción de sujeto de la cual se parte y el entramado teórico y discursivo en el cual dicha construcción tiene lugar.

Conviene además abordar el tema de la subjetividad como un campo de problemas que demanda, para su esclarecimiento, el reconocimiento y abordaje de las dimensiones complejas presentes en la experiencia individual y en la construcción social de las identidades subjetivas. Estas dimensiones complejas tienen que ver con el entendimiento de la subjetividad como construcción social, relacional y vincular, al mismo tiempo que corporal y psíquica; subjetividad no sólo referida al dominio de la conciencia de sí, sino también al deseo y al inconsciente, como nos lo señala la teoría psicoanalítica. Resulta, por lo tanto, cuestionable pretender hablar de la subjetividad desde un vacío social y cultural o reducirla a una construcción autónoma dependiente exclusivamente de las diferenciaciones anatómicas.

* Docente-investigadora de la Universidad de La Salle. Programa de Trabajo Social. Psicólogo de la Universidad Católica de Colombia. Especialista en Psicología Clínica – Terapia de Pareja de la Universidad de Los Andes – Magíster en Estudios de Mujer – Género y Desarrollo de la Universidad Nacional de Colombia.

En cuanto a relacional y simbólica, la subjetividad necesita ser pensada en una sociedad que se edifica sobre diversos órdenes, entre los cuales consideramos un orden particular, el de género, el cual define, no sólo los lugares subjetivos del habla y la actuación para cada sexo, sino los espacios y los tiempos culturales que señalan las posibilidades y las limitaciones en la construcción de cada identidad sexuada.

Concretamente, desde un punto de vista ético y político, la reflexión sobre la subjetividad tiene lugar en la preocupación de la Universidad de La Salle por el desarrollo humano integral y el reconocimiento del valor de la persona del estudiante, expresados en sus planteamientos sobre el modelo formativo lasallista y el proyecto educativo de la Universidad, centrado en una formación profesional comprometida con la búsqueda permanente de una sociedad más justa y democrática. Una educación superior así planteada permite abrirse al reconocimiento de un vasto conjunto de trabajo, movilización, reflexión y estudio de las mujeres, especialmente, a lo largo del siglo xx, que ha contribuido a generar *conocimientos emancipadores* para construir una sociedad donde las diferencias de sexo no se constituyan en motivos para la discriminación y la dominación (Cebotarev, 1989: 2).

A su vez, el género se propone como una categoría compleja que comprende la atribución, comúnmente estereotipada, de las construcciones acerca de la masculinidad y feminidad, un núcleo identificador en cuanto esquema ideoaectivo de pertenencia a un sexo, tanto consciente como inconsciente, y los papeles de género relacionados con las expectativas y comportamientos sociales apropiados para un determinado sexo en cada cultura.

En cuanto somos “sujetos encarnados en un organismo viviente” (Tubert, 2001), el cuerpo nos conecta con la naturaleza a partir del nacimiento y de la muerte, la reproducción sexuada y la diferencia anatómica entre los sexos. Pero el cuerpo, en su materialidad, es también, al mismo tiempo, corporalidad, es decir, construcción compleja estructurada simbólica, sensitiva,

imaginaria y culturalmente (*ibídem*). Así, en el orden simbólico cultural, el cuerpo del varón está ligado a la representación de la fuerza, del poder, de la resistencia física y del atractivo varonil. El cuerpo de la mujer, significado, en un comienzo, como objeto de placer para el varón, se liga, en la institución familiar y en la función reproductiva, a las características a partir de las cuales se construye simbólicamente la idea de feminidad centrada totalmente en la maternidad, es decir, en un cuerpo como instrumento para la reproducción, la nutrición y el cuidado. Es una experiencia frecuente en las mujeres gestantes que el interés del entorno por su bienestar tenga como razón la creación de las condiciones ideales para el hijo, de modo que hace invisible totalmente a la mujer misma, la cual parece tener importancia solamente en cuanto portadora de vida. El cuerpo como objeto de deseo, desvalorizado como tal por su posicionamiento como vehículo para la reproducción, se valoriza de nuevo en cuanto dador de hijos.

Se reconoce, por parte de algunas feministas, que el psicoanálisis señala el derrumbe de las ideas esencialistas acerca de la feminidad y la masculinidad, reconoce y plantea que los hombres y las mujeres no se constituyen independientemente de su historia como sujetos, historia que también es la del proceso de “sexuación” (*ibídem*).¹ Masculinidad y feminidad no se dan de una vez y para siempre, sino que se estructuran a partir de la historia de vínculos, identificaciones, conflictos y ambivalencias propias de la historia vincular de cada uno y cada una, pero también feminidad y masculinidad serían entonces identidades de género, como categorías del discurso cultural.

Un cierto orden de género

Se entiende por orden de género la forma particular en que cada sociedad construye, expresa, regula, niega, promueve, permite o sanciona la conducta

¹ Sexuación: proceso por el cual los sujetos se posicionan con respecto a su deseo a partir de un reconocimiento de la diferencia entre los sexos. Es un término propio de la teoría psicoanalítica, la cual originalmente no habla de género.

social, las representaciones, los discursos, los rituales, que se consideran propios de cada sexo y la distribución de sus lugares, tareas y poderes. Tales construcciones toman cuerpo en la organización social, las instituciones y los sujetos en formas jerarquizadas, valoradas diferencialmente y atravesadas por relaciones de poder. Sobre una particular interpretación que, desde la posición del poder, se hace de la igualdad y de la diferencia entre los sexos, comúnmente en nuestras sociedades la diferencia se ha entendido como desigualdad, en detrimento de un sexo sobre otro.

En consecuencia, el sexismo y el androcentrismo hacen parte del denominado orden patriarcal. Se entiende, generalmente, como sexismo un punto de vista sobre los sexos que defiende la superioridad de uno sobre otro, esto es, la inferioridad de un sexo, por lo general el femenino. Androcentrismo se entiende como la perspectiva que hace del varón “la medida de todas las cosas” (Puleo, 1992), perspectiva que ha tenido una considerable fuerza a la hora de asignarle sentido, valor y papeles a las mujeres, por lo que han sido puestos en evidencia por las diversas corrientes del pensamiento feminista.

Como afirma Fraser (1997), el orden de género que heredamos del capitalismo posindustrial se organiza preferentemente en torno al “salario familiar”, y supone, por lo tanto, un modelo de familia nuclear heterosexual encabezado por un hombre que aportaba un salario para el sostenimiento de la mujer y los hijos. En este orden, la mujer-esposa-madre se dedicaba al oficio doméstico —no trabajo— de tiempo completo. Si bien los estudiosos de este tema afirman que este patrón no correspondía en muchos casos a la realidad, se ha mantenido como ideal normativo de la división sexual del trabajo y de la posición subordinada de las mujeres adscritas fundamentalmente a este espacio privado y doméstico.

El colapso de este orden de género ha sido empujado, sin duda, por diversos factores interrelacionados: la globalización, el derrumbamiento del estado de bienestar, las transformaciones en el mundo del trabajo, la inestabilidad mundial en los tiempos de conflicto y crisis y las formas en

que éstas afectan a las familias; el acceso de las mujeres a la educación y al trabajo remunerado, el trabajo de miles de grupos de mujeres en el mundo por el cambio en sus condiciones de vida y la búsqueda de la igualdad, la plena ciudadanía, el logro de los derechos humanos y el reconocimiento. Viene cambiando profundamente la forma en que los sexos se ven a sí mismos y sus papeles y responsabilidades sociales; no obstante lo cual persisten prejuicios sexistas y androcéntricos que continúan afectando la construcción subjetiva y las relaciones entre hombres y mujeres y entre éstas y la sociedad en su conjunto.

La feminidad

Lo femenino no podría pensarse sin incluir el orden cultural en que la construcción de una cierta feminidad es posible, idea a la que Tubert se refiere cuando ofrece su visión de la feminidad como “el producto de la articulación de la posición de la mujer en el orden cultural con la constitución de la subjetividad, es decir, el lugar donde se entrecruzan lo inconsciente y la cultura” (1991: 125). Esta definición coloca la feminidad en el punto de malestar de la cultura, en cuanto ésta está anclada en el orden patriarcal al que puede poner en cuestión y entredicho.

Fernández (1993) considera lo femenino y lo masculino como productos del orden ilusorio en el que cada época delimita lo propio para cada sexo. Ilusorio, porque, para tal delimitación, se apoya en una presunción de naturalidad y de atemporalidad, ilusión muy poderosa que le proporciona consistencia a una serie de prácticas, discursos, mitos e ideales a través de los cuales se constituyen las subjetividades.

La feminidad también se concibe como “aquel anudamiento de mitos sociales cuyo soporte narrativo es el conjunto articulado de falacias instituidas por el universo de significaciones imaginarias que inventan La Mujer de una época” (Fernández, 1993: 44). En esta perspectiva, los discursos sobre la feminidad y la masculinidad actúan como soportes

narrativos con diversos argumentos dependiendo del momento histórico que se considere para la producción de representaciones que son, a la vez, descriptivas y normativas para hombres y mujeres en una cultura dada, la cual se materializa en instituciones entre las cuales comúnmente se mencionan la familia, la escuela, el saber médico, entre otras.

Al nacer se ingresa a un orden cultural, simbólico, de lenguaje y también a un orden de relaciones. Es a través de las vinculaciones y las relaciones con los otros como somos introducidos, designados e interpelados por la cultura. De modo que también lo corporal, sometido a las leyes, los símbolos y las normas culturales, es objeto de representación y construcción a través de los otros. Esto supone, en la construcción de subjetividad, que el hacerse hombre o mujer y el desarrollar los atributos propios de la feminidad o la masculinidad constituyen al tiempo un hecho psíquico y una realidad social.

Por lo tanto, para la comprensión de las feminidades es importante remitirse a la vinculación primera con la madre o con quien haga sus veces en el inicio de cada vida. La crítica feminista, en reacción a planteamientos freudianos que dieron particular importancia a la comprensión de las vinculaciones primeras del varón con la madre y descuidaron o ignoraron las complejidades de la relación hija-madre, postula la necesidad de reconocer las consecuencias que el vínculo con la madre tiene para el desarrollo de la feminidad, en el sentido de incluir, no sólo la existencia de lazos libidinales de odio y amor, sino el proceso de identificación de la niña con la madre. Afirma, por lo tanto, Dio Bleichmar (1997) que la relación privilegiada que tiene la niña con la madre en la fase preedípica es, por así decirlo, el vehículo por el cual se impone la especificidad del género a la relación y el desarrollo de lo que psicoanalíticamente se denomina un *yo ideal femenino* en la niña.

Por lo tanto, para este modelo particular de la familia patriarcal y su particular división del trabajo, la reproducción de la subjetividad femenina habría de construirse sobre presupuestos como:

- mujer igual a madre;
- constitución del ser para otros;
- énfasis en una socialización ordenada a la maternidad como condición de realización y cumplimiento de expectativas sociales sobre las mujeres;
- poder centrado en los afectos;
- centralidad de los papeles de esposa, madre y ama de casa;
- responsabilidad fundamental por el cuidado de los hijos;
- dependencia del varón.

Los estudios disponibles sobre mujeres y salud mental permiten establecer una relación entre las formas de feminidad/subjectividad que son alentadas por estos modelos y que a su vez los sostienen, con modos particulares de sufrimiento psíquico. Una de estas formas parece ser la prevalencia de la depresión en las mujeres como expresión de las falacias de este modelo, malestar que, especialmente, en la segunda mitad del siglo xx, recibió denominaciones varias: *neurosis del ama de casa*, *crisis de la mediana edad*, *síndrome del nido vacío*, entre otras. Las situaciones concomitantes a estos padecimientos son el uso de sustancias tóxicas, alcohol, tranquilizantes, “la tranquilidad recetada para las mujeres”, en palabras de Burin (1986).

Podría ser lo anterior una representación simplificada de lo que comúnmente puede denominarse *una mujer tradicional*, a la que se le ha prometido la felicidad como un resultado directamente proporcional a su adecuación al modelo.

En este terreno, se llama la atención acerca del riesgo de pensar lo femenino como algo propio de las mujeres dadas las determinaciones anatómicas, lo que significaría desconocer que ellas se han construido culturalmente para la subordinación, a lo que se agregan las múltiples diferencias que se registran entre éstas, de modo que lo femenino no puede

verse como un conjunto homogéneo de características y experiencias que sean comunes para un determinado grupo.

La feminidad y la masculinidad se construyen además en referencia, es decir, cada par de la relación se sostiene y se perpetúa por cuenta del otro, de modo que a un modelo de masculinidad dominante corresponde otro de feminidad subordinada. Este carácter relacional de la construcción del género tiene importantes consecuencias cuando se visualiza el cambio cultural: un cambio en el modelo de feminidad supondría entonces necesariamente un replanteamiento del modelo de masculinidad del cual es también expresión y soporte. No es gratuito entonces que un avance en los llamados estudios de género en el mundo haya impulsado, a su vez, la reflexión y la producción en el tema de las masculinidades, especialmente, a partir de la década de los noventa en Latinoamérica y Colombia, entre cuyas inquietudes se observa la preocupación por los efectos en los varones del cambio de las mujeres y la redefinición de las identidades masculinas en un mundo en transición.

El viejo modelo androcéntrico está cuestionado y en proceso de cambio, el orden de género considerado natural ha sido puesto en cuestión por el acceso de las mujeres a la educación, a las profesiones, al trabajo remunerado, a las búsquedas por la equidad, la igualdad y la participación en todos los órdenes de la vida social. Las divisiones entre lo público y lo privado, por cuenta de la deconstrucción feminista, se han revelado como precarias y engañosas, y las mujeres actualmente estamos reconstituyendo no sólo el sentido de la propia identidad, sino también toda la construcción subjetiva, lo que frecuentemente supone el enfrentamiento de las crisis sociales, subjetivas y vitales.

La crisis subjetiva, para un gran número de mujeres, ha supuesto la necesidad de poner en cuestión los presupuestos, los papeles, las tradiciones y los lugares asignados por la cultura, lo que ha conducido a la búsqueda de otras formas de ser y de verse en cuanto mujeres que pasan por la transgresión del orden cultural patriarcal, la resistencia, la búsqueda del

empoderamiento, la redefinición de las relaciones consigo mismas, con las otras mujeres, con los varones y con la sociedad en su conjunto, en un proceso que busca transitar hacia otro orden de género no sexista que reconozca sus posibilidades, capacidades y derechos sin que su identidad sexual se signifique como desigualdad e inferioridad.

En este punto y en relación con las nuevas subjetividades, es necesario destacar el aporte que resulta del entrecruzamiento de los estudios de género, la cultura y el psicoanálisis, con respecto a la importancia de favorecer una nueva socialización de las mujeres que permita y aliente lo que Burin (1998) llama “el juicio crítico” y “el deseo hostil”, ambos negados, hechos invisibles y sancionados por la cultura, dado que se consideran incompatibles con la dulzura, suavidad, delicadeza, amor e incondicionalidad con que se ha construido la identidad femenina.

Burin (1998) define el deseo hostil como un deseo diferenciador, que permite a los sujetos “el despliegue de nuevos deseos como el de saber y el de poder”, y que, aunque se observa ya en la temprana infancia para las mujeres y los hombres, en aquéllas ha sucumbido frecuentemente a la represión, por cuanto se le considera peligroso para el papel de fusión, cuidado y dependencia asignado a las mujeres y considerado central para el fortalecimiento del ideal materno. Aquí se hace necesario distinguir entre el sentimiento de hostilidad producto de una frustración y el deseo hostil que provoca nuevas búsquedas, impulsa a otras experiencias, pone en marcha procesos de cambio.

A su vez, el juicio crítico se entiende como expresión del malestar, por lo que no se considera justo; se observa también tempranamente en los niños y niñas, en los procesos de transformación que se viven en la adolescencia y en las crisis de la edad madura de las mujeres, procesos todos marcados por un énfasis en la diferenciación y asunción de la autonomía como elemento organizador de las subjetividades. Esta capacidad de articulación del juicio crítico en las mujeres resulta entonces crucial a la hora de relacionar los procesos subjetivos y la lucha social de éstas por el

cambio en las condiciones de subordinación y violencia tan frecuentes en sus historias personales y colectivas.

Papel de las disciplinas, las profesiones y la educación superior en la significación de las subjetividades

Los primeros vínculos mediadores entre el sujeto y la cultura y establecidos en los entornos familiares como fundantes en la constitución de la subjetividad son resignificados en los discursos que hacen parte del saber disciplinariamente organizado, el cual circula de manera particular en la institución educativa. Retomo el señalamiento que hace Fernández (1993) citando a Bordieu sobre “los productores profesionales de representaciones objetivas del mundo social” y, por lo tanto, también de la subjetividad. Con respecto a la feminidad y la masculinidad, las disciplinas, las profesiones, el conocimiento científico son puestos al servicio de tal fabricación de sentidos mantenedores de las desigualdades y las discriminaciones que sirven para fortalecer concepciones hegemónicas de las diferencias entre hombres y mujeres, consideradas naturales, ahistóricas y frecuentemente esencialistas.

Por ejemplo, el discurso de la psicología, desde sus diferentes escuelas de pensamiento, ha contribuido sin duda a difundir y mantener concepciones sobre la mujer que no solamente no han puesto en cuestión su papel subordinado, sino que han determinado que su “normalidad o patología” depende de su ajuste a los papeles convencionales determinados por una cultura que nos define por nuestro lugar y por nuestros deberes. No resulta extraño, por lo tanto, que el feminismo haya suscitado tan fuertes resistencias precisamente en los campos profesionales y disciplinares donde se producen tales discursos.

El feminismo, en sus diversas corrientes, ha asumido la tarea de hacer visible en las ciencias sociales los principios sobre los cuales se ha construido tal ciencia, a saber: “[...] principio de neutralidad valorativa con respecto a intereses, política y ética, neutralidad centrada en el andro-

centrismo, el principio de la supuesta objetividad de las ciencias con su separación sujeto-objeto y el principio de universalidad que nos presenta la ciencia como ahistórica, intemporal, ajena a la historia, los intereses, la política” (Estrada, 1977: 7). Ha llamado la atención sobre la ausencia de lo femenino en los discursos científicos en general, ausencia que, sin embargo, descansa sobre determinados supuestos acerca de las mujeres y lo femenino a lo largo de la historia, posibles de develar en el vasto conjunto del saber androcéntrico, frecuentemente instituido como verdad y garante a su vez de esta invisibilidad.

En un estudio exploratorio sobre las representaciones de género en la construcción de la identidad de un grupo de hombres y mujeres estudiantes universitarios en Bogotá (Uribe y Ramírez, 2008), se observa una tendencia marcada del predominio de los modelos tradicionales propios de la visión androcéntrica de nuestra sociedad, sobre todo, en la descripción de hombre-masculino, mujer-femenina, definidos por características que se han encontrado en investigaciones similares entre jóvenes: hombre fuerte, rudo, macho, dominante, protector y guía de las mujeres; mujer tierna, delicada, sensible, entregada, preocupada por los demás, subordinada, que acepta la autoridad masculina. Se registran, asimismo, descripciones que sugieren un cambio en dichas representaciones: “[...] hombres tiernos y sensibles y mujeres fuertes, inteligentes, luchadoras, libres, preocupadas por sí mismas pero también por los demás” (47).

El estudio también muestra que algunas de las visiones ancestrales acerca de lo que los y las jóvenes valoran de sí, se objetan e, incluso, rechazan por lo menos en el discurso. Algunos jóvenes valoran en sí mismos la libertad, la disposición y gusto por ayudar y manifiestan sentirse orgullosos del papel que cumplen en la sociedad, del cual aprecian especialmente su preponderancia por ser hombres de la cual se sienten orgullosos, aunque aclaran que esto no significa el dominio sobre las mujeres, sino más bien ir adelante en la tarea del desarrollo de la sociedad: ser cabeza de familia, la libertad de que disfrutan y las prerrogativas

sociales de las cuales consideran excluidas a las mujeres o, por lo menos, limitadas para ellas.

Como afirma Abarca (1999) en su investigación *Discontinuidades en el modelo hegemónico de masculinidad* llevada a cabo en Chile para reconstruir el modelo tradicional masculino y sus modificaciones en hombres de estratos medios y bajos, éstos también muestran ese sentido de privilegio, sobre el cual observa el autor que lo expresan como una especie de “consuelo” por haber nacido del lado correcto en una cultura machista, por lo que “este discurso celebra las garantías sociales derivadas de su participación en un orden masculino, que se extienden incluso a la valoración diferencial de la paternidad: mientras una hija se acepta, un hijo se celebra” (9).

La tarea no se reduce a cambiar los estereotipos dominantes de las identidades sexuales y de género. El modelo cultural erigido sobre la tradición que puso a un sexo como superior al otro y que le asignó a las mujeres un lugar de subordinación y sujeción en la historia, necesita ser reconocido como un problema sobre el cual hay que arriesgarse a saber, someterlo a exploración, a investigación, a debate, a examen, no darlo por hecho como un acontecimiento natural haciéndolo depender exclusivamente de los datos que proporciona la biología.

Esto significa que el campo está abierto a la investigación, a la discusión, a los conocimientos y a las transformaciones. Qué tanto la Universidad pueda y quiera abordar el estudio y la reflexión sobre el sujeto en cuanto sexuado, sobre la construcción de identidades, su denominación, reconocimiento o exclusión, procesos todos a los cuales contribuye durante el complejo proceso de formación que supone integral, es el interrogante al que se llega luego de plantear estas cuestiones a las y los jóvenes universitarios.

Es una pregunta que lleva a considerar también las concepciones y prácticas relativas al género, tanto expresas como subyacentes, que circulan en la Universidad y que tendrán repercusión, a su vez, en las prácticas

y formas de asumir las relaciones profesionales, laborales, familiares y sociales de los y las profesionales.

La Universidad tiende a ejercer una profunda influencia sobre la vida de las y los jóvenes durante su paso por la educación superior. “La Universidad influye mucho porque cambia todas las maneras de pensar; cuando uno llega, viene con una visión completamente diferente [...] uno se transforma [...] como que nos ha abierto un poco más los ojos [...]” (Uribe y Ramírez, 2008).

El objetivo no es plantear la búsqueda de una nueva definición pretendidamente universal de lo que constituye una identidad de mujer, de hombre o de nuevas y diversas identidades sexuales y de género. Como explica bien Amorós (2007): “[...] las diferencias son contrastantes en la medida en que provocan desigualdades y subordinaciones inaceptables. Hace falta redefinir la identidad y la subjetividad para ser sujetos verosímiles”²

Como en otros aspectos del acontecer social y cultural, la construcción de un sujeto sexuado, participante en un orden de género específico que se construye en un entramado de relaciones y, al mismo tiempo, desde un “proyecto reflexivo del yo” (Giddens, citado en Abarca, 1999), se opera en la coexistencia e imbricación permanente de representaciones y valores tradicionales y transgresores. Por ello, aunque se pueda sostener la idea de una hegemonía de un modelo patriarcal o se pueda hablar de tendencias en lo general, cuando se accede al terreno de las subjetividades, de las relaciones, de las prácticas cotidianas, se puede observar un campo en permanente transformación, con implicaciones importantes para toda la sociedad y, por lo tanto, una realidad que no puede pasar desapercibida para la Universidad.

² Conferencia sobre Feminismo, Culturalismo, Ilustración. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, marzo de 2007. Notas.

Bibliografía

- ABARCA, P. (1999), *Discontinuidades en el modelo hegemónico de masculinidad* [tesis], Santiago, Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Humanas. Disponible en: [www.http://www.hombresigualdad.com/discontinuidades.htm](http://www.hombresigualdad.com/discontinuidades.htm).
- AMORÓS, C. (2007, marzo), *Feminismo, ilustración y multiculturalismo* [conferencia], Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- BOURDIEU, P. (2000), *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.
- BURIN, M. (1986), *El malestar de las mujeres*, Buenos Aires, Paidós.
- ____ y MELER, I. (1998), *Género y familia. Poder, amor y sexualidad en la construcción de la subjetividad*, Buenos Aires, Paidós.
- CEBOTAREV, E. (1989), *Mujer y ciencia: implicaciones metodológicas para el estudio de la mujer*, Manizales, Universidad de Caldas, Facultad de Desarrollo Familiar, Documentos de Familia 1.
- DIO BLEICHMAR, E. (1997), *La sexualidad femenina*, Barcelona, Paidós.
- ESTRADA, A. M. (1977), “La voluntad de saber como voluntad de emancipación”, en *Revista en Otras Palabras*, núm. 2.
- FERNÁNDEZ, A. M. (1993), *La mujer de la ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres*, Buenos Aires, Paidós.
- FRASER, N. (1997), *Iustitia interrupta*, Bogotá, Uniandes.
- PATEMAN, C. (1996), “Críticas feministas a la dicotomía público/privado”, en Castells, C. (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós.
- PULEO, A. (1992), *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*, Madrid, Cátedra, Universidad de Valencia.
- TUBERT, S. (2001), *Deseo y representación. Convergencias de psicoanálisis y teoría feminista*, Madrid, Síntesis.
- URIBE, M. y RAMÍREZ, N. A. (2008), *Representaciones de género en la construcción de identidad de un grupo de estudiantes universitarios en Bogotá* [informe de investigación], Bogotá, Universidad de La Salle, Facultad de Trabajo Social.

Formación: infantilización y autocreación¹

JAVIER SÁENZ OBREGÓN*

En este escrito desarrollaré algunas ideas que apenas he esbozado en escritos anteriores en torno a las que probablemente sean las dos principales líneas de fuerza que históricamente se han disputado en Occidente la formación del sujeto: una línea, de *infantilización*, no sólo de la niñez, sino de la población en general, y otra de los discursos y prácticas sobre su autocreación. La mirada histórica indica que estas dos líneas de fuerza difícilmente coinciden y que tienden a excluirse mutuamente. Así es como la intensificación del dispositivo de infantilización a partir de los siglos xv y xvi coincidió con el debilitamiento de las prácticas y aun de los discursos acerca de la autocreación.² La infantilización como práctica formativa y las prácticas formativas que infantilizan han sido el efecto más evidente y sostenido de las prácticas institucionalizadoras —por medio de las cuales se conformaron la familia, la escuela, el asilo, el hospital, la cárcel, el ejército, el Estado, las fábricas y demás lugares de trabajo— de la sociedad moderna desde el siglo xv hasta nuestros días. Como ya lo he señalado (Sáenz y Zuluaga, 2004), tanto contra Ariès (1986), como

¹ Este escrito retoma de manera parcial y amplía los resultados de los siguientes proyectos de investigación: “Saber pedagógico y ciencias de la educación” y “Campos conceptuales de la pedagogía”, ambos financiados por la Universidad de Antioquia.

* Profesor del Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia. Ph. D. en Historia y Filosofía de la Educación de la University of London. Miembro del Grupo de Historia de la Práctica Pedagógica.

² Para un análisis en detalle de esto, en el discurso pedagógico, ver Sáenz (2003a).

contra las “ciencias de la infancia” que emergieron a finales del siglo XIX e inicios del XX, la infancia no fue una invención de los siglos XVI y XVII, como tampoco lo fue de la medicina, la psiquiatría y la psicología “modernas”. La infancia fue un invento del cristianismo institucional³ y, por tanto, la infantilización de la población que caracteriza a la sociedad contemporánea es un indicio de lo cristiana que es la modernidad, asunto que habría que historiar de manera más decidida y detallada.

Los argumentos centrales de este escrito sobre el carácter cristiano-institucional de la infancia, sobre la incompatibilidad histórica entre prácticas de infantilización y de autocreación y sobre la configuración de uno de los más extraños mitos de la humanidad: el de la modernidad, que ofrece *producir* sujetos veraces, libres y felices, serán sustentados, primordialmente, a partir de mis trabajos históricos sobre la pedagogía y la escuela. Considero legítimo generalizarlos por tres razones estrechamente relacionadas.

En primer lugar, por el carácter doblemente “común” de la escuela desde su nacimiento en el siglo XV en cuanto repliegue de los discursos y prácticas menos controversiales, más “sensatas” y de mayor aceptación hegemónica, y en cuanto despliegue de fijación de lo “común” (en cuanto colectivo) de la sociedad en distintos momentos históricos.

En segundo lugar, por los efectos del dispositivo de *escolarización* de la sociedad moderna donde las demás instituciones de gobierno/formación de sujetos han tendido a emular las prácticas y discursos escolares, entendiendo, de manera general, la escolarización como un conjunto de prácticas que separan a los individuos de sus flujos cotidianos, que los reúne en función principalmente de la edad, pero también de otras características por las que se les considera “parecidos” (nivel socioeconómico, género, etnia, oficio, grado de anormalidad/vulnerabilidad, etcétera) y que

³ Me refiero al “cristianismo institucional” para diferenciar el estrechísimo recorte efectuado por las prácticas institucionalizadoras —por medio de iglesias— de esta religión, de un conjunto de prácticas del cristianismo primitivo, de sus tradiciones místicas y de los usos no fijados institucionalmente que hacen los individuos de la tradición cristiana.

configuran un espacio relativamente cerrado donde se buscan intensificar enseñanzas y aprendizajes legitimados en saberes expertos, cuya forma dominante es la relación asimétrica entre un sujeto de verdad/virtud, y unos alumnos cuyos saberes y experiencias son desestimados, logrando así un efecto infantilizador.⁴

En tercer lugar, por haber constatado un alto grado de regularidad histórica, en la larga duración, entre las continuidades/discontinuidades propias de los discursos y las prácticas escolares y aquéllas de otras instituciones —regularidad que, de manera evidente, no excluye ciertos desfases cronológicos que no en la sucesión de regímenes de verdad y formas de gobierno, entre unas y otras— tomando como referencia los trabajos históricos de Michel Foucault (1968 y 1979) y de Nobert Elías (1987) para las prácticas institucionales distintas a las de la escuela.

Sobre el proceso de escolarización de otras instituciones y de la sociedad en su conjunto, baste aquí señalar que, si bien son evidentes los discursos y prácticas que la escuela integró en el momento de su invención en los siglos xv y xvi —monásticas, universitarias, cortesanas, entre las principales—, es igualmente claro que se podría historiar el movimiento contrario de despliegue de los discursos y prácticas escolares hacia otros escenarios e instituciones. Para sólo dar un ejemplo, ya desde el discurso pedagógico entre el siglo xvi y xix, en los escritos dirigidos —de manera parcial o exclusiva— a la educación en la familia de Juan Luis Vives (1948a, 1968, 2000), Jon Amos Comenio (1956) y Johann Heinrich Pestalozzi (1827, 1907, 1913), se pueden constatar un conjunto de elementos del dispositivo de escolarización de la familia que tuvo como su blanco/objeto/efecto privilegiado a la infancia en cuanto rejilla institucionalmente cristiana de nombrar, ver y actuar sobre la niñez, escolarización familiar por medio de un conjunto de prescripciones sobre cómo educar a niños, niñas, adolescentes y jóvenes en la familia, análogas a las que se pusieron en juego en

⁴ Para un ejemplo contemporáneo de prácticas de escolarización para formar a la población por fuera de la escuela, ver Sáenz Obregón (2007a).

el escenario escolar. Las concepciones y prescripciones dirigidas a niños/as y jóvenes, maestros, tutores, padres de familia y acudientes buscaban formar “para otro mundo” a quienes todavía no eran considerados adultos. Eso es, buscaban “salvarlos” de esa vida cotidiana, tanto familiar como social, considerada pecaminosa y corrupta. Y, en este sentido, operó un dispositivo de escolarización/cristianización/civilización que fue copando los diversos escenarios de la vida de niños, niñas y jóvenes. Se trata de un dispositivo que, hasta el siglo xvii, se dirigió hacia la escolarización de la vida familiar y que, con Pestalozzi, desde finales del siglo xvii, comenzó a tomar esa forma que dominaría hasta tiempos recientes: intensificar las continuidades entre vida familiar y vida escolar.

En el fondo, lo que busco en este escrito es rastrear, de manera evidentemente esquemática, la configuración histórica de esa extrañísima actitud y autopercepción del sujeto moderno de que la felicidad, la libertad, la veracidad propia y de los demás sería “efecto” de un conjunto de fuerzas “sociales” que operan sobre los individuos —las de las instituciones, las del mercado, las de los otros— que no como lo concebían las sectas filosóficas griegas, los estoicos romanos, los gnósticos y místicos cristianos y aun la pedagogía del cristianismo institucional hasta finales del siglo xviii como una serie de fines/esperanzas impensables por fuera de prácticas sostenidas y disciplinadas del individuo sobre sí mismo. Lo que hay de “extraño” en esto es que se trata de uno de los principales efectos de un dispositivo de saber/poder/subjetivación de muy reciente aparición en Occidente que difícilmente se encuentra en otras culturas, el cual ha acumulado una intensidad tal que la misma noción de “actuar sobre uno mismo”, por su rareza discursiva, aparece como “excéntrica” para la regularidad normalizadora y “sensata” de nuestra cultura contemporánea.⁵

⁵ Se podría argumentar que, por el contrario, estamos asistiendo a un auge de tendencias “espirituales” —la nueva era, el orientalismo, el indigenismo, etcétera— que están “reviviendo” las prácticas de sí, pero sostendría que éstas siguen siendo relativamente “excéntricas” en comparación con su centralidad, aun en los siglos xvi y xvii en los que hacían parte de esa institución del “común” que era y es la escuela. Me referiré a esto más adelante en relación con los tratados pedagógicos de Vives y Comenio.

El dispositivo *infantilizador* y el carácter cristiano-institucional de la infancia

Algunos textos de Michel Foucault sobre la forma *pastoral* de las prácticas de formación/gobierno del cristianismo institucional (2000b, 2006), además de señalar su carácter simultáneamente individualizador y de gestión del “rebaño” en su conjunto, así como su obligada inscripción en relaciones de dependencia y obediencia, plantean que un conjunto de prácticas de este poder pastoral fueron apropiadas por las instituciones y el Estado moderno para el gobierno de los individuos y de la población. A mi juicio, uno de los enunciados centrales del discurso de Foucault sobre este asunto: que el Estado y las instituciones modernas constituyen, en buena parte, una recurrencia de las formas de gobierno del cristianismo institucional, se fortalece de manera decidida si le añadimos una dimensión que el pensador francés no trabajó, y de cuya descripción me ocuparé en este apartado. Esta nueva dimensión puede plantearse así: el poder institucional cristiano no sólo dirigía su mirada y actuaba sobre individuos y sobre un rebaño, sino que los concebía, veía y configuraba “en cuanto niños” dentro de una línea de fuerza en la que, como ya he argumentado en otro trabajo (Sáenz y Zuluaga, 2004), apareció la concepción de la infancia que la modernidad haría suya, se fabricó el objeto y la autoexperiencia moderna de ser niños/as y se configuraron las prácticas de *infantilización* del conjunto de las instituciones de la modernidad no sólo de la niñez, sino de la población en general.

En esta dirección, argumentaré acerca de la invención cristiana institucional de la infancia que se constituyó en el núcleo central del dispositivo civilizador/cristianizados/escolarizados de la modernidad a partir de los siglos xv y xvi. Núcleo de formación/gobierno que —como he descrito en otros trabajos (Sáenz, Saldarriaga y Ospina, 1997; Sáenz, 2003b) y no desarrollaré aquí— lejos de debilitarse con la cientifización de la mirada hacia la niñez, se intensificó dentro de las formas de poder tanto

disciplinarias como de “seguridad” o “regulación” características de las sociedades “secularizadas” e “ilustradas” a partir del siglo XIX, en cuanto la infancia y la *infantilidad* de la población (en especial la de los pobres, las mujeres y de las “razas”) se configuró como metáfora, concepto y objeto privilegiado de los discursos y prácticas institucionales y científicas de protección y regulación vital de la especie humana.

A partir del siglo XV, con el nacimiento de la escuela, la infancia se configuró como objeto central de ese dispositivo que funcionó de manera simultánea para civilizar, cristianizar y escolarizar al sujeto y la cultura moderna. Si bien en algunos acontecimientos históricos se podría pensar en la posibilidad de distinguir analíticamente estos tres efectos —de escolarización, de cristianización y de civilización—, en este escrito quiero dirigir la mirada del lector hacia otro asunto: el de la forma en que estos efectos se entrelazaron. Fue la apropiación en la escuela y en la familia de la definición cristiana de la infancia como etapa de la vida en la que se jugaba el futuro moral del individuo la que hace posible darle sentido a las transformaciones en la vida familiar que tuvieron lugar entre la Baja Edad Media y el Renacimiento, así como a la rápida difusión de la escuela como estrategia central en la disputa por las almas de la niñez entre protestantes y católicos. Si bien hay indicios de que las primeras escuelas⁶ fueron las de la congregación seglar católica de los Hermanos de la Vida en Común en Alemania y los Países Bajos en el siglo XV (Hyma, 1965) quienes crearon escuelas con maestros laicos —graduadas en ocho cursos y abiertas a todos—, la idea de masificar la escuela estuvo del lado protestante. Fue Lutero —y no un gobernante “humanista”⁷— quien primero propuso que, en cada

⁶ Hablo de *escuela* y no de *escuela moderna* para subrayar que esa forma específica de institución que todavía nos acompaña no es cualquier cosa y que, en sentido estricto, ni la enseñanza en los monasterios, ni las charlas de las sectas filosóficas griegas ni las clases abiertas a todos de manera simultánea y dadas en cualquier lugar por los maestros itinerantes de la Edad Media eran escuelas.

⁷ Pongo en comillas el término “humanista”, ya que se trata, a mi juicio, de un término cuyo uso —por ejemplo en Philippe Ariès— tiene el efecto de invisibilizar el hecho de que la rápida difusión de las concepciones y prácticas hacia la infancia, que tuvieron lugar desde el siglo XV, lo hicieron como parte de un dispositivo cristianizador de la sociedad.

poblado, se creara una escuela gratuita con maestros pagados por el Estado, y fue la ventaja temporal que en este sentido tuvieron los países protestantes y sus colonias la que incitó y masificó en el mundo los proyectos educativos de los jesuitas y los Hermanos Cristianos, entre otras congregaciones católicas. Lejos de ser una invención de humanistas secularizadores en los siglos xv y xvi o de la psicología científica del siglo xx, la forma-infancia es una producción del dispositivo cristiano de gobierno.

El concepto cristiano de infancia configura una rejilla a través de la cual se mira y se actúa sobre los sujetos retomada por la familia, la escuela, la sociedad y el Estado, cuyo principal efecto de larga duración ha sido la infantilización de la niñez y de la población en cuanto efecto central del poder pastoral de la institucionalidad cristiana. En primer lugar, fue en el marco del más dogmático y disciplinado (esto es, institucional) de los escritos cristianos —los de san Pablo, san Agustín, Clemente de Alejandría, Juan Luis Vives, entre otros— que se inventó la infancia en cuanto concepto al mismo tiempo que en cuanto objeto y efecto deseable de gobierno/formación. En segundo lugar, fue, ante todo, en la principal institución regida por el poder pastoral que estaba abierta a *todos* —y mucho más tarde a *todas*⁸— que se construyó esa experiencia infantilizadora de niños y jóvenes que caracterizó a la modernidad.

En cuanto a lo primero, a la invención cristiana de la infancia, empecemos por los argumentos de san Agustín, un tanto extraños para el oído contemporáneo, pero que no por ello fueron menos eficaces en la configuración del sujeto moderno:

¡Escúchame, oh Dios! ¡Qué tan malévolos son los pecados de los hombres!
Los hombres dicen esto y tú te compadeces de ellos, porque tú creaste al
hombre, pero no creaste el pecado en él.

⁸ Y fue probablemente este acontecimiento de aceptar a las niñas en la escuela —propuesto ya por Comenio en el siglo xvii, pero que tardaría más de dos siglos en hacerse efectivo— el más intensamente “descristianizador” de la escuela en toda su historia.

¿Quién puede recordarme los pecados que cometí cuando bebé? Porque para tu mirada ningún hombre está libre de pecado, ni siquiera el bebé que ha vivido sólo un día en el mundo. ¿Quién puede mostrarme cuáles fueron mis pecados? ¿Un pequeño bebé en el cual puedo ver todo lo que no recuerdo de mí mismo? ¿Qué pecados cometí, entonces, cuando yo era un bebé? ¿Era pecado llorar cuando quería alimentarme del seno? Soy demasiado viejo ahora para alimentarme de la leche materna, pero si fuese a llorar por el tipo de comida adecuada para mi edad, los demás se reirían con razón para burlarse de mí y criticarme. Entonces, en ese momento (cuando era bebé), merecía ser regañado por lo que hice; pero en cuanto no podía entender el regaño, sería poco razonable y decididamente inusual el ser regañado. Extirpamos estas faltas y las descartamos en la medida en que crecemos, y esto es prueba suficiente de que son faltas, porque nunca he visto a un hombre desechar lo bueno cuando se deshace de lo malo. Por tanto, no puede ser correcto para el niño, aun a esa edad, llorar por todo, incluyendo aquello que puede hacerle daño; hacer una pataleta contra personas que son mayores que él y que no deben obedecerle y tratar hasta donde es capaz de herir a otros que saben más que él, incluyendo a sus propios padres, cuando no se pliegan a él y se niegan a satisfacer sus anhelos que sólo le harían daño. Esto demuestra que, si los bebés son inocentes, no es por su falta de voluntad de hacer daño, sino por su falta de fuerza. [...] Yo mismo he visto la envidia en un bebé y sé lo que significa [...] En cuanto nací en el pecado y la culpa, éstos ya estaban conmigo cuando mi madre me concibió (Augustine, 1961: 27-28).⁹

Se pueden encontrar, en el pasaje anterior, las proposiciones centrales —y al relacionarlas con las prácticas institucionales cristianas algunos enunciados clave— del dispositivo infantilizador del cristianismo institucional. En primer lugar, esa férrea línea jerárquica que obliga al niño a obedecer a los mayores, a éstos a ser dóciles y sumisos ante la institución eclesíastica

⁹ Las traducciones de textos, originalmente en inglés, son del autor.

y sus autoridades y a todos a temer y obedecer al Dios cristiano. En segundo lugar, el régimen de visibilidad jurídico —todavía no de extracción de conocimiento— que busca asegurar la cadena de obediencias, orientando las miradas (la de Dios, la de los padres, la de los curas, la de los maestros, la del soberano y, posteriormente, la de carceleros, médicos, psiquiatras) hacia la constatación del pecado (después de la locura, la enfermedad, la peligrosidad, la anomalía). En tercer lugar, la puesta en escena de los dos sentimientos que dominan en el cristianismo institucional para gobernar/formar a los individuos y al rebaño: el temor y la vergüenza. Por último, el anclaje identitario de todo el dispositivo, a la vez su principal efecto y requisito de su funcionamiento: el reconocimiento de ser pecador y culpable. Esa culpabilidad permanente —que no el simple reconocimiento de una falta ocasional— que configura la economía moral y psíquica del cristianismo institucional, el cual se dirige a garantizar, a través de toda la vida, la fijación de la identidad infantil de los individuos al asegurar su continua debilidad y docilidad. La culpabilidad, la mala conciencia, como “hueco negro”, que ante cada acción, sentimiento y pensamiento se devora constantemente las energías, las fuerzas, la voluntad de lucha y de autocreación de los individuos que, de manera análoga a que lo harán las instituciones de encierro de la modernidad con su microgestión de los espacios, tiempos y cuerpos, cohibe la acumulación de flujos espaciales, temporales y de autonomía autocreadora: que sólo encadena la desconfianza hacia sí mismo y hacia los demás.

Como veremos enseguida, esta concepción de la infancia pecadora fue sólo uno de los polos con los que la rejilla dualista cristiana miró, concibió y contribuyó a fabricar una forma muy específica de niñez y configuró un conjunto de elementos de la línea de fuerza de infantilización de la niñez y la sociedad, cuyos efectos Nietzsche, a mi juicio, más que Foucault, nos permite comprender. El otro polo, así como otros elementos de este dispositivo, se encuentra en un texto del siglo II de la era cristiana anterior al de san Agustín (*El pedagogo* de Clemente de Alejandría), en el cual se concibe la forma-infancia como configurada por una serie de características

que han perdurado hasta nuestros días: la infancia como la forma-sujeto necesaria para la producción de individuos virtuosos, así como la de mayor maleabilidad y fragilidad moral e intelectual. Características que han fundamentado, justificado y hecho posible que el sujeto por formar, gobernar, disciplinar y normalizar sea mirado y definido como aquel que es incapaz de hacer algo sensato consigo y por sí mismo, y que hizo posible, en un alto grado, que se le tornara incapaz de acumular fuerzas para transformarse radicalmente o para transformar la estrechísima soberanía del régimen cristiano de la sensatez, la verdad y la moral. No se educa ni gobierna a los fuertes o a quienes tienen historia: se educa a los débiles como si no tuvieran experiencias por fuera del rebaño.

En *El pedagogo*, Clemente de Alejandría plantea una doble definición de la infancia. Por una parte, los niños serían los cristianos, eso es, los verdaderos creyentes de cualquier edad. Clemente establece esta identificación entre infancia y un verdadero cristiano a partir del nombre de *niños* con el que Jesucristo nombró a sus discípulos y la conocida prescripción bíblica, atribuida a él, que advierte: “si no os convertís y os hacéis como niños, no entraréis en el Reino de los Cielos”.¹⁰ La doble definición de Clemente sitúa a la infancia tanto en el inicio como en el fin de una práctica formativa/gubernamental cristiana, y a partir del dualismo propio del cristianismo introduce la doble valoración de la infancia que dominará los discursos pedagógicos hasta bien entrado el siglo xx. Por un lado, señala varias características del niño que debían ser imitadas por el buen cristiano adulto. En primer lugar, su delicadeza, sencillez de espíritu e inocencia que los asemejarían a corderos que se dejan guiar por el buen pastor. En segundo lugar, su falta de malicia y resentimiento, y su timidez —que simbolizaría el temor al pecado— que los asemeja a las criaturas tiernas como las palomas.¹¹ En tercer lugar, su ingenuidad y pureza.¹² En cuarto

¹⁰ Clemente de Alejandría, 1988, I, 5, 4.

¹¹ *Ibid.*, I, 5, 2-3.

¹² *Ibid.*, I, 17, 1.

lugar, y aquí especifica la naturaleza de los *infantes* —los que todavía no hablan— su ternura, dulzura, sencillez, rectitud, justicia y capacidad de ser “moldeables en la bondad”.¹³ En quinto lugar, el niño sería “débil y tierno y, por su misma fragilidad, necesitado de ayuda”.¹⁴

Y, por otro lado, Clemente señala las características de la infancia que no debían ser imitadas por el buen cristiano. De manera significativa, los enunciados en los que se basa aquí ya no son los de Jesucristo, sino los de san Pablo. En primer lugar, siguiendo a este último en la Primera epístola a los Corintios, el buen cristiano no debía comportarse como los niños en cuanto a su malicia y su falta de cordura, sino que debían comportarse “como ellos; más en la cordura, como hombres maduros”.¹⁵ En segundo lugar, y nuevamente siguiendo a san Pablo, los buenos cristianos debían distanciarse de las turbaciones propias de los sentimientos de miedo que caracterizarían a los niños, para así llegar a ser hombres independientes y dóciles al Logos: la palabra de Dios.¹⁶

Ya fuese por medio de su inocencia que habría que proteger o de su malicia que habría que combatir, el carácter esencialmente moldeable de los niños los convertiría, con la invención de la escuela en los siglos xv y xvi, en el blanco privilegiado del pastoreo cristiano para la producción, como ya lo anuncia Clemente, de la infancia cristiana, de esa infancia dócil, ingenua y permanentemente necesitada de ayuda, eso es, necesitada de todas las finas y debilitadoras artes del gobierno cristiano. Artes, inicialmente escolares —pero que, como ya indiqué, se extendieron a otras instituciones— que retomaron en un alto grado las prácticas de las instituciones monásticas.¹⁷

¹³ *Ibid.*, I, 19, 3-4.

¹⁴ *Ibid.*, I, 21, 2. Cabe resaltar las continuidades entre esta imagen de la infancia de Clemente y las de Pestalozzi y Rousseau.

¹⁵ *Ibid.*, I, 33, 1.

¹⁶ *Ibid.*, I, 33, 3.

¹⁷ Para constatar la evidente continuidad entre las prácticas monásticas y las escolares, compárese la regla de san Benito que analizo a continuación y los tratados pedagógicos de Vives y Comenio, configuradores de la forma-escuela que sigue actuando entre nosotros.

En primer lugar, la escuela retomó de las prácticas monásticas las conductas obedientes por temor al castigo de ese Dios vengativo y permanentemente vigilante que delimitó el cristianismo institucional como figura máxima de soberanía. Como lo señala san Benito en la introducción a sus reglas para los monasterios que regiría la vida monástica durante toda la Edad Media: “[...] debemos obedecerlo en todo momento para que no se convierta en el padre iracundo que deshereda a sus hijos, ni el noble temible, encolerizado por nuestros pecados, quien nos castiga para siempre como sirvientes despreciables por rehusarnos a seguirlo hacia la gloria” (Benedict, 1998: 3).

En segundo lugar, fue en los monasterios, mucho antes que en el ejército, las cárceles, los manicomios o las fábricas, que se generó esa analítica y gobierno minucioso del tiempo, del cual se apropiaría la escuela y que tiene como uno de sus efectos más intensos *interrumpir la acumulación de cualquier tipo de flujo por fuera del régimen soberano productor de obediencia y docilidad*. La regla de san Benito dispone una partición detallada del tiempo, dividiendo así disciplinariamente la jornada: la hora de despertarse, las de alimentación, las de “ocuparse de las necesidades naturales” (21), las de estudio, las de lecturas en voz alta y colectivas, las de oración, las de celebración de la misa, las de trabajo manual, las de cantar los salmos.

En tercer lugar, las prácticas de clasificación jerárquica de los individuos y de la individualización de las acciones sobre ellos, que continúa hasta hoy en las escuelas, y que en la regla de san Benito discrimina entre cuatro tipos de monjes de acuerdo con su carácter moral y tiempo de encierro en el monasterio. Como lo hace hasta nuestros días la mirada de las instituciones modernas marcadas por sus antecedentes monásticos, la mayor visibilidad es la de los más perversos: los sarabitas: “[...] el más detestable tipo de monjes, sin experiencia alguna que los guíe, sin ninguna regla para ponerlos a prueba como el oro es probado en una caldera, tienen un carácter tan blando como el plomo [...] Su ley es lo que les gusta hacer, cualquier cosa que les apetece. Cualquier cosa en la que creen y que escogen, la llaman ‘sagrada’; todo lo que les disgusta, lo consideran prohibido” [cursivas en el original] (7-8).

Como lo prescribió Vives (1948b) en el primer tratado pedagógico para la escuela, la mirada y la acción del pastor (sea abad o maestro) debe ser individualizada, creando una tecnología jerárquica de castigos. En este sentido, advierte san Benito:

Con los indisciplinados y agitados, debe utilizar argumentos firmes; con los obedientes, dóciles y pacientes, fomentará mayor virtud; pero con los negligentes y desdenosos, deberá usar el regaño y la censura [...] Hacia hombres rectos y perspicaces, su primera y segunda advertencia deben ser verbales; pero aquellos que son malvados o testarudos, arrogantes o desobedientes, sólo pueden ser corregidos, en su primera ofensa, por medio de golpes u otro tipo de castigo físico. Se ha escrito: *el idiota no puede ser corregido con palabras*, y además, *Pégale a tu hijo con una vara y liberarás su alma de la muerte* [...] El abad [...] debe saber qué tan difícil y exigente tarea ha emprendido: la de dirigir a las almas y servir a una variedad de temperamentos [...] Debe acomodarse y adaptarse de tal manera al carácter e inteligencia de cada uno, que no sólo logrará que no disminuya el rebaño que le ha sido confiado, sino que se regocijará en su incremento” [cursivas en el original] (10).

En cuarto lugar, la figura soberana del abad/maestro autosacrificador y de sus prácticas de formación/gobierno. Por una parte, la fundamentación de su autoridad en una ley trascendente y a la vez inmanente (que fue, en el caso de la escuela, primero religiosa, y luego natural, psicológica y social) que hace que cuando castiga o premia, cuando se hace temer o amar, no sea él quien actúa, sino la ley que él representa la que actúa a través suyo: “[...] si ha pastoreado de manera fiel a un rebaño inquieto y desobediente, siempre tratando de curar sus acciones insalubres [...] será perdonado por el juicio del Señor. Entonces, como el profeta, podrá decirle al Señor: ‘No me he escondido de tu justicia en mi corazón; he proclamado tu verdad y tu salvación, pero me menospreciaron y rechazaron’. Y por

fin, las ovejas que se rebelaron contra su cuidado serán castigadas por el poder sobrecogedor de la muerte” (8-9).

Por otra parte, y como exigencia en cuanto representante de la ley divina, su imparcialidad impersonal ante los monjes y el conjunto de autoexigencias de perfectibilidad para poder formar como modelo para ser imitado. Finalmente, ese juego emotivo y debilitante para el rebaño, entre el amor y el temor, que como todo lo anterior es apropiado en los tratados pedagógicos tanto de Vives como de Comenio. El abad, de manera exacta a lo que después sería prescrito para el maestro, debe ser “amenazante y persuasivo según las circunstancias, severo como un capataz, dedicado y tierno como sólo un padre puede serlo” (10).

En quinto lugar, la escuela se apropiaría —de manera explícita en los tratados pedagógicos hasta el siglo xvii, y sólo de forma un poco menos severa que en la normatividad monástica— de todo un conjunto de prescripciones dirigidas a que el rebaño disciplinara sus propias conductas: *a*) la formación de unas actitudes y unas formas de actuar de obediencia permanente: la “obediencia sin vacilaciones”, como la denomina san Benito, cuyo ideal es “Que ya no vivan según su propio juicio, entregándose a sus anhelos y apetitos, sino que se conduzcan según las decisiones y direcciones del otro” (del abad) (14); *b*) un conjunto de normas de restricción de la actividad, conducentes a la formación de las virtudes del cristianismo institucional: restricción de la risa y del habla (“el permiso de hablar debe ser otorgado sólo muy ocasionalmente aun a los discípulos maduros”) (15), (“Hablar y enseñar son tareas del maestro; el discípulo debe callar y escuchar”) (16), y *c*) la autovigilancia contra cualquier tipo de “exaltación”, capricho, deseo carnal, deseo personal.

Como me he centrado en ejemplos vetustos, se podría objetar la idea de que seguimos siendo institucionalmente cristianos y, por lo tanto, infan-

tiles, como seguramente lo harán quienes consideran que la modernidad post-Ilustración “descristianizó” al sujeto y la sociedad, inaugurando así una era de oportunidades libertarias, de formas de escoger y actuar cada vez menos obedientes, cada vez menos autosacrificadoras. Diría que todo esto puede ser cierto, pero su sentido y sus efectos deben ser situados en las transformaciones que han tenido lugar en las formas de gobierno: la yuxtaposición, en la larga duración, de prácticas de soberanía/obediencia sobre los cuerpos, de tipo jurídico, de prohibiciones y castigos cuyo blanco es la maldad humana, con prácticas de regulación de los flujos de los intereses/deseos “naturales” de las poblaciones que hacen un uso estratégico de las libertades que posibilitan y de la autoexperiencia de libertad que configuran. Y es aquí donde ubicaría el meollo del asunto de las líneas de fuerza infantilizadoras y autocreadoras, así como de la transformación, que no desaparición, de los dispositivos de infantilización de la niñez, el sujeto moderno y la población. Como lo desarrollaré en la siguiente sección, la discontinuidad operada por el cristianismo institucional y por la escuela en los siglos XVI y XVII con las prácticas sobre sí de las sectas filosóficas griegas y del estoicismo romano y la desaparición, en el siglo XVIII, de las prácticas de sí en la escuela y en las prácticas de formación en su conjunto, tuvieron dos efectos muy distintos pero igualmente posibilitadores de continuidades infantilizadoras. En el primer acontecimiento, conectaron el espacio de la “interioridad” a las fuerzas soberanas del poder pastoral infantilizador. En el segundo, clausuraron en buena medida esa línea de fuerza, ya fuese autocreadora, ya de interiorización del gobierno institucional cristiano, y, al hacerlo, abandonaron, por así decirlo, el campo de batalla de la “interioridad”. Es evidente que desde entonces han aparecido algunas prácticas de sí que he denominado “excéntricas”. Pero argumentaría que el ocaso de las prácticas de sí hizo posible que, en el campo de fuerzas contemporáneo configurador de la “interioridad”, la línea de mayor intensidad sea no la que hace posible que el sujeto produzca su propia interioridad con algún

grado de autonomía, sino aquella definida por las fuerzas del mercado, las instituciones y los saberes expertos (psicología, psiquiatría, psicoanálisis, medicina, entre otros) que comparte con el poder pastoral la pretensión de gobernar a los individuos lo largo de toda su vida. Se configuró entonces al lado o mejor entrelazado con el dispositivo infantilizador arcaico, que aún pervive en las instituciones, un segundo dispositivo que copa más los espacios no institucionales de la vida, cuyo carácter infantilizador actualiza la promesa de la Ilustración de hacernos libres y felices sin la molesta y auto-disciplinaria necesidad de que nos ocupemos de nosotros mismos. Se trata del paso, en términos muy esquemáticos, de una disciplina de la voluntad introvertida en función del logro de una mayor obediencia “social” a un fluir “extravertido” de liberación de los intereses/deseos “naturales”. Transición en la que la autovigilancia, que implicaba el gobierno cristiano para constatar los avances en el disciplinamiento de los deseos, las pasiones y las representaciones mentales, no ha tenido relevancia: ¿cómo constatar hoy nuestro grado de “liberación” si no es en el espejo de aquello que nos la ha prometido y configurado? O para plantearlo de otra forma, ¿cómo es posible tener una imagen optimista de la autonomía y de la mayoría de edad en un campo en el que las fuerzas que siguen actuando sobre el sujeto para sujetarlo, para fijarle su identidad, para naturalizar los intereses/deseos que hacen posible los flujos “necesarios” de la sociedad contemporánea —de poblaciones, de imágenes, de deseos/intereses, de mercancías— sin que dichas fuerzas encuentren contrafuerza alguna por medio de la cual el sujeto se repliegue/despliegue en torno a sí mismo?

Prácticas de sí: autocreación y gobierno institucional y jurídico de la interioridad

En este apartado, me concentraré en analizar desde la pedagogía los dos principales acontecimientos, ya anunciados, de transformación de las prácticas de autocreación en lo que he denominado *prácticas de infantilización*.

Aunque es un asunto relativamente poco estudiado, a partir de un análisis preliminar de algunas fuentes primarias (De Kempis, 1939; san Ignacio de Loyola, 1952, Marco Aurelio, 2005; Séneca, 1969, Vives, 1968) y de algunas pistas de fondo en los escritos de Foucault (1987) y de Paul Veyne (1995), se pueden plantear los cambios más generales y evidentes entre las prácticas de sí de las sectas filosóficas griegas y del estoicismo romano y de las del cristianismo institucional.

En primer lugar, la transformación en lo que se podría esperar de dichas prácticas: para los primeros, la felicidad y la libertad *en esta vida*, gobierno de sí y el desarrollo de virtudes tanto privadas como públicas; para los segundos, la salvación eterna individual que le permitiría a cada individuo llegar a estar al lado del soberano universal por medio del sacrificio de sí.¹⁸

En segundo lugar, aquello, en términos de saber, en lo que se fundamentaban para justificar dichas prácticas. Para aquellas sectas filosóficas que lo hacían de manera explícita, fundamentación en una “ley natural” que, si bien era inmanente a la vida humana, se constituía, precisamente, en un tema de reflexión/práctica filosófica¹⁹ no controlada de manera institucional. Para el cristianismo institucional una ley divina, por definición, por fuera de las posibilidades reflexivas de los simples humanos, pero, al mismo tiempo, fijada dogmáticamente por las Iglesias cristianas.

En tercer lugar, aquella parte del individuo que constituía el *sujeto* de las prácticas de sí. En las sectas filosóficas, al igual que en el cristianismo institucional, la razón y la voluntad, pero, mientras que en las primeras éstas representaban fuerzas propias del individuo —eso es, si bien se asociaban con la ley natural, había un “agente” individual que hacía uso de ellas— dentro del cristianismo institucional constituían “facultades”

¹⁸ No voy a desarrollar aquí las discontinuidades entre las prácticas de sí del cristianismo institucional y las de los gnósticos de inicios de la era cristiana; baste señalar que, de manera análoga a un gran número de los místicos cristianos en épocas posteriores, los gnósticos eran más ambiciosos en sus esperanzas: unirse con Dios.

¹⁹ Como lo aclara Hadot, la filosofía antigua no constituía simplemente un discurso sobre la “buena vida”, sino que este discurso era subsidiario de un conjunto de prácticas conducentes a dicha forma de vida. Es evidente la continuidad de esta concepción con la escuela filosófica del yoga de la India.

divinas presentes en el individuo: el sujeto último de estas prácticas no podía ser el individuo mismo; era Dios quien actuaba a través de él.

En cuarto lugar, la forma de actuar sobre los “objetos” de las prácticas de sí. Con excepción de los estoicos que en esto, en su radicalidad represora²⁰ —como bien señala Foucault—, constituyen una continuidad evidente con el cristianismo institucional, en las sectas filosóficas griegas se trataba de regular, moderar, atemperar todo aquello que pusiera al individuo en peligro de volverse esclavo de sí mismo: principalmente las pasiones.²¹ Para el cristianismo, se trataba de suprimir todo aquello que fuese extraño al alma, incluyendo asuntos que, para los griegos, no eran problemáticos en sí mismos, como la actividad del cuerpo (sexualidad, ejercicio, comida, placeres).

En quinto lugar, la relación entre gobierno de sí (autogobierno del individuo) y gobierno de los demás (familia, ciudad). Mientras que entre las sectas filosóficas se trataba de actos de gobierno simultáneamente sobre sí y sobre los demás —entendiendo la buena vida como una forma de actuar con efectos benéficos sobre sí y los demás— el cristianismo institucional configuró una escisión fundamental entre lo “interno” y lo “externo” que acompañaría, de formas diversas, los discursos y prácticas institucionales de toda la modernidad: actuar de manera virtuosa sobre sí implicaba un alejamiento —que se hizo posible por la invención de las instituciones de encierro, como la escuela— del mundo que se había tornado corrupto luego de la expulsión del hombre del jardín de Edén.

En sexto lugar, una relación consigo mismo epistemológicamente distinta. Mientras que en las sectas filosóficas se trataba de lograr, en lo fundamental, una sabiduría práctica (*phronesis*) acerca de las contingencias del yo personal, esto es, un saber táctico de sí, el cristianismo institucional, creador de ese conocimiento abstracto e impersonal que ha permeado el

²⁰ Como lo señala Veyne (1995), en su versión más radical, algunos estoicos planteaban que las emociones no eran “naturales”, que sólo aparecían, de manera contingente, allí donde el pensamiento no era correcto.

²¹ Como lo ha señalado Dodds (1951), una imagen que atraviesa toda la cultura griega es que las pasiones son tan intensas que, más que una autoexperiencia de *tener* una pasión, se trataba de la experiencia sobrecogedora y temible de *estar* en una pasión, entendiendo, en ese momento histórico, pasión como emociones y deseos intensos.

régimen de verdad de las sociedades cristianas institucionales, puso en el centro del escenario el conocimiento de sí, en cuanto conocimiento de Dios, en su doble sentido, ya que sólo Dios puede conocerse a sí mismo.

En séptimo lugar, las formas por medio de las cuales se persuadía a los individuos a desarrollar prácticas de sí. Mientras que las prácticas de sí de las sectas filosóficas constituían una opción personal, escogida de manera relativamente libre —más allá de la presión que podían ejercer los argumentos y formas de vida de cada secta para convencer a sus adeptos—, las del cristianismo institucional en los monasterios, y hasta el siglo xvii en las escuelas a partir de cierta edad, eran *obligatorias*, hacían parte del dispositivo disciplinario por medio del cual se infantilizaba a monjes y alumnos, y constituían el último eslabón de la cadena del gobierno institucional cristiano.

Una última transformación, que ayuda a explicitar aún más la manera de integración de las prácticas de sí en el institucionalismo cristiano: la que se operó en las formas de dar cuenta de ellas que, en ambos casos, era concebida como un elemento más de dichas prácticas. Entre griegos y romanos había dos formas principales. Por una parte, el discurso propio de cada secta que se dirigía, entre otros asuntos, a legitimar las prácticas específicas de cada una de ellas, así como de dar testimonio del tipo de individuo en que se había convertido quien hablaba, como efecto de las prácticas de sí. Por otra parte, el género epistolar, más intimista y testimonial, que incluía descripciones bastante candidas sobre los obstáculos, debilidades y problemas evidenciados en el desarrollo de las prácticas. En el cristianismo institucional, esto cambió de manera radical: hablar de las prácticas de sí se convirtió en un ejercicio obligatorio centrado en la comprobación del dogma institucional, esto es, en constatar qué tan débiles y pecadores son los humanos que no se han acercado a Dios y que no obedecen a la ley divina encarnada en la institucionalidad. Y dicho testimonio ya no era un discurso público, sino un evento ceremonial envuelto en el secreto misterioso de la confesión y reservado a la figura de los curas, quienes, a diferencia de la pluralidad de posibles respuestas

de los escuchas del testimonio de los practicantes griegos y romanos (indiferencia, burla, crítica, hilaridad, convencimiento, apropiación), tenían un libreto preestablecido: la censura, la penitencia, el castigo.

Mirando de manera menos analítica este conjunto de transformaciones, se pueden contraponer estas dos imágenes esquemáticas, retomando sólo algunos elementos de estas transformaciones: la del artista autocreador griego/romano ocupado no sólo de sí mismo, sino de los asuntos públicos, quien valora cual artista una multiplicidad de cursos de acción sobre sí mismo y sobre los demás, y la de la oveja/infante cristiano alejado del mundo y juzgado/gobernado —desde “afuera” y desde “adentro”— por unos jueces que se posicionan por fuera de la vida terrenal.

En este sentido, es especialmente significativo el combate explícito de Vives (1948*b*) contra la ética aristotélica en el primer tratado pedagógico de la escuela de 1531. Combate en la forma de una crítica implacable dirigida, precisamente, a señalar las razones por las que la ética griega y, en especial, la aristotélica eran incompatibles con el régimen institucional cristiano. Al prescribir que fuera el mismo sujeto de la acción quien valorara y regulara sus propias acciones y que lo hiciera, no desde una ley binaria de bien/mal de virtud/pecado, sino según una multiplicidad estética de opciones en relación con el propio estado del actor, el de aquellos con quienes interactuaba y de las circunstancias de la acción, la ética aristotélica imposibilitaba la puesta en escena del poder pastoral institucional en las escuelas; en último término, como lo señala Vives, porque no permite que el pastor cristiano pueda *juzgar* si las acciones de los alumnos son pecaminosas o virtuosas. Eso es la ética/estética de los griegos: no permitía trazar en el espacio moral esa tajante línea divisoria entre cielo/infierno, bien/mal, característica del cristianismo institucional que se reactualizaría en la escuela unos cuatro siglos más tarde con el dualismo propio de una primera versión del poder biopolítico: el de la separación tajante normal/anormal, que no, como apenas se está configurando en las escuelas en la actualidad, el concepto/objeto de cierta regularidad estadística acerca de lo probable/aceptable.

Sobre el segundo acontecimiento, voy a ser muy breve.²² Coincidiendo en su secuencia con el corte que ha señalado Foucault, a partir de Descartes, del paso de una concepción del conocimiento verdadero, que implicaba un conjunto de acciones sobre sí a una concepción en que éste sería el simple efecto de una práctica metódica de indagación, en la escuela desaparecen las prácticas de sí en el siglo XVIII, o para ser más preciso, entre la pedagogía de Comenio y la de Pestalozzi. Desaparición, si se quiere, de la interioridad como escenario de prácticas del sujeto sobre sí mismo, y por este medio, apertura de la interioridad, sin mediaciones, a las fuerzas institucionales y “sociales”. Desaparición que sólo es posible detectar en el ámbito de los enunciados, pues no existió, en su momento, en el de las proposiciones explícitas: por lo menos en la pedagogía, hasta donde he podido indagar, nadie argumentó, en los siglos XVIII y XIX, por qué las prácticas de sí ya no eran pertinentes o deseables. Desaparición que hizo posible una configuración de dispositivos de gobierno/formación con sujetos, por así decirlo, “externalizados”, infantilizados en cuanto pendientes, no de sí mismos, sino de los demás. Hasta el punto de llegar a ubicar el problema de la libertad exclusivamente en la relación con lo “externo”, excluyendo de su mirada el asunto de poder llegar a ser esclavos *de sí mismos*. Aparece así una nueva y extraña norma en la escuela: la de evitar a toda costa el peligro de que el individuo se ocupe de sí mismo, de que se “ensimisme”, y con ella, la invención de un nuevo tipo de individuo “peligroso” para sí y para los demás. Norma que es especialmente visible en la pedagogía de Dewey (1972, 1977, 1997), en la que, de manera explícita, se considera moral, psicológica y prácticamente indeseable que el individuo se detenga sobre sí mismo, sino que, como los niños, sólo esté pendiente de los demás. Dewey llega a denominar como patológica la reflexión sobre sí, tanto porque detendría el flujo natural de la continuidad “normal” de las interacciones sociales y con el mundo natural (dice, por

²² Para una descripción en detalle de lo que resumo aquí sobre el acontecer de las prácticas de sí en pedagogía, ver Sáenz Obregón (2003a).

ejemplo, pensar sobre la forma en que pensamos es peligroso), como por ser un “lujo” discrepante con la vida democrática, en cuanto rezago de la vida “ociosa” de las castas aristocráticas del pasado.

Tanto en la escuela como fuera de ella, a partir del siglo xvii los discursos y las prácticas sobre la estética de sí, eso es sobre las formas en que el individuo podría actuar sobre sí mismo para autocrearse, fueron bastante escasas o excéntricas, hasta llegar a un momento en que parece haber durado casi todo el siglo xx, en que explícita o implícitamente la noción de ocuparse de sí fue considerada peligrosa, anormal y enfermiza, en cuanto contraria a ese peculiar régimen de verdad y de gobierno dentro del cual la sociedad y las instituciones dirigieron sus esfuerzos a perfeccionar el conjunto de leyes, normas, regulaciones, instituciones, saberes, disciplinas y ciencias que actuarían sobre ellos para hacerlos cada vez más saludables, placenteros/hedonistas, longevos, sexuados, corporales, productivos, eficientes, razonables, móviles, sociales (que no necesariamente sociables), libres y felices (ideal último que se fue modelando hasta el punto de transarse por el simple *bienestar*).

La triunfal y eficazmente institucional *normalidad* moderna logró aun derrotar las corteses y disciplinadas recriminaciones que le hizo el romanticismo. Y, derrotó, claro está, las sensibilidades más peligrosas: la de la cultura popular, las representadas en esa imagen griega de Pico de la Mirandola en el Renacimiento, de un dios que le revela al hombre que: “No te hice ni celestial ni terrenal, ni mortal ni inmortal, para que tú mismo, libremente, a guisa de buen pintor o provector escultor, te plasmes tu propia imagen”. La de William Blake más de dos siglos después quien, reeditando —sin saberlo— el proyecto gnóstico de los primeros siglos de los cristianos (sobra decir, perseguido e invisibilizado por la institucionalidad cristiana), el del establecimiento de una relación directa entre el individuo y Dios, sin la intermediación infantilizadora de lo que consideraba la más perversa de las instituciones: la “religión organizada”. Y las mayores derrotas fueron en la escuela, en la que aun las formas de autorreflexibilidad del

psicoanálisis y la psicología analítica junguiana fueron excluidas, a pesar de los relativamente escasos márgenes de autonomía que estas prácticas le dejan al individuo, tanto por su fijación dogmática de lo que constituye la “naturaleza humana”, como por su reactualización —transformada claro está— de la relación confesional con un sujeto posicionado institucionalmente en una relación privilegiada con la verdad.

Bibliografía

- ARIÈS, P., (1986), *Centuries of childhood*, Middlesex, Peregrine.
- ARISTÓTELES, (1998), *The Nicomachean Ethics*, Oxford, Oxford University Press.
- BURCHELL, G., (1991), “Peculiar interests: civil society and ‘the system of natural liberty’”, en G. Burchell, C. Gordon, P. Miller, *The Foucault effect. Studies in governmentality*, London, Harvester Wheatsheaf.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, (1988), *El pedagogo*, Madrid, Gredos.
- COMENIUS, J. A., (1956), *The School of infancy*, edited with an introduction by E. M. Eller, Chapel Hill, Carolina Press, University of North.
- _____ (1986), *Pampaedia or universal education*, translated from the Latin by A. M. O. Dobbie, Dover, Buckland Publications.
- _____ (1907), *The great didactic*, translated and edited by M. W. Keatinge, London, Adam and Charles Black.
- DE KEMPIS, T., (1939), *Imitación de Cristo*, Buenos Aires, Sopena.
- DESCARTES, R., (1968), *Discourse on method and the Meditations*, London, Penguin Classics.
- DELEUZE, G., (1971), *Nietzsche y la filosofía*, Buenos Aires, Anagrama.
- DEWEY, J., (1972), “Ethical principles underlying education”, en J. A. Boydston (ed.), *The early works, volume 5: 1895-1898*, Carbondale, Southern Illinois University Press.

- DEWEY, J., (1977), "Moral principles in education", en J. A. Boydston (ed.), *The middle works, volume 4: 1907-1909*, Carbondale, Southern Illinois University Press.
- DEWEY, J., (1997), *Democracy and Education. An introduction to the philosophy of education*, New York, The Free Press.
- DODDS, E. R., (1951), *The greeks and the irrational*, Berkeley, University of California Press.
- ELIAS, N., (1987), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M., (1968), *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI.
- ____ (1979), *Discipline and punish. The birth of the prison*, London, Penguin.
- ____ (1987), *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI.
- ____ (1994), "La ética del cuidado de uno mismo como práctica de libertad", en *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, La Piqueta.
- ____ (2000a), "On the genealogy of ethics", en *Ethics. Essential Works of Foucault 1954-1984*, vol. 1, Londres, Penguin.
- ____ (2000b), "Omnes et Singulatim: Toward a critique of political reason", *Power. Essential works of Foucault, 1954-1984*, vol. 3.
- ____ (2000c), *Los anormales. Curso en el Collège de France 1974-1975*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ____ (2005), *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France 1973-1974*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ____ (2006), *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978*, México, Fondo de Cultura Económica.
- HADOT, P., (2006), *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela.
- HYMA, A., (1965), *The Christian Renaissance. A history of the "Devotio Moderna"*, second edition, Hamden-Connecticut, Anchor Books.
- KOMENSKY, JO. A., (1953), *The analytical didactic of Comenius*, translated from the Latin with an introduction and notes by V. Jelinek, Chicago, University of Chicago Press.

- MARCO AURELIO, (2005), *Meditaciones*, Madrid, Cátedra.
- MEYER, M. (ed.) (2007), *The Nag Hammadi Scriptures*, Nueva York, Harper Collins.
- NIETZSCHE, F., (1972), *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial.
- PESTALOZZI, J. H., (1827), *Letters on early education addressed to J. P. Greaves, Esq. By Pestalozzi*, translated from the German manuscript, London, Sherwood, Gilbert and Piper.
- _____ (1907) “How Gertrude teaches her children”, en E. Cooke (ed.), *How Gertrude teaches her children. An attempt to help mothers to teach their own children and An account of the method*, London, Swan Sonnenschein.
- _____ (1913), A letter on the education of poor country children, (selections) en J. A. Green, *Life and work of Pestalozzi*, London, University Tutorial Press.
- _____ (1982), *El canto del cisne*, México, Porrúa.
- SÁENZ, J., SILDARRIAGA, O. y OSPINA A., (1997), *Mirar la infancia. Pedagogía, moral y modernidad en Colombia 1903-1946*, vol. 1. *Pedagogía clásica, moral católica y modernidad en Colombia, 1903-1933*, Medellín, Ediciones de la Universidad de Antioquia, Ediciones Uniandes y Ediciones Foro Nacional por Colombia.
- SÁENZ OBREGÓN, J. (1998, abril), “Hacia una pedagogía de la subjetivación”, en *Educación y Pedagogía*, núms. 19-20.
- _____ (2003a), *Pedagogical discourse and the constitution of the self* [tesis doctoral], Londres, Institute of Education, University of London, Doctorado en Historia y Filosofía de la Educación.
- _____ (2003b), “Las ciencias humanas y la reorientación de la pedagogía”, en G. Ossenbach (coord.), *Psicología y pedagogía en la primera mitad del siglo xx*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- _____ (2007a), *Desconfianza, civilidad y estética: las prácticas formativas estatales por fuera de la escuela en Bogotá: 1994-2003*, Bogotá, IDEP, CES, Universidad Nacional.
- _____ (2007b), “La escuela como dispositivo estético”, en Frigerio, G. y Diker, G. (comps.), *Educación (sobre) impresiones estéticas*, Buenos Aires, Del Estante Editorial.

- _____ (2008), “La filosofía como pedagogía”, en G. Hoyos (ed.), *Filosofía de la educación*. Volumen de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Instituto de Filosofía, Madrid, Trotta.
- SÁENZ, J. y ZULUAGA, O. L. (2004), “Las relaciones entre psicología y pedagogía: infancia y prácticas de examen”, en *Memoria y Sociedad*, vol. 8. núm. 17, pp. 9-22.
- SALDARRIAGA, O. y SAÉNZ, J., (2007), “La construcción escolar de la infancia: pedagogía, raza y moral en Colombia. Siglos XVI-XX”, en P. Rodríguez y M. E. Mannarelli (coords.), *Historia de la infancia en América Latina*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia.
- SAINT AUGUSTINE, (1961), *Confessions*, Baltimore, Penguin Classics.
- SAN IGNACIO DE LOYOLA, (1952), “Ejercicios espirituales”, en *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- SÉNECA, (1969), *Letters from a stoic*, London, Penguin Classics, p. 254.
- SAINT BENEDICT, (1998), *The rule of Saint Benedict*, Nueva York, Vintage Books.
- VEYNE, P., (1995), *Séneca y el estoicismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- VIERHAUS, R., (2002), “Formación (Bildung)”, en *Separata Educación y Pedagogía*, Universidad de Antioquia.
- VIVES, J. L., (1948a), “Pedagogía pueril”, en J. L. Vives, *Obras Completas*, t. 2, primera traslación Castellana íntegra y directa, comentarios, notas y un ensayo bibliográfico “Juan Luis Vives Valenciano”, por Lorenzo Riber, Madrid, M. Aguilar Editor.
- _____ (1948b), “De las disciplinas”, en J. L. Vives, *Obras Completas*, t. 2.
- _____ (1968), “Introduction to Wisdom”, en M. L. Tobriner (ed.), *Vives' Introduction to Wisdom*, Nueva York, Teachers College, Columbia University.
- _____ (2000), *The education of a Christian woman*, edited and translated by C. Fantazzi, Chicago, University of Chicago Press.

Lasallismo, formación y subjetividad

MILTON MOLANO CAMARGO*

Al iniciar la cátedra en junio de este año, el profesor Jorge Martínez nos invitaba a hacer miradas sobre los procesos de constitución y autoconstitución de ese sujeto indeterminado, múltiple y complejo, atravesado por las contradicciones sociales y políticas del mundo de hoy. En esta mañana, la mirada se centrará sobre la formación, asunto de especial interés para el ámbito universitario.

Agradezco enormemente que se me haya dado este honor, y he escogido como contenido de mis reflexiones el tema de las relaciones entre la formación y la subjetividad en el contexto del lasallismo. Mis intereses son varios, en primer lugar, teóricos, pues me reta como profesor la reflexión sobre las posibilidades y los alcances de una propuesta educativa que se mantiene viva después de más de trescientos años, de dialogar con diversas disciplinas y de preguntar qué significa una apuesta por la formación desde el lasallismo en las condiciones del mundo actual. Me mueve también, no voy a negarlo, un afán institucional, y es el deseo de que la Cátedra Lasallista sea el escenario para abordar este tema como posibilidad de debate y de propuesta con la fuerza académica que implica tocar los dos tópicos esenciales respecto a la identidad de la Universidad: su naturaleza católica y lasallista. Por último, mi propia experiencia per-

* Docente-investigador de la Universidad de La Salle, adscrito al Departamento de Formación Lasallista (CELA). Coordinador del Área de Lasallismo. Licenciado en Educación de la Universidad de La Salle – Magíster en Educación de la Pontificia Universidad Javeriana.

sonal: el que la escuela lasallista haya sido para mí un auténtico espacio de liberación y, que por lo tanto, tenga una profunda convicción en su potencial transformador.

Juan Bautista de La Salle vivió en la Francia de los siglos xvii y xviii, la de Luis XIV, el *Rey Sol*, la del lujo abrumador de Versalles con todos sus excesos, la misma en la que murieron cientos de miles en las hambrunas de 1693 y 1709. El “próspero” naciente Estado-nación, en el que no era la incomodidad la que caracterizaba a los pobres, sino la inseguridad del mañana causada porque no tenían empleo, ni renta, ni capital, y porque la menor enfermedad acarreaba la miseria y con ésta la imposibilidad de comer o calentarse en el invierno. Ésta era la Francia de las ciudades con elegantes palacios y reconocidos centros de estudios superiores como la Universidad de La Sorbona, y en la que los miserables representaban alrededor de un tercio de los trabajadores manuales: cargadores, mandaderos, barrenderos, carteros, aguadores, deshollinadores (Poutet y Pungier, 1976).

Para los pobres existía una organización de caridad que funcionaba desde las parroquias con sus registros y la distribución de la limosna, inclusive un edicto real obligaba a los maestros de escuela a recibir gratuitamente a los niños pobres; por ejemplo, las instituciones escolares de los jesuitas lo eran para los externos. Así, se buscaba evitar el rechazo de los miserables, sin embargo, “los andrajos, el lenguaje inculto, los parásitos que caracterizaban a la mayoría de los niños verdaderamente pobres atraían sobre ellos el desprecio de los ‘hijos de familia’, por eso ricos y pobres ni se juntaban en el colegio” (*ibídem*).

El lasallismo apareció como una respuesta creativa de comprensión de esas pobreza de la época y de la transformación de las condiciones de inequidad y discriminación, causa y consecuencia de ellas. Así lo indica el hermano Álvaro Rodríguez, superior general de los Hermanos de las Escuelas Cristianas de La Salle, cuando nos recuerda que el carisma “nació en la frontera de una deshumanización: un mundo juvenil alejado de la salvación, sin posibilidades de alcanzar ni la realización humana ni la cristiana”.

Mi tesis, que supone el lasallismo como un objeto vivo de estudio e investigación, es que el estilo lasallista de formación entraña unas maneras de construcción de la subjetividad que deben ser comprendidas desde esta condición fundacional del contexto, y que pueden ser explicadas desde el punto de vista de la alteridad como encuentro y como diálogo creador. En palabras de Arendt (1961: 189): “[como] posibilidades para que [un] nuevo ser que llega a un mundo ya viejo, lo construya y reconstruya de nuevo”. Y que el sujeto que la formación lasallista constituye, y que podría llamarse *integral*, es el que se entiende y experimenta a sí mismo como posibilidad de salvación o liberación a través de un sistema de relaciones con los otros, con el mundo, con la historia, consigo mismo y con lo absolutamente trascendente.

De esta forma, tomo algunas conclusiones del minucioso estudio del hermano Edgar Hengemülle en el que se identifican, al menos, doce elementos fundamentales que los historiadores de la educación y la pedagogía reconocen como aporte del lasallismo:

1. Haber contribuido a la progresiva generalización de la enseñanza, considerándola como una necesidad para los niños y un deber de los responsables de ellos, y permitiendo el acceso a ella por la gratuidad universal.
2. Haber reconocido “el valor de la escuela popular” y haberse dedicado a su promoción.
3. Su contribución al surgimiento de la “cultura escolarizada”: organización de un espacio y de una práctica escolar, especialmente a nivel primario.
4. Haber influido en el establecimiento de un currículo preciso de la escuela primaria gratuita.
5. El haber participado significativamente en la utilización de la lengua materna como base de la enseñanza elemental.

6. Su contribución a la mejora didáctico-pedagógica de la escuela primaria, particularmente con la adopción del modo simultáneo de enseñanza.
7. Haberse hecho presente en varios frentes de enseñanza.
8. Haber preconizado y practicado una pedagogía fundamentada en el conocimiento del educando.
9. Haber colaborado a suavizar la disciplina escolar.
10. El haber elevado el concepto del maestro de primaria, el haberlo caracterizado como profesional y el haber impulsado su preparación con la creación de la escuela normal para el maestro de primaria seglar.
11. Liderar la redacción [de] un manual “clásico en pedagogía”: La Guía de las Escuelas Cristianas y
12. El haber fundado la primera congregación docente constituida sólo de religiosos hermanos (no sacerdotes), que continuó e internacionalizó su acción educativa (Hengemülle, 2000).

En conclusión, una nueva mirada sobre la niñez (“hijos de los pobres y los artesanos”) y los maestros como sujetos centrales de la educación, son los aportes centrales de la pedagogía lasallista.

Lo fundamental es entonces la manera en que se integran estas miradas —de los distintos sujetos— en los escenarios de la escuela y la formación. Al respecto, el mismo estudio afirma que los autores ven a Juan Bautista de La Salle muy unido al concepto de modernidad —aporte a la educación primaria que se resume en cuatro palabras: ruptura, llegada, inversión en el sentido de transformación y anticipación entendida como vanguardia— como alguien que sobrepasó a su tiempo (Hengemülle, 2000: 58). El hermano Carlos Alcalde, uno de los investigadores clásicos del lasallismo en el mundo, indica en su libro, *El maestro en la pedagogía de san Juan Bautista de la Salle*, que éste compartió eso que podría llamarse el “espíritu cartesiano” de su tiempo, como fruto de la mentalidad de la época en que vivió, y define el “equilibrio, el sentido común, el gusto

por la lógica y la necesidad de claridad, los hábitos del orden, tanto en el pensamiento, como en la vida, como rasgos fundamentales del perfil psicológico lasalliano” (1961: 65).

En ese mismo sentido de interpretación histórica, Foucault afirma que el nacimiento del hombre del humanismo moderno pasa por “una historia del detalle en el siglo XVIII, colocada bajo el signo de Juan Bautista de La Salle, rozando a Leibniz y a Buffon, pasando por Federico II, atravesando la pedagogía, la medicina, la táctica militar y la economía [...] al hombre que había soñado, a fines de siglo, ser un nuevo Newton, no ya el de las inmensidades del cielo o de las masas planetarias, sino de los ‘pequeños cuerpos’, de los pequeños movimientos, de las pequeñas acciones” (1976: 144).

Foucault, quien acude al contexto cultural francés en la mirada sobre las configuraciones históricas del sujeto de inicios de la modernidad, es profuso en ilustrar las prácticas de control y de disciplina en las escuelas lasallistas de los orígenes. Es fascinante su arqueología acerca de las tecnologías sobre el cuerpo que describe y analiza con ejemplos tomados de la Guía de las Escuelas Cristianas.

Según mi interpretación, estos dispositivos de disciplina y control sobre el sujeto no tienen por qué ser vistos intrínsecamente como una condición negativa. Foucault afirma: “[...] no existe preocupación por uno mismo sin la presencia de un maestro [...] el maestro es quien se cuida del cuidado del sujeto respecto a sí mismo y quien encuentra en el amor que tiene por su discípulo la posibilidad de ocuparse del cuidado que el discípulo tiene de sí mismo” (49).

Cuidado de sí que implica dispositivos de control que favorezcan tecnologías sobre el sí mismo, que, según mi interpretación, la pedagogía lasallista asume necesarios como condición de posibilidad para prácticas de libertad, es decir, una apuesta porque el aumento de las capacidades que la escuela ofrece a los sujetos esté desconectada de la intensificación de las relaciones de dominación de los entes externos y más en función

de la autodeterminación de los sujetos mismos (Foucault, 1994), de tal manera que les permitan, en palabras del mismo Foucault, “rechazar todos los ataques y todos los asaltos [...] librarse de una coacción que le está amenazando y volver a gozar los derechos propios, es decir, reencontrar la propia libertad e identidad” (Foucault, 1987: 70).

Es entonces el interés en asegurar el cultivo de la originalidad de los educandos, el despliegue de su potencial, la posibilidad de su salvación, una profunda intuición pedagógica y la fe en la educabilidad de la niñez la que explica eso que podría llamarse *un exhaustivo estudio de su psicología*; esa es la razón de los numerosos registros y catálogos que señala la Guía de las Escuelas Cristianas.

La concepción de niñez en Juan Bautista de La Salle no es la un hombre en pequeño, un homúnculo. Admite que la infancia tiene su valor propio, pero no como algo estático, ni algo que tenga valor en sí, como punto de llegada, sino como algo dinámico, en continuo devenir (Alcalde, 1967: 360). De ahí el afán evidente por el estudio y el conocimiento del educando, por comprender sus necesidades. La Guía de las Escuelas Cristianas contempla un registro de admisiones, uno de cambio de lección, otro de las cualidades buenas y malas. Documento que el maestro del siguiente curso debía conocer y enriquecer. “El cual se servirá de él durante el primer trimestre para conocer a los alumnos y estudiar el modo como ha de tratarlos” (Guía de las Escuelas Cristianas, citado en Alcalde, 1967: 377). Este era el fundamento del trato diferencial preconizado por De la Salle: el respeto por los ritmos. “No se debe exigir nada de los escolares que desborde su capacidad” (389). Y la preocupación por la adaptación de los estudiantes al medio.

Hay además una enorme consideración por la dignidad de la niñez que ha llevado a afirmar que la pedagogía lasallista es una pedagogía del corazón: “Reconoced a Jesús bajo los pobres harapos de los niños que tenéis que instruir; adoradlo en ellos; amad la pobreza y honrad a los pobres, a ejemplo de los Magos. Pues la pobreza ha de seros amable, a

vosotros, que estáis encargados de la instrucción de los pobres. Muévaos la fe a hacerlo con amor y celo, puesto que son los mismos miembros de Jesucristo” (SJBS Med 86). Esa mirada explica también los currículos pragmáticos, el recurso a la lengua vernácula, los usos de la urbanidad, pues se trataba de transformar las condiciones de exclusión de los pobres. Eso explica también la centralidad de la figura del maestro en su propuesta, el realce de su dignidad, la consideración de una vocación para su ejercicio, los apelativos de “ángel custodio, hermano mayor, ministro de Jesucristo, apóstol”, en síntesis, la figura de un “profesional solidario dedicado íntegramente y de manera estable a su tarea; que practica ciertas virtudes que lo caracterizan y que vive su vocación con realismo místico” (Hengemülle, 2000: 155).

En conclusión, las prácticas lasallistas de los orígenes surgen, a mi parecer, porque Juan Bautista de La Salle y sus seguidores supieron escuchar al pobre. Así como el Dios del Éxodo que se deja afectar y trae a la memoria sus promesas. Escuchar al otro y darle validez como otro distinto de mí mismo, de tal manera que se rompa la totalidad exclusiva y excluyente que cosifica. Creo entonces que es una perspectiva de la alteridad la que ha iluminado el estilo lasallista de formación. Tal como enseña Lévinas: “Hablar en lugar de dejar ser, solicita al otro. La palabra resalta sobre la visión [...] el hecho de que el rostro mantiene por el discurso una relación conmigo no lo alinea en el Mismo. Permanece absoluto en la relación” (2002: 208-209). En síntesis, el lasallismo supo escuchar para poder ver mejor.

Esa comprensión explica por qué la dimensión del acompañamiento es la característica central de las prácticas formativas lasallistas que lo adjetiva como fraterno. “Acompañar significa en su origen orientación, tendencia a comer del mismo pan” (Campo y Restrepo, 1999: 28). Sin embargo, como lo advierte Lévinas, “la relación con otro no es una relación idílica y armoniosa de comunión ni una empatía [...] le reconocemos como semejante a nosotros y al mismo tiempo exterior, la relación con

otro es una relación con un Misterio” (1979: 116). El acompañamiento implica entonces desacuerdos, conflicto, asimetrías, pero siempre con la voluntad de buscar un sentido común. “Si esta disposición hacia compartir con el otro está ausente —si se rompe la fraternidad— la relación se convierte en un proceso meramente instrumental que tal vez adiestra pero no puede contribuir al permanente proceso de construcción del sí-mismo-en-relación” (Campo y Restrepo, 1999: 28). Esta concepción del acompañamiento entraña entonces unas maneras propias de entender al maestro y su oficio, aspecto que no desarrollaré en estas reflexiones.

Por lo tanto, quisiera detenerme en lo que considero las características de lo que llamo *el sujeto de la formación lasallista* que se entiende en la relación con los otros, con el mundo, con la historia, consigo mismo y con lo absolutamente trascendente.

Comienzo entonces por esto último, ya que es el elemento que origina el lasallismo. Juan Bautista de La Salle escucha y ve con espíritu de fe. La relación con lo Absolutamente otro es la fe en el Dios de Jesucristo, el Dios de los pobres; no se trata de un concepto frío y lejano, se trata de una confesión vital. Afirma el hermano Miguel Campos, ilustre investigador contemporáneo del lasallismo: “Habría que hacer todo un estudio basándonos en los escritos del Fundador, lo mismo que en su historia, acerca del rostro de Dios de Juan Bautista de la Salle. Sin duda alguna, se comprobaría que se trata del Dios del amor y la misericordia, de un Dios que suscita al hombre desde lo más profundo de sí mismo, como ser responsable, de un Dios, que, llamando sin cesar al hombre desde dentro, le hace trascender sin cesar” (Campos, 1980: 289).

Un Dios de misericordia revelado en los pobres y que invita a la responsabilidad. Según mi interpretación desde el presente, el sujeto del lasallismo se mira de frente a este Dios en la cruz y desde Él interpreta la historia, como lo diría Juan Bautista Metz, como una *memoria passionis*, como un memorial de los crucificados del mundo, de los excluidos, de los sin voz, de los fracasados, de los olvidados. Así, la subjetividad se cons-

tituye por medio de una razón “anamnética” que se abre al sufrimiento del otro y que, al tomarlo en serio, lo asume como el único universal con autoridad: “[...] la condición para evitar posturas idealistas que vivan una fe privatizada, que se refugian en una falsa metafísica y que olvidan el horizonte bíblico-apocalíptico que constituye a la Biblia como un ‘paisaje de clamores’. Quien hable de Dios en el sentido de Jesús asume que las propias certezas se resienten por el sufrimiento de los demás” (Siciliani, 2008: 3).

Una mirada así es imprescindible en los actuales momentos de la historia colombiana y en la que, parafraseando a Metz, podríamos preguntarnos ¿dónde estaba Dios mientras las masacres de las motosierras, del genocidio de Trujillo, de las desapariciones, de los desplazamientos, del terror de Bojayá? Y también ¿dónde estaba el hombre? y ¿dónde estábamos nosotros? Dice Metz, refiriéndose al holocausto judío y en él a toda la barbarie: “[...] continúa impresionándome profundamente, inquietándome. Por la mente me pasan la infelicidad, la desesperación de aquellos que sobrevivieron a esta catástrofe, ¿cómo es posible volver a creer en el hombre, o en cualquier palabra hermosa en este contexto, cómo es posible volver a creer en la humanidad después de que debieron vivir la experiencia de aquello que ‘el hombre es capaz de hacer’?” (1998: 7). El recuerdo que está ligado al sufrimiento constituye la matriz de toda lucha contra la esclavitud. Sin embargo, no se trata de una memoria de la venganza o del resentimiento, sino de

[...] no renunciar jamás ni siquiera en la impotencia, presunta o real, a los criterios de responsabilidad ni reducirlos de ninguna manera. El único contenido de esta responsabilidad universal es: ‘No hay en el mundo ningún sufrimiento que no nos concierna’. Este recuerdo del sufrimiento se convierte en la base de la responsabilidad universal, ya que toma en consideración y no olvida los sufrimientos de los demás, los sufrimientos de los extraños y —he aquí otro dato incondicionalmente bíblico— también los

sufrimientos de los enemigos. Analiza, por lo tanto, la historia del propio sufrimiento en la perspectiva del sufrimiento ajeno (Metz, 1998: 10 y 11).

En esta dimensión es claro que la formación lasallista pasa por un anuncio explícito del Evangelio: el de Jesús crucificado que ofrece una hermenéutica de la historia. El sujeto lasallista se constituye en una lectura profética y actual de la escritura, en una mística que se alimenta del compromiso real y cotidiano por la justicia, en una fe que es memoria subversiva y que mueve a la acción por el sueño “eutópico” que los cristianos hemos llamado Reino de Dios, y que yo considero que en este momento se debe centrar en tres aspectos: una inclusión desde la periferia del mundo, una instancia crítica frente a los poderes dominadores del hoy de la historia y una opción ética contrastante con los valores que la sociedad actual plantea como instancias organizadoras de la vida: dominación, prestigio, acumulación de capital, competencia, acceso restringido al conocimiento, cosificación del ser humano (Molano, 2007: 93).

En otro nivel, si miramos la relación con respecto al sí-mismo, habría que mencionar que ésta debe entenderse en la dinámica de lo que, desde la tradición fundante del instituto, se ha llamado la constitución del hombre interior, que, en la perspectiva de san Pablo asumida por De la Salle, significa la transformación interior, la conversión que sucede en la “conciencia y el corazón de la persona” (Morales, 2000: 29). “Despójense del hombre viejo con sus obras y revístanse del hombre nuevo que se va renovando hasta alcanzar un conocimiento perfecto, según la imagen de su creador” (Col 3, 9-10). Esta alusión de claro corte griego nos sitúa, según lo indica Foucault, en el camino del conocimiento de sí, como lo indica en la *Hermenéutica del sujeto*: “En todas estas expresiones aparece la idea de un movimiento real del sujeto en relación a sí mismo [...] El sujeto debe de ejercitarse en algo que es él mismo. Desplazamiento, trayectoria, esfuerzo, movimiento, todo esto pertenece a esta idea de una conversión de uno mismo” (Foucault, 1987: 87). La conversión supone un ejercicio,

una ascesis que De la Salle sugiere en el recogimiento, el silencio y la soledad fecunda “para enfrentar la lucha, para el futuro incierto, para poder resistir a lo que venga [...] un atleta de la vida” (94-95). Un atleta que hace resistencia al consumismo, al mercado que invade y que controla la vida misma, una resistencia capaz de generar con otras prácticas de libertad.

Ese trabajo sobre sí mismo se ve en los ejercicios autoformativos que hacen al sujeto responsable de su propio destino, capaz de dar significado a las experiencias que vive. “Cuando el estudiante se cuestiona sobre su propio desarrollo, puede a su vez interrogarse sobre el mundo, criticarlo, investigar, discernir [...] Esto es sólo posible mediante procesos de reflexión, en los que cada quien, poco a poco, de manera constante, vaya encontrando el sentido de su vida [,] y estos procesos han de contar con tiempos y métodos que lo [*sic*] posibiliten y lo [*sic*] aviven” (Campo y Restrepo, 1999: 21).

Al volver sobre la relación con los otros, quisiera tocar el tema particular de los derechos humanos por ser éste un aspecto central de la reflexión lasallista de las últimas décadas, sobre todo, en lo que respecta a los derechos de la niñez. La perspectiva de la alteridad invita a una comprensión más allá de los universalismos esencialistas: la valoración de la dignidad que supere las pretensiones de la totalidad, es decir, “una convicción de que el respeto de la dignidad exige la valoración de las diferencias, que por consiguiente no pueden ser simplemente relegadas en la esfera de la sociedad civil o de la privacidad” (Papacchini, 2003: 27). Esta mirada implica elementos para la formación en los que

[...] la idea de cada ser humano debe ser valorado de acuerdo con su peculiaridad, ligada a la vez con la creencia de que cada cual debe poder encontrar en sí mismo su propia medida [...] no es el respeto para la humanidad en general, sino una consideración por el individuo en su originalidad, con sus rasgos únicos e irrepetibles que lo diferencian de todos los demás miembros de la especie humana. Un individuo no se siente suficientemente valorado cuando se lo trata con un respeto objetivo e impersonal; el senti-

miento más hondo de su dignidad exige que —al igual que en el amor— su idiosincrasia y sus características peculiares sean tomadas en cuenta (28).

Esta concepción coincide con la exaltación de las consideraciones individuales y de los ritmos particulares tan propia de la tradición lasallista, y constituye un reto para pensar el tema de la formación en derechos humanos, objeto de estudio de uno de los proyectos de investigación del Centro de Educación y Pedagogía de la Universidad de La Salle, y del cual esperamos compartir resultados a un mediano plazo.

Finalmente, respecto a la relación con el mundo, el concepto levinasiano de morada sugiere elementos muy valiosos. Afirma el filósofo: “[...] el hombre no se encuentra aquí brutalmente arrojado y desamparado. Simultáneamente fuera y dentro, él va hacia fuera desde la interioridad [...] el nacimiento latente del mundo se produce a partir de la morada [...] que no se sitúa en el mundo objetivo, sino que el mundo objetivo se sitúa en relación con mi morada” (Lévinas, 2002: 170). La morada entonces es el espacio del recogimiento, pero a la vez es fuerza que nos impulsa a salir, a trabajar, a poseer. Las cosas nos producen gozo, pero, al mismo tiempo, dependemos de ellas y nuestro cuerpo, nuestra exterioridad sólo es posible gracias a ellas.

En el fondo de este planteamiento se halla una cuestión esencial y es que un pensamiento que se complace en sí mismo, que concibe el mundo desde la mera óptica de su gozo, que entiende el mundo como mero depósito al cual dirigirse cuando sienta necesidad o, incluso, sin sentirla, se olvida de que depende de lo exterior a él, y no sólo para satisfacer sus deseos, sino para conservarse, para mantener su vida. Roto todo privilegio del ego conquistador, anclados en la presencia del mundo que se nos abre a nuestro gozo y alimenta nuestro cuerpo, podemos abrirnos a la relación más sublime pero más escondida en muchas consideraciones ambientales: la relación cara-a-cara (Aguirre, 2007).

Esta mirada sitúa, sin lugar a dudas, al sujeto en la perspectiva de la alternatividad del desarrollo humano desde lo sustentable, otra de las líneas que el pensamiento lasallista ha venido trabajando en Latinoamérica en los últimos años, y que en su proyecto regional afirma que nos encontramos frente a una disyuntiva:

[...] incorporarnos subordinadamente y en las peores condiciones a la globalización o desarrollar un proyecto propio, que entiende el desarrollo —antes que como un efecto del crecimiento económico— como el resultado de la expansión de [las] capacidades y libertades de la gente para acceder a distintas oportunidades y ejercer a plenitud sus derechos humanos desde una perspectiva integral; que entiende la democracia —antes que como un ejercicio electoral y de procedimientos— como el ejercicio cotidiano de participación y representación y la plena vigencia de los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales que responden a los valores de la igualdad, la solidaridad y la no discriminación; que entiende, finalmente, que la ciudadanía es el fundamento de la democracia por lo que ésta se evalúa por su capacidad de garantizar y expandir aquélla en sus esferas civil, social, política y económica” (Proyecto Educativo Regional Lasallista, 2006: 18).

Esta complejidad de relaciones son, según mi criterio, las posibilidades y potencialidades formativas del lasallismo en el mundo de hoy, esas sus miradas sobre el sujeto y sobre sus condiciones de constitución. Ese el poder que se evidencia en experiencias como el Instituto Guillermo Woods en Guatemala, donde se atiende de manera creativa a los niños mayas en un proceso de recuperación cultural, o la escuela Luurnpa en medio del pueblo kukatja en Australia, víctimas del desplazamiento producido por la globalización capitalista. O del colegio para inmigrantes, sobre todo, musulmanes del norte de África, en el barrio Roubaix en París. También podría hablarles de la Escuela Popular Héctor Valdivieso en Argentina o de la Escuela La Reliquia en Villavicencio, o de las valiosas experien-

cias de voluntariado social en la Universidad de La Salle de Bogotá y del sueño que tenemos de formar un instituto sociocultural de niñez y juventud. Éstos son los ejemplos, entre muchos, que me permiten creer que el lasallismo es una opción histórica y que tiene una poderosa palabra frente a la formación. Con ese sentimiento puedo afirmar con el maestro Freire: “[...] tengo esperanza. No por terquedad, sino por un imperativo histórico y existencial”.

Bibliografía

- AGUIRRE GARCÍA, J. C. (2007, julio-diciembre), “El concepto ‘morada’ como categoría posible para la fundamentación de una ética ambiental”, en *Revista Luna Azul* [en línea], núm. 25, pp. 6-10, disponible en: http://www.lunazul.ucaldas.edu.co/downloads/Revista25_9.pdf, consultado: 8 de octubre de 2008.
- ALCALDE GÓMEZ, C. (1961), *El maestro en la pedagogía de san Juan Bautista de La Salle*, Madrid, Salamanca.
- ARENDRT, H. (2003), “La crisis en la educación”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre reflexión política*, Barcelona, Península.
- AZMITIA, O. FSC (2007), *Rutas de la esperanza*, Guatemala, Relal.
- CAMPO, R. y RESTREPO, M. (1999), *Formación integral, modalidad de educación posibilitadora de lo humano*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
- CAMPOS, M. (1980), *Itinerario evangélico de san Juan Bautista de la Salle*, Madrid, Bruño.
- CAPELLE, N. FSC. (2006), *Quiero ir a tu escuela*, París, Salvator.
- FOUCAULT, M. (1976), *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI.
- ____ (1987), *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, La Piqueta.
- ____ “¿Qué es la ilustración?” (1983) [en línea], disponible en: http://oai.saber.ula.ve/db/ssaber/Edocs/centros_investigacion/csi/publicaciones/papers/davila-que-es-la-ilustracion.pdf, consultado: 8 de octubre de 2008.

- _____ (1990), *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós.
- HENGEMÜLLE, E., F. S. C. (2000), *La Salle uma leitura de leituras. O Padroeiro dos Professores na História da Educação*, Canoas (Brazil), Centro Universitario La Salle.
- LÉVINAS, E. (2002), *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme.
- _____ (1979), *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós.
- MARTÍNEZ POSADA, J. (2004), “Vigilar y castigar tras la mirada de Foucault”, en *Revista Hojas Universitarias*, núm. 55.
- METZ, J. B. (1998), “Memoria Passionis. Una exhortación a la responsabilidad moral”, en *Stauros, Teología de la Cruz*, núm. 29, pp. 5-9.
- _____ (1972) “El futuro a la luz del memorial de la pasión”, en *Concilium*, núm. 76, pp. 317-334,
- MOLANO, M. (2007), “Retos éticos del humanismo cristiano a la globalización”, en NEIRA, F., MARTÍNEZ, J. y BARRAGÁN, D. (comps.), *Globalización, humanismo y cristianismo*, Bogotá, Unisalle.
- MORALES, A., FSC (2000), *El hombre interior según san Juan Bautista de La Salle*, Lima, Distrito Lasallista de Perú, Editorial Bruño.
- PAPACCHINI, A. (2003), *Filosofía y derechos humanos*, Cali, Editorial Universidad del Valle.
- Proyecto Educativo Regional Lasallista (Perla)* (2006), Cuadernos MEL 23.
- POUTET, Y. y PUNGIER, J., FSC (1976), *Un educador y un santo frente a los desafíos de la sociedad de su tiempo*, París, Centro de Animación Pedagógica.
- SAN JUAN BAUTISTA DE LA SALLE, *Meditaciones para el tiempo de retiro*.
- SICILIANI, J. M. (2008), “Especificidad de la teología narrativa latinoamericana con respecto a la europea: la influencia del documento de Medellín en su desarrollo” [ponencia], Congreso de Teología, Medellín.

Arqueología y genealogía para una nueva subjetividad: la ética del cuidado de sí

JORGE ELIÉCER MARTÍNEZ P.*

Nosotros los que buscamos el conocimiento no nos conocemos, nos ignoramos a nosotros mismos, y hay una buena razón para ello. Nunca nos hemos buscado: ¿cómo, pues habríamos de “descubrirnos”?

FEDERICO NIETZSCHE

La minoría de edad

En diciembre de 1784, la revista alemana *Berlinische Monatsschrift* publicó un texto de Immanuel Kant titulado “Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración? (Was ist Aufklärung?)”. Este escrito se presenta como una puerta de entrada para pensar la constitución de las subjetividades en la actualidad como actores de lo que decimos, pensamos y hacemos; es decir, el trabajo de Kant estaría dando las claves para pensar las nuevas subjetividades en el siglo XXI. Labor que es abordada desde la lectura que realiza Michel Foucault del texto mencionado, y del cual tomó su nombre, y que fue objeto de su trabajo en el curso del Colegio de Francia a partir de enero de 1983, año anterior a su muerte.

* Doctor en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud del Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano (Cinde) / Universidad de Manizales. Doctorando en Filosofía Programa Historia de la Subjetividad de la Universidad de Barcelona. Diploma de Estudios Avanzados en Filosofía de la Universidad de Barcelona. Magíster en Desarrollo Educativo y Social (Cinde) / Universidad Pedagógica Nacional. Licenciado en Filosofía de la Universidad de San Buenaventura (USB).

La respuesta kantiana a la pregunta *Was ist Aufklärung?* es para Foucault la posibilidad de otra pregunta: ¿qué es la filosofía moderna?, debido a que en ésta se estaría indagando por ese acontecimiento que se llama *Aufklärung* (Ilustración) y que ha determinado en gran parte lo que hoy día somos en cuanto a lo que hacemos, pensamos y decimos. Para Foucault, la forma en que Kant se pregunta por la Ilustración permite interrogarse por las condiciones históricas que posibilitan ese acontecimiento que denominamos *Aufklärung* y que se presenta como una actitud, es decir, como una acción voluntaria efectuada por algunos, así como una manera de obrar y de conducirse que, a la vez, marca una pertenencia y se presenta como una tarea (Foucault, 1999a: 341). Un modo de relación con respecto a la actualidad, una elección como una salida de la minoría de edad, un desenlace que saca al hombre de un estado de minoría de edad entendida ésta como un “cierto estado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la autoridad de algún otro para conducirnos en los dominios en los que es conveniente hacer uso de la razón” (*ibídem*). La Ilustración se presenta entonces para Kant como un “salir de la minoría de edad”. Esta minoría radica en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, dejando de lado la dirección de otro. De ahí que la divisa de la Ilustración sea la de tener el valor de servirse del propio entendimiento (*sapere aude* ‘atrévete a pensar’), de la propia capacidad de pensar. Para Foucault, en cambio, es la pregunta por las condiciones históricas de nuestro momento actual, es decir, una ontología crítica del presente.

Para Foucault el pensamiento filosófico moderno procura reflexionar sobre su propio presente; puede decirse, según él, que esa reflexión ha tomado tres formas principales. Una es que se puede entender el presente como perteneciente a una determinada época, esa época es diferente de otras porque tiene características propias o está separada por ellas a partir de acontecimientos dramáticos. Otra manera de interrogar el presente es tratar de identificar en él signos anunciadores de un próximo aconteci-

miento, aquí se realiza una hermenéutica histórica. Un tercer modo de analizar el presente es entendiéndolo como un punto de transición hacia la aurora de un mundo nuevo (Uzin, 2008).

El reflexionar sobre el propio presente supone una crítica, pero no trascendental, debido a que no tiene como fin hacer posible una metafísica en el sentido kantiano ni busca universalizar las estructuras de todo conocimiento o de toda acción moral posible, sino que tratará a los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos como eventos históricos (Foucault, 1999a: 348). Esta crítica se presenta como la posibilidad de pensar en sí mismo qué discursos constituyen la propia subjetividad para hacer patentes las diferentes articulaciones en la forma en que pensamos, decimos y hacemos nuestras diversas formas de ser. Y es que, desde esta posición, el sujeto no es algo dado, sino que es una forma que tiene la posibilidad de modificarse continuamente a sí misma; por eso, el conocer cuáles son los discursos que habitan en la subjetividad es una tarea ética. Pero la crítica también será genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de lo que somos aquello que nos sea imposible hacer o conocer, sino que desprenderá de la contingencia, que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no seguir siendo, pensando o haciendo lo que somos, hacemos o pensamos, es decir, será la posibilidad de la constitución de una nueva subjetividad (*ibídem*). Por lo tanto, esta crítica, como una ontología del presente, “no intenta hacer posible la metafísica convertida finalmente en ciencia; por el contrario, intenta renovar el esfuerzo, tan lejana y extensamente como sea posible, del trabajo indefinido de la libertad” (*ibídem*). Labor que consiste en la formación de un nuevo ethos en la búsqueda de nuevas formas de ser, hacer, decir y pensar.

La tarea que se debe emprender es la de considerar una ontología crítica de nosotros mismos, no como una teoría, sino como una actitud, como un ethos, una vida reflexionada en los análisis histórico de los límites.

“Este ethos filosófico puede caracterizarse como una *actitud-límite*. No se trata de un comportamiento de rechazo. Debemos escapar de la disyuntiva “afuera/adentro”; hay que colocarse en las fronteras. La crítica es, por supuesto, el análisis de los límites y la reflexión sobre ellos” (347). Es realizar una arqueología en el análisis de los acontecimientos que hacen posible la emergencia en nosotros mismos de unas formas de saber, poder, verdad y subjetividad en este momento histórico para poder resistir a esas formas de saber, poder, verdad y subjetividad que nos han constituido. Por eso, si la pregunta kantiana era por los límites a los que el conocimiento debe renunciar a traspasar, Foucault propone que hoy la pregunta crítica debe retornar a su forma positiva, a saber: “¿En lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio, qué lugar ocupa aquello que es singular, contingente y ocasionado por restricciones arbitrarias? Se trata, en suma, de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria, en una crítica práctica que toma la forma de una trasgresión posible [de limitaciones]” (*ibídem*). Esta alternativa trae un efecto contiguo: la crítica ya no buscará las estructuras formales que tienen valor universal, más bien se convertirá en una búsqueda histórica a través de los acontecimientos que nos han conducido a constituirnos como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos (*ibídem*).

Arqueología y genealogía en la constitución del sujeto

Hasta el momento no se ha definido con claridad qué es una arqueología. Y es que en Foucault este término designa un campo específico en la constitución de los distintos saberes, por lo tanto, la arqueología es una historia de las condiciones históricas de posibilidad del saber. Entendiendo por saber “esa película de pensamiento implícito en las culturas que articula hasta los dominios más ínfimos de su modo de vida-noción que está notablemente emparentada con la de ‘pensamiento empírico’ de los etnólogos” (Monrey, 1983: 19).

Se puede definir la arqueología, sin el ánimo de acotarla, como un sistema de discursos donde se presentan cadenas enunciativas en permanente transformación. De ahí que el objeto de la arqueología sean las prácticas discursivas que construyen los objetos y las racionalidades de una época. Por lo tanto, el pensar en una arqueología en la búsqueda de una nueva subjetividad es estudiar las nociones que vinculan entre sí los discursos de los hombres en cuanto a la tradición, a las influencias de las obras, las teorías, el desarrollo evolutivo que establece un principio organizador que reagrupa los acontecimientos dispersos en una relación lineal y reversible y, por último, es establecer las relaciones que se dan en una comunidad de sentido en cuanto soberanía de una conciencia colectiva como mentalidad o espiritualidad que nos determinan en nuestros modos de ser.

La arqueología que se propone en la búsqueda de una nueva subjetividad no pretende ser una historia universal ni mucho menos un proyecto global, sino que estará dada por el dominio de unas investigaciones en los límites de nosotros mismos como objeto de la propia pesquisa. Es decir, que esta arqueología permitirá una ética como cuidado de sí, a la manera de los griegos en la búsqueda de los propios límites de la libertad. Porque la ética es la práctica de la libertad, “la practica reflexiva de la libertad” (Foucault, 1999b: 96). Esto es, que esta ontología histórica de nosotros mismos será una tarea en la búsqueda de las regularidades de los enunciados que nos constituyen en la posición que se ha asumido en los discursos que están implícitos en la cultura que articula nuestro estar en el mundo. De ahí que:

Pero, para que no se trate simplemente de la afirmación o del sueño vacío de la libertad, me parece que esta actitud histórico-crítica debe ser también una actitud experimental. Quiero decir que este trabajo realizado en los límites de nosotros mismos debe, por una parte, abrir un dominio de indagaciones históricas y, por otra parte, someterse a la prueba de la realidad y de la actualidad, tanto para aprehender los puntos en los que el

cambio es posible y deseable, como para determinar la forma precisa que haya que darle a ese cambio (Foucault, 1999a: 349).

La arqueología en la constitución de una nueva subjetividad cobra su importancia en la medida en que ésta describe las condiciones que sirvieron de fundamento para la emergencia de los diversos acontecimientos que nos han determinado en nuestro actual estado de la subjetividad. El sentido de la arqueología lleva a clarificar los acontecimientos silenciados por el sistema de poder que ha impuesto en sus regulaciones sociales.

Por lo anterior, la búsqueda de una nueva subjetividad estará acompañada de la genealogía en el sentido de su finalidad, pues ésta aparece como un saber histórico que se relaciona con lo que acontece localmente; por eso, es un saber histórico que se cuestiona a sí mismo como una contrahistoria. De lo que se trata en la genealogía es de realizar un análisis desde el primer aforismo del libro de *Aurora* de Nietzsche: “Todas las cosas que duran mucho se van impregnando poco a poco y hasta tal punto de racionalidad que llega a ser inverosímil que procedan de la irracionalidad. Cabe decir que no hay historia de una génesis que no impresione el sentir como algo paradójico y sacrílego. ¿En qué se ocupa constantemente el historiador, sino en contradecir?” (2001: 11). La tarea será establecer lo que ocurre en el presente, es decir, son un modo de llevar a cabo una “ontología crítica de nosotros mismos” (la reflexión sobre los límites de la libertad) que permite establecer las condiciones históricas que hicieron posible que seamos “prisioneros de nuestra propia historia”.

La labor de la genealogía está dada a escudriñar el lado oculto de las grandes narraciones, es decir, el poner a la luz los conocimientos ocultos; por eso, pretende develar los juegos de verdad que la historia tradicional ha constituido. En la búsqueda de una nueva subjetividad, la tarea genealógica será la búsqueda de los relatos que nos constituyen en cuanto a las relaciones de poder que éstos han ejercido en nosotros para poder tener en ellos ejercicios de liberación y también prácticas de libertad.

Es decir, un proceso de liberación es un ejercicio de poder que resiste a otros que tienen por objeto reducir el campo de acción de la libertad. “Tal análisis se encuentra en ocasiones con lo que cabe denominar hechos o estados de dominación, en los que las relaciones de poder, en lugar de ser móviles y permitir a los diferentes intervinientes una estrategia que las modifique, se encuentran bloqueadas y fijas. [...]. La liberación abre un campo para nuevas relaciones de poder, que es cuestión de controlar mediante prácticas de libertad” (Foucault, 1999b: 395). Por otra parte, los ejercicios de liberación son el resultado de estrategias que el sujeto elabora en sí mismo frente a estados diversos en la cotidianidad o el momento histórico en el que se encuentra inmerso mediante juegos de poder en los que es posible considerar otras posibilidades de resistencia. De ahí que las prácticas de libertad puedan definir formas válidas y aceptables tanto en la propia existencia como en la sociedad política.

No quiero decir que la liberación o tal o cual forma determinada de liberación no existan: cuando un pueblo colonizado busca liberarse de su colonizador, se trata de una práctica de liberación en sentido estricto. Pero ya se sabe que, incluso en este caso, por lo demás preciso, esta práctica de liberación no basta para definir las prácticas de libertad que a continuación serán necesarias para que ese pueblo, esa sociedad y esos individuos puedan definir formas válidas y aceptables tanto de su existencia como de su sociedad política. A ello obedece el que insista más en las prácticas de la libertad que en los procesos de liberación que, ha de decirse una vez más, tienen su lugar, pero no parece que por sí mismos, puedan definir todas las formas prácticas de la libertad (*ibídem*).

Se debe tener en cuenta que la genealogía, en el trabajo desarrollado por Foucault, la idea de “origen” no pretende introducirse en el pasado para develar una verdad oculta en lo primigenio que se ha ocultado en el tiempo, es decir, que la genealogía no pretende la mirada del origen

como la verdad absoluta en la búsqueda de la perfección, sino que va al pasado para ocuparse de los detalles y de los azares de los comienzos, de las intencionalidades históricas, de las condiciones de posibilidad que permitieron la emergencia, el surgimiento y aparición de una determinada práctica y cómo se dieron determinadas relaciones de poder que posibilitaron el surgimiento de ciertas formas de constitución subjetiva en la actualidad.

Por lo tanto, la genealogía es una problemática de los diversos modos como el poder determinaba el sentido de las acciones humanas. Es decir, que la genealogía abordará los discursos que nos constituyen en lo que decimos, hacemos y pensamos como sujetos determinados por las condiciones históricas que nos hacen ser lo que somos. Y es que el discurso siempre tiene una relación con lo que asumimos como verdadero y, al tenerla, lo convertimos en objeto de deseo y en herramienta de una estrategia de poder.

He aquí la hipótesis que querría emitir esta tarde, con el fin de establecer el lugar —o quizás el muy provisional teatro— del trabajo que estoy realizando: yo supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad [...] El discurso, por más que en apariencia sea poca cosa, las prohibiciones que recaen sobre él, revelan muy pronto, rápidamente, su vinculación con el deseo y el poder. Y esto no tiene nada de extraño: ya que el discurso —el psicoanálisis nos lo ha mostrado— no es simplemente lo que manifiesta (o encubre) el deseo; es también lo que es el objeto del deseo; y ya que —esto la historia no cesa de enseñárnoslo— el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse (Foucault, 1992: 6).

Las relaciones de poder

El poder se ejerce sobre la vida cotidiana de las personas. El poder es un tipo específico de relación entre ellas. Lo que define una relación de poder es un modo de acción que es “una acción sobre la acción”, y que consiste en “conducir las conductas” (Foucault, 1992: 203). El rasgo distintivo del poder es que algunas personas pueden determinar más o menos la conducta de los individuos o de los grupos, pero nunca de forma exhaustiva (no hay relaciones de poder si no hay resistencia al poder). Las relaciones de poder son juegos estratégicos entre libertades que se realizan mediante distintas técnicas de gobierno, que implementan las personas entre sí. Por lo tanto, el poder se ejerce; no puede asumirse al poder como una estructura inherente a la racionalidad del sujeto, sino más bien como un conjunto de disposiciones históricas y específicas, dirigidas a determinar la conducta de los sujetos. “En sí mismo, el ejercicio del poder no es violencia, ni es un consenso que, implícitamente, puede renovarse. Es una estructura total de acciones dispuestas para producir posibles acciones: incita, induce, seduce, facilita o dificulta: en un extremo, constriñe o inhibe absolutamente; sin embargo, es siempre una forma de actuar sobre la acción del sujeto, en virtud de su propia acción o de ser capaz de una acción. Un conjunto de acciones sobre las acciones (Foucault, 2001b: 253).¹

Otro de los puntos fundamentales en la forma como Foucault asume el poder es que éste se implica con el saber. No es un sujeto quien produce el saber, sino que el poder produce el saber, y el saber determina las formas de dominio posibles. La relación entre el poder y el saber es un viejo tema, recurrente en toda reflexión sobre las funciones del saber y su papel en la sociedad. Usualmente, se enfoca la cuestión en tres aspectos íntimamente relacionados.

Por un lado, la apropiación del saber por el poder con el fin de consolidar, ampliar, conservar sus efectos de denominación. Por otro, el

¹ Para la distinción de las nociones de poder y dominación, ver: *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*. En Obras esenciales III. Barcelona, Paidós básica, 1999, p. 405.

condicionamiento del saber como medida profiláctica para evitar que produzca elementos susceptibles de perjudicarlo, y también para orientar sus esfuerzos hacia los terrenos más fértiles desde el punto de vista de las fuerzas dominantes. Por fin, aunque este aspecto mantenga una estrecha relación con el primero, se considera también al saber como fuente de poder, y se considera al productor o detector de saber como un elemento situado, por lo menos potencialmente, en postura dominante.

La concepción del poder como instancia de negación imposibilitaba que se percibiera otra forma de la relación poder-saber. La fijación sobre la coacción impedía que se pensara el poder ya no como elemento que interviene de distintas maneras sobre el saber, sino como elemento directamente productor de saber. La asimilación del poder y de la represión oscurecía el hecho de que los que se hallaban en posición dominante se encuentran por ello en posición no sólo de controlar o de utilizar, sino de elaborar el saber. La espiral que entrelaza el poder con el saber es, sin embargo, ineludible: “[...] no es posible que el poder se ejerza sin el saber, es imposible que el saber no engendre poder” (Foucault, 1978: 45).

El poder no es una sustancia, sino una relación, por lo tanto, el poder no es una propiedad establecida de ciertas cosas, sino que sólo existía como ejercicio. En definitiva, la forma del poder es la acción, aunque pueda haber ciertas disposiciones estables que permitan su concreción. El poder sólo existe a un nivel de realidad manifiesta cuando se ejerce, y siempre se ejerce sobre algo que constituye el polo dominado de la relación de poder.

Todo saber nace primariamente de las operaciones que el sujeto aplica sobre los cuerpos. La acción ejercida por el sujeto y la naturaleza del objeto operado por esa acción constituyen los progenitores indisociablemente unidos al conocimiento, cuyas propiedades pertenecen, pues, provienen y caracterizan tanto al sujeto productor del conocimiento como al objeto conocido.

El poder, en cuanto es acción ejercida sobre una realidad constituye una condición de producción de saber. A su vez, el saber está tan lleno de las características provenientes de la realidad como de las características

provenientes del poder que lo ha constituido. El saber es necesariamente poder. Ahora bien, si se acepta que el poder es productor directo del saber, entonces se puede concebir el funcionamiento del sistema social sobre la base de otro modelo que el de la reproducción.

En efecto, el poder no se limita a regular lo que ya está constituido, el poder produce novedad, produce algo distinto de lo ya constituido, el poder produce conocimiento, ya sea por asimilación continua, ya sea por saltos realizados; cada vez que se alcanza un cierto nivel de acumulación de elementos instituyentes, lo social se transforma con la acción misma del poder asegurar su conservación.

El poder crea sus propias condiciones de desarrollo, fabrica el medio más apto para su propia existencia, trabaja para crear una sociedad para el poder. La evolución del sistema social tiene una dirección: la que marca una mayor facilidad para el despliegue de las relaciones de poder. La relación poder-saber se conecta con otro aspecto del que quisiera ahora hablar: la producción o utilización de los “efectos de verdad”.

Toda sociedad hace uso de la verdad para su funcionamiento. Las creencias colectivas, los sistemas de valores y las normas sociales que permiten el mantenimiento de las estructuras sociales se ordenan en torno a verdades y a procedimientos que discriminan lo verdadero de lo falso. “Cada sociedad tiene su ‘política general de la verdad’, es decir, los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos de los falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos, encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero” (Foucault, 1978).

Las verdades, sus formas de producción, sus agentes detectores o productores pueden variar, y de hecho varían de una sociedad a otra, pero en todas ellas se encuentra una economía de los efectos de verdad, necesaria para todo ejercicio del poder.

La obra de Foucault permite reconocer la naturaleza biopolítica de este nuevo paradigma estratégico del poder, en la que el biopoder es una forma de poder que regula la social desde su interior, persiguiéndola, interpretándola, absorbiéndola y organizándola. “El poder puede lograr un comando efectivo sobre toda la vida de la población sólo cuando se toma una función integral, vital, que cada individuo incorpora y reactiva con su acuerdo. [Como dijo Foucault:] La vida se ha vuelto ahora... un objeto del poder. La más alta función de este poder es infiltrar cada vez la vida, y su objetivo primario es administrar la vida. El biopoder, pues, se refiere a una situación en la cual el objetivo del poder es la producción y reproducción de la misma vida” (Foucault, 1978: 25).

Al respecto, Foucault afirma que el Estado moderno occidental se presenta como “una de las más notables formas de gobierno humano y también una de la más temibles” (Foucault, 1978: 161). Ya que es bipolar, por un lado, es individualizante, y, por el otro, es totalitario: produce individualidades que son integradas de acuerdo con la forma de individualización que impone. Esto se debe a que el Estado absorbió las técnicas de individualización y de control propias del poder pastoral de la Iglesia, orientado a la salvación de los individuos, a conocer su interioridad y a organizar su verdad. El poder pastoral se desarrolló ligado a la producción de una verdad: la del individuo mismo. El Estado se constituye así como “matriz” de individualización, pero sus objetivos son el bienestar, la salud, la seguridad, la protección. El Estado moderno, para cumplir con su propósito de dominio y control, adopta estas técnicas, se apoya en múltiples instituciones y fomenta el desarrollo del conocimiento del hombre en lo concerniente al individuo y a la población. El ejercicio de poder, en el contexto del Estado moderno, se implementa mediante técnicas “subjetivantes” que someten a los individuos: ser un sujeto equivale a estar sujeto o sometido en una relación de poder. De ahí que hacerse sujeto y ser hecho objeto se identifican. Lo que significa que las formas diversas del gobierno de los individuos han sido determinantes en los

diferentes modos de objetivación del sujeto. Se ve aquí expresamente indicado el peligro del presente y la tarea de la reflexión ética que no consiste solamente en descubrir lo que somos, sino en rechazar lo que somos como producto del sistema de control, liberarnos del tipo de individualización que está ligada al ejercicio del poder en el contexto del Estado moderno. “Debemos promover nuevas formas de subjetividad a través del rechazo de la clase de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos” (Foucault, 2005: 232). En otras palabras, el desafío para el ethos desde una arqueología y una genealogía es “imaginar y construir lo que podríamos ser” (*ibídem*).

La ética del cuidado de sí

El constituir lo que podría ser es un “cultivo de sí” o “cuidado de sí” permitirá una ontológica crítica de nuestro presente, es decir, una ética de la relación de sí consigo mismo, desde los criterios de un “arte de la existencia”. Por eso, asumir una arqueología y una genealogía desde los modos históricos de producción del sujeto, se da en la relación poder-saber, en la que se establecen límites y niveles de sujeción y de subjetividad. En efecto, cada época histórica establece relaciones de poder mediadas por expresiones verdaderas en un saber, que legitiman unas técnicas que permiten llevar a la práctica las finalidades perseguidas por los modos de vida imperantes. Por lo tanto, el sujeto se produce no sólo en las relaciones que el poder y el saber generan en torno a la verdad. El saber también puede plantear el problema de la verdad sobre sí mismo, cómo hallarla, conservarla, justificarla, etcétera, desde un conjunto de técnicas que implican la participación voluntaria y decidida de quien ejecuta estas técnicas: las técnicas de sí o “tecnologías del yo”.

Ahora bien, es ese tema de la inquietud de sí, consagrado por Sócrates, el que la filosofía ulterior reanudó y terminó por colocar en el corazón de ese

‘arte de la existencia’ que pretende ser. Es este tema el que, desbordando su marco de origen y separándose de sus significaciones filosóficas primeras, adquirió progresivamente las dimensiones y las formas de un verdadero ‘cultivo de sí’. Con esta frase hay que entender que el principio de la inquietud de sí ha adquirido un alcance bastante general: el precepto de que hay que ocuparse de uno mismo es en todo caso un imperativo que circula en un buen número de doctrinas diferentes; ha tomado también la forma de una actitud, de una manera de comportarse, ha impregnado las formas de vivir; se ha desarrollado en procedimientos, en prácticas y en recetas que se meditan, se desarrollan, se perfeccionan y se enseñan; ha constituido así una práctica social, dando lugar a relaciones interindividuales, a intercambios y comunicaciones y a veces incluso instituciones; ha dado lugar finalmente a cierto modo de conocimiento y a la elaboración de un saber (Foucault, 2001c: 43).

En efecto, el cuidado de sí es una noción indagada por Foucault por medio de la cual llama la atención frente a las prácticas de la libertad y las relaciones del poder. Para ello, inicia una extensa arqueología y genealogía por la Antigüedad clásica griega, helenística y romana con el propósito de establecer las técnicas, procedimientos y fines históricos por medio de los cuales un sujeto se constituye en una relación determinada consigo mismo.

Pero es de clarificar que el cuidado de sí implica también una relación con el otro en la medida en que, para ocuparse de sí, es preciso, en un primer momento, escuchar las lecciones de un maestro, que guíe al conocimiento de la verdad. Y, en segundo lugar, desarrollar interacciones en un grupo, en el que se dé el despliegue de la libertad individual. “Tras haber estudiado el campo del poder tomando como punto de partida las técnicas de dominación, me gustaría, a lo largo de los próximos años, estudiar las relaciones de poder partiendo de las técnicas de sí. Me parece que en cada cultura la técnica de sí implica una serie de obligaciones de verdad: muchas coacciones se consideran importantes bien sea para la constitución, bien para la transformación de sí” (Foucault, 1999d).

La ética como una práctica del cuidado de sí en la que la relación del individuo consigo mismo permite constituir al sujeto en fuente de conocimiento. Esto se logra por medio del autogobierno, denominado por Foucault *tecnologías del yo*, las cuales favorecen un espacio para que las personas solas o con la ayuda de otros efectúen cierto número de operaciones sobre su cuerpo, alma, pensamientos, conductas y maneras de ser; es decir, se transformen con el fin de alcanzar cierto estado. De esta manera, es posible considerar que, si las tecnologías del poder actúan sobre los individuos desde el exterior sometiéndolos a una “subjetivación” coactiva, las tecnologías del yo actúan sobre los individuos desde su interior permitiendo su constitución en sujetos éticos.

Por consiguiente, se entiende por ética un arte de vivir, una estética de la existencia individual, un esfuerzo por desarrollar las propias potencialidades, una aspiración a construirse a sí mismo lejos de las exigencias de obedecer a un sistema de reglas o códigos que se pretenden universales. Así es como, la ética del cuidado de sí presenta cuatro aspectos que se tendrán en cuenta en una arqueología y una genealogía en la constitución de una nueva subjetividad.

1. Ocuparse de sí no es una simple preparación momentánea para la vida: es una forma de vida, en la cual el sujeto se ocupa de sí, para sí mismo. Esto se consigue por medio de un modelo jurídico político: ser soberano de sí, ejercer autodomínio, ser independiente.
2. La práctica de sí debe permitir deshacerse de todos los malos hábitos, de todas las opiniones falsas que se reciben de la multitud, de los maestros, parientes y allegados. Desaprender es una de las características importantes de la cultura de sí.
3. El cuidado de sí se concibe como un combate permanente, no se trata simplemente de formar, para el futuro, a un hombre o mujer de valor. Hay que dar al individuo las armas y el coraje que le permitirán combatir durante toda su vida.

4. La cultura de sí implica un conjunto de tecnologías de la vida, en el sentido de que, en el análisis que hace Foucault de la Antigüedad, devela que Sócrates, Séneca o Plinio, no se preocupaban tanto por lo que venía después de la vida o de lo que pasa después de la muerte. Para ellos, el verdadero problema consistía en comprender qué práctica se debía aplicar a fin de vivir tan bien como se debería. Dicho enigma se convirtió en una tecnología del yo, la cual implica la reflexión sobre los modos de vida, la existencia, la manera de regular la conducta, de fijarse a sí mismo los fines y los medios.

De esta manera, es posible considerar que la cultura de sí no es autista, sino que establece una serie de relaciones interpersonales, de apertura al otro e influencia sobre los demás y de algunos sobre sí mismo. Séneca en sus *Cartas a Lucilio* desarrolla esta dualidad de papeles; por una parte, se retira a su interior todo lo posible, pero, por otra, se relaciona con todos aquellos de los que puede extraer alguna enseñanza útil.

Este cuidado de sí se constituye en una ascética, en un entrenamiento de sí mismo por uno mismo que prepara al individuo para enfrentarse a cualquier imprevisto, endureciéndolo y haciéndolo indiferente respecto a las vicisitudes de la vida y a los embates de la fortuna, siempre imprevisibles. La ascesis es imprescindible, ya que el individuo por sí mismo es incapaz de conseguir la verdad; por ello, es preciso una transformación, una metamorfosis, que lo convierta en un sujeto capaz de acceder a la verdad. La pedagogía o *paideia*, cuyo objetivo es la transmisión de conocimientos y saberes al sujeto, tenía que acompañarse de una actitud psicológica que no sólo transmitiera una verdad al individuo, sino que lo transformara en su propio modo de ser sujeto.

La ética del cuidado de sí se presenta en relación con el concepto griego, tan complejo como antiguo, de la *epimeleia heoutou*, que los latinos traducen como *cura sui* ‘cuidado de sí’. Dicho concepto resulta novedoso en cuanto Occidente ha trabajado siempre con respecto al conocimiento del

sujeto por sí mismo o *gnothi seauton* ‘conócete a ti mismo’, convirtiéndose en la máxima délfica que funda las relaciones entre el sujeto y la verdad. Dicho *gnothi seauton* labrado en piedra en el templo de Delfos, uno de los más representativos de la cultura griega, es presentado en el diálogo Alcibíades como principio de la más básica razón.

Con el fin de contextualizar la interpretación que se ha hecho del *gnothi seauton*, Foucault, en sus clases en el College de France, presenta las observaciones y estudios hechos por historiadores y arqueólogos. El primer argumento presentado para tal fin corresponde a “W. H. Rochester, quien plantea, en 1901, en un artículo de *Philologus*, que los principios délficos eran preceptos dirigidos a quienes iban a consultar al dios, que había de leerlos como una especie de reglas, de recomendaciones rituales relacionados con el acto mismo de la consulta [...] *Meden agan* (nada de exceso)... *Eggue* (la cauciones) o no te comprometas con cosas que no puedas honrar... Y *Gnothi Seauton* (examina bien en ti mismo lo que vas a hacer)” (Foucault, 2001a: 18-19).

Posteriormente, acude a otra interpretación dada al “conócete a ti mismo”, esta vez de parte de Defradas, en 1954, publicada en el libro *Les Themes de la popagande delphique*, en ella:

Defradas propone que *gnothi seauton* no es en absoluto un principio de autoconocimiento. Según este autor, esos tres preceptos délficos serían imperativos generales de prudencia: de “nada en exceso” en los pedidos, las esperanzas, ninguna demasía, tampoco en la manera de comportarse; en cuanto a las cauciones, era un precepto que prevenía a los consultantes contra los riesgos de la generosidad excesiva; y con respecto al “conócete a ti mismo”, sería un principio según el cual hay que recordar sin cesar que, después de todo, uno no es más que un mortal y no un dios, y por lo tanto no debe presumir demasiado de su fuerza ni enfrentarse con las potencias que son las de la divinidad (19).

Teniendo en cuenta estos dos apartes, se puede considerar la manera como este precepto tomó gran importancia en la historia de la filosofía y, más aún, con la utilización que de él hace Sócrates en Alcibíades. En dicho diálogo, Sócrates trata de conquistar a Alcibíades, quien a su vez revela su profundo deseo por iniciar su formación como político para ejercer dominio sobre los demás, tomando en sus manos el destino de la ciudad. Entonces Sócrates, empleando la mayéutica, le indaga sobre las riquezas que puede tener para tal fin; pero no se refiere a la situación económica, sino a su educación, pues en esto lo considera pobre con respecto a los que van a ser sus rivales. Los persas encargan la educación de sus príncipes a cuatro maestros: uno de sabiduría (*sophia*), el segundo de justicia (*diskaiosyne*), el tercero de templanza (*sophrosyne*) y el cuarto de valor (*andreia*). Mientras que Alcibíades, al quedar huérfano a temprana edad y siendo heredero de una gran riqueza material, es puesto bajo el cuidado de Pericles, quien encarga de la educación del niño a un esclavo completamente ignorante llamado Zopiro de Tracia.

En este contexto, Sócrates invita al joven a reflexionar sobre sí y a conocerse a sí mismo con el fin de compararse con sus rivales y descubrir su inferioridad bajo la noción *gnothi seauton* ‘conócete a ti mismo’, haciendo referencia a un principio de prudencia, el cual coincide con la máxima inscrita en el templo de Delfos, dirigida a quienes van a pedir algo al oráculo. Esta misma recomendación también es dirigida por Sócrates a Cármenes, otro joven que, al participar en la vida política de la ciudad, se hace merecedor, por parte del maestro, del mismo consejo con respecto a la prudencia de sus deseos y pretensiones conforme a lo que le está permitido desear en su accionar político.

Es así como la *ephimeleia heautou* ‘inquietud de sí mismo’, aun siendo una noción más auténtica y original dentro de la cultura griega, quedó relegada al *gnothi seauton* de los dos diálogos anteriormente mencionados, pues éstos cobraron más valor cuando se divulgaron y ganaron importancia en el escenario tanto filosófico como cultural. “Los neoplatónicos del los

siglos III y IV a. C muestran la significación concedida a este diálogo y la importancia que asumió en la tradición clásica. Querían organizar los diálogos platónicos a la vez como pedagogía y matriz del saber enciclopédico. Consideraban el *Alcibíades* como el primer diálogo de Platón, era el primero en leerse y el primero en estudiarse. Era el *arché*. En el siglo II, Albino dijo que cada joven dotado que quisiera mantenerse alejado de la política y practicar las virtudes debía estudiar el *Alcibíades*. Este diálogo servía de punto de partida y de programa para toda la filosofía platónica” (Foucault, 1990c: 55-56).

Debido a la importancia que tomó el diálogo *Alcibíades* en la vida cultural y en el desarrollo filosófico del momento, la *ephimeleia heautou* ‘cuidado de sí’ quedó relegada siendo una noción, la más auténtica y antigua dentro de la cultura griega, pues se convierte en la fórmula fundadora de la cuestión de las relaciones entre el sujeto y la verdad. Por otra parte, es importante resaltar que ambas nociones aparecen alrededor del personaje de Sócrates, haciéndose más populares el *Alcibíades* y el *Cármides* que la *Apología* en la cual Platón desarrolla de una forma magistral la *ephimeleia heautou* resaltando la importancia que tiene el cuidarse a sí mismo y no ignorarse.

Es importante destacar que la *ephimeleia heautou* (inquietud de sí mismo) conduce a una de las reglas más importantes y generales dentro de la cultura griega: debes ocuparte de ti mismo, no tienes que olvidarte de ti, es preciso que te cuides. Recomendación que se convierte en la tarea de Sócrates para con los jóvenes atenienses, y una de las razones por las que es condenado por los sofistas de su tiempo. En la *Apología*, sus acusadores le increpan respecto a la vida que ha llevado, a la manera como ha enseñado, a los jóvenes con quienes ha compartido. Él, de forma serena, responde que se siente orgulloso de la manera como ha llevado su vida y que no dejará de filosofar e increpar a los atenienses para que dejen de ocuparse de la gran cantidad de cosas que despiertan su atención, como son su reputación o fortuna, pero no ellos mismos:

Querido amigo, tú eres ateniense, ciudadano de una ciudad que es más grande, más renombrada que ninguna otra por su ciencia y su poderío, y no te ruborizas al poner cuidado en tu fortuna a fin de incrementarla lo más posible, así como en tu reputación y tus honores, pero en lo que se refiere a tu razón, a la verdad y a tu alma, que habría que mejorar sin descanso, no te inquietas por ellas y ni siquiera las tiene en consideración. Y si alguno de vosotros contestara, afirmara que las cuida, su alma, la verdad y la razón, no creáis que voy a dejarlo e irme de inmediato; no, lo interrogaré, lo examinaré, discutiré a fondo (Platón, 1981, 1982: 156-157).

Con estas palabras, Sócrates deja claro al tribunal que su principal tarea en la ciudad consiste en filosofar y exhortar a los atenienses para que no dejen de ocuparse de sí mismos, dando cabida a consideraciones que no merecen atención o, por lo menos, no tanta como para olvidarse de sí. En esta línea, se devela la manera en que para los griegos dicha ocupación de sí era una labor continua, pero no simplemente como una condición de acceso a la filosofía, sino como un principio de conducta racional que en cualquier forma de vida activa se convirtiera en una premisa de accionar moral.

En *Hermenéutica del sujeto*, Foucault presenta la manera en que durante el desarrollo del pensamiento helenístico y romano la incitación a ocuparse de sí alcanzó un nivel tan alto que se convirtió en un verdadero fenómeno cultural y, al mismo tiempo, en un acontecimiento en el pensamiento que atravesó toda la filosofía antigua desde el siglo v a. C. hasta los siglos iv y v d. C., es decir, toda la filosofía griega, helenista y romana, así como los inicios de la espiritualidad cristiana, y que en algún momento se dejó de lado, de tal forma que la filosofía occidental rehizo su camino dejando de lado la *epimeleia heautou* 'el cuidado de sí', para darle más valor al *gnothi seauton* 'conócete a ti mismo'. Sin duda alguna tendría gran valor seguir el recorrido hecho por la noción *epimeleia heautou* durante tan extenso tiempo, pero es fundamental centrar la atención y enmarcar de manera

general el marco de la acción del concepto en la presente investigación, por lo tanto, es fundamental anotar, con respecto a la noción de cuidado de sí, los siguientes aspectos:

La *epimeleia heautou* es una actitud: con respecto a sí mismo, con respecto a los otros, con respecto al mundo [...] es también una manera determinada de atención, de mirada. Preocuparse por sí mismo implica trasladar la mirada, desde el exterior, los otros, el mundo, hacia uno mismo. Implica cierta manera de prestar atención a lo que se piensa y [a] lo que sucede en el pensamiento [...] en tercer lugar, la noción de *epimeleia* no designa simplemente esa actitud general o forma de atención volcada hacia uno mismo, también designa una serie de acciones que uno ejerce sobre sí mismo, acciones por las cuales se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica y se transforma y transfigura. Y de tal modo toda una serie de prácticas que, en su mayor parte, son otros ejercicios que tendrán en la historia de la cultura, de la filosofía, de la moral, de la espiritualidad occidental un largo destino (Foucault, 2001a: 28-29).

De esta manera, se dejan entrever los elementos y movimientos que conforman la noción de cuidado de sí partiendo de un cambio de mirada desde los otros, desde el mundo hacia sí mismo, con el fin de generar unas prácticas que tengan por principal tarea la atención del individuo, las cuales son enunciadas por Foucault como las tecnologías que permiten dilucidar la manera en que el individuo actúa sobre sí mismo, y las cuales consisten en el descubrimiento de los juegos de verdad relacionados con técnicas para entenderse a sí mismo. Existen cuatro tipos principales de estas tecnologías, representando cada una de ellas una matriz de la razón práctica. “1) tecnologías de la producción, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas; 2) tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones; 3) tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo

de fines de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto; 4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con ayuda de los otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (Foucault, 1990c: 48).

Estas cuatro tecnologías casi nunca funcionan de modo separado, aunque cada una de ellas esté asociada con algún tipo particular de dominación: las dos primeras corresponden al estudio de las ciencias y la lingüística, las dos últimas se refieren a las tecnologías del dominio y del sujeto. De esta manera, se puede establecer históricamente la manera como un individuo es controlado dentro y fuera de los asilos, pero también el modo en que un individuo actúa sobre sí, es decir, las tecnologías del yo.

Con el fin de desarrollar las tecnologías del yo, Foucault presenta dos contextos diferentes: el primero corresponde a la filosofía grecorromana de los dos primeros siglos del bajo Imperio romano, el segundo hace mención a la espiritualidad cristiana y los principios monásticos desarrollados en el cuarto y quinto siglo del final del alto Imperio romano. De esta manera, se puede rastrear la noción de *epimelia heauton* desde sus orígenes.

Con respecto al primer contexto, se puede decir que, para los griegos, ocuparse de sí era uno de los fundamentos de las ciudades, una de las reglas más importantes para la conducta social, personal y para el arte de la vida:

[...] en los textos griegos y romanos, la exhortación al deber de conocerse a sí mismo estaba siempre asociada con el otro principio de tener que preocuparse de sí, y fue esta necesidad la que provocó que la máxima delfica se pusiera en práctica (51).

[...].

Debido a esto, la discusión gravita en torno al principio delfico y se plantea en términos de “conócete a ti mismo”, y es preciso entender que el

conocerse a sí mismo se convierte en el objeto de la búsqueda del cuidado de sí; por tal razón, es importante enunciar los cuatro momentos en los que se trabaja el cuidado de sí: en primer lugar, aparece el problema de la relación entre estar ocupado consigo mismo y la actividad política [...] ¿cuándo es preferible alejarse de la actividad política para ocuparse uno de sí mismo? En segundo lugar, existe el problema de la relación entre estar ocupado consigo mismo y la pedagogía. Se da[,] en tercer lugar, el problema de la relación entre el cuidado de sí y el conocimiento de sí. En cuarto lugar, se plantea el problema de la relación entre el cuidado de sí y el amor filosófico, o la relación con un maestro (60).

Estos cuatro problemas, con respecto a la noción del cuidado de sí, revelan unas ciertas prácticas que ponen de manifiesto unas tecnologías del yo presentes en la filosofía grecorromana. En los períodos helenísticos e imperiales, la *epimeleia heauton* se convirtió en un tema filosófico común y universal, aceptado por los epicúreos, que afirmaban que “nunca es demasiado tarde para ocuparse de sí mismo” (*ibídem*). Los estoicos proponían al respecto: “[...] retírate a ti mismo y permanece allí”, y los pitagóricos prestaron atención a la noción de una vida ordenada en común, planteando: “[...] no era un consejo abstracto, sino una actividad extensa, una red de obligaciones y servicios para el alma” (61). Estaban de acuerdo con que era importante pararse a pensar un poco: “Plinio aconseja a un amigo que se aparte algunos minutos del día o varias semanas y meses para retirarse dentro de sí. Esto era un ocio activo: estudiar, leer, prepararse para los reveses de la fortuna o para la muerte. Era una meditación y una preparación” (61). Séneca, por su parte, dio grandes aportes al cuidado de sí, especialmente, con la tecnología de la escritura: su tarea consistía en escribir cartas a los amigos para ayudarles, y llevar cuadernos con el siguiente fin: “reactivar para sí mismo las verdades que uno necesitaba” (62).

El estoicismo durante el período imperial presenta una concepción diferente de la verdad y de la memoria, al igual que otro método o tecno-

logía para examinarse a sí mismo. Desaparece el diálogo y se incrementa la relación pedagógica del maestro, un nuevo juego donde el maestro habla y no plantea preguntas al discípulo, y el discípulo permanece en silencio: “Esta es la condición positiva para adquirir la verdad. La tradición comienza durante el período imperial, donde vemos el comienzo de la cultura del silencio y del arte de la escucha más que el cultivo del diálogo” (68). Además, el silencio permitía separar las cosas que son verdaderas de las falsas con el fin de escuchar al propio yo para encontrar la verdad que en él se encierra. “El escuchar está relacionado con el hecho de no estar bajo el control de los maestros, de tener que escuchar el logos. Se permanece silencioso durante la lectura. Luego se piensa en ello. Este es el arte de la escucha de la voz del maestro y de la voz de la razón en uno mismo” (69).

Otro elemento fundamental en las tecnologías del yo corresponde al examen de conciencia, el cual corresponde a la manera como se mira uno a sí mismo. Tenía que ver con la purificación antes de dormir, en cuanto el sueño está relacionado con la muerte y con el contacto con los dioses. “El objetivo era la purificación de la conciencia usando un recurso mnemotécnico. Realiza acciones buenas, lleva a cabo un buen examen de ti mismo, y dormirás bien y tendrás buenos sueños, que indican contacto con los dioses” (70).

Hasta el momento, se han presentado, a manera de síntesis, tres técnicas del yo. Cartas a los amigos y revelación del yo, examen de sí y de conciencia, que incluye un recuerdo de lo que se ha hecho, de lo que tendría que haber sido hecho y de la comparación entre los dos. Es el momento de nombrar otras tres tecnologías: la primera llamada *askesis*, que incluye ejercicios en los que el sujeto se pone a sí mismo en una situación en la que puede verificar si es capaz de afrontar acontecimientos y utilizar los recursos con los que cuenta su personalidad, y para esto se emplea la *melete* ‘meditación’. “*Melete* es el trabajo que uno ha realizado con el fin de preparar un discurso o una improvisación pensando en términos y en argumentos que sean útiles” (74). Esta tecnología se desarrolla

trayendo a la mente, por medio de la imaginación, acontecimientos del futuro, considerando que puede suceder lo peor, a fin de experimentar sufrimientos inexplicables y de convencerse a uno mismo de que no son verdaderas desgracias.

La segunda tecnología se encuentra en la gimnasia, en el entrenarse a sí mismo: “[...] gimnasia en entrenamiento en una situación real, aunque haya sido inducida artificialmente. Existe una larga tradición detrás de esto: abstinencia sexual, privación física y otros rituales de purificación” (76). Esta técnica tiene por finalidad probar la independencia del sujeto respecto al mundo externo, medir las fuerzas y considerar hasta dónde se puede llevar al individuo con el entrenamiento proporcionado en la gimnasia.

La tercera tecnología corresponde a la interpretación de los sueños, la cual estaba unida a la *askesis*, y consistía en la meditación de las acciones y pensamientos anteriores y posteriores al sueño. Esta tecnología se da debido a que “La interpretación del sueño era importante porque en la Antigüedad el sentido de un sueño anunciaba un acontecimiento futuro” (79). Dicha reflexión se da para contextualizar los hechos que anteceden y preceden a los sueños comprendiendo así su origen, significado y relación con el futuro.

Posteriormente, Foucault examina una de las técnicas principales del yo durante el cristianismo primitivo, que constituyen una especie de juego de la verdad; para tal fin, se basa en la transición de la cultura pagana a la cristiana, en la que se han generado una serie de reglas y condiciones con el fin de obtener cierta transformación del yo. “El deber de aceptar un conjunto de obligaciones, de considerar cierto número de libros como verdad permanente, de aceptar las decisiones autoritarias en materia de verdad, el no sólo creer ciertas cosas, sino en demostrar que uno las cree y el aceptar institucionalmente la autoridad, son todas características del cristianismo” (89). Partiendo de este hecho y de las características propias del cristianismo, aparece una de las dos formas principales de revelación

del yo, la *exomogesis* o ‘reconocimiento del hecho’, la cual consistía en “un ritual de reconocimiento de sí mismo como pecador y penitente” (2). Dicha práctica no es verbal, es simbólica, ritual y teatral, que con el tiempo fue evolucionando hasta convertirse en el acto ritual de la confesión que se conoce hoy a manera de sacramento en las prácticas cristianas.

La segunda tecnología propuesta en el siglo IV se conoció con el nombre de *exagouresis*, la cual es “una reminiscencia de los ejercicios de verbalización relacionados con el profesor/maestro” (86). Consiste en la capacidad del maestro de guiar al discípulo hasta una vida feliz y autónoma a través del buen consejo. Juan Casiano recoge dicha práctica de la siguiente manera: “Todo lo que el monje hace sin el permiso del maestro constituye un hurto. Aquí la obediencia es un control completo de la conducta por parte del maestro y no un estado final de autonomía. Es un sacrificio de sí, del deseo propio del sujeto. Ésta es la nueva tecnología del yo” (88). Esta obediencia ciega a la voz del maestro da paso a otra tecnología que surge como producto de la meditación en el monasterio, el examen de sí, el cual puede ser de tres clases: “[...] el primero, el examen de sí referido a los pensamientos en correspondencia con la realidad; el segundo, el examen de sí referido a la manera en que nuestros pensamientos se relacionan con reglas, [y el] tercero, el examen de sí referido a la relación entre el pensamiento oculto y una impureza interior. En este momento, comienza la hermenéutica cristiana del yo con su desciframiento de los pensamientos ocultos. Implica que hay algo escondido en nosotros mismos y que siempre nos movemos en una autoilusión que esconde un secreto” (88).

Al hacer esta clase de examen interior, el individuo se ha de escrutar con el fin de atestiguar directamente sus propios pensamientos, y sólo hay una manera de hacer esto, que consiste en contar todo al director, obedecer al maestro en todo, comprometerse a una verbalización permanente de todos los pensamientos para que el maestro, gracias a su mayor experiencia y sabiduría, lo aconseje mejor.

Conclusión

La ética del cuidado de sí en el análisis de Foucault se presenta como una arqueología y una genealogía en la búsqueda de un nuevo ethos, es decir, en la constitución de una nueva subjetividad. En efecto, la arqueología y la genealogía están encaminadas a la búsqueda de las condiciones históricas que permiten la emergencia de unas determinadas prácticas en la actualidad. Es decir, que la arqueología procura revelar la circulación del saber que deviene poder y su apropiación, mientras que en la genealogía el poder se materializa en los actos cuando genera modificaciones en lo individual y en el orden de lo social. La arqueología se moverá en el discurso marginado, y la genealogía estará inmersa en las tecnologías del poder que normalizan y constituyen las subjetividades: “[...] la arqueología sería el método propio de los análisis de las discursividades locales, y la genealogía[,] la táctica que[,] a partir de estas discursividades locales así descritas, ponen en movimiento los saberes que no emergían, liberados del sometimiento” (Foucault, 1976: 131).

En efecto, la arqueología y la genealogía se presentan como métodos en la tarea infinita de la libertad en la constitución de una nueva subjetividad en la indagación de los discursos que nos han determinado en contingencia histórica en cuanto a lo que decimos, hacemos y pensamos, para ya no ser esto, sino franquear la subjetividad que se nos ha impuesto y ser lo que se quiere ser en la pesquisa de los propios límites de la *libertas* en la complejión de unos sujetos que hacen de su vida una estética de la existencia en la ética del cuidado de sí.

Bibliografía

- FOUCAULT, M. (1992), *El orden del discurso*, Alberto Gonzáles Troyano (trad.), Buenos Aires, Tusquets.
- _____ (1994), “Le sujet et le pouvoir”, en *Dits et écrits*, vol. iv, París, Gallimard.

- _____ (1999a), “¿Qué es la Ilustración?”, en *Obras Esenciales III*, Barcelona, Paidós Básica.
- _____ (1999b), “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Obras Esenciales III*, Barcelona, Paidós Básica.
- _____ (1999c), *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, Universidad Autónoma de Barcelona.
- _____ (1999d), “Sexualidad y soledad”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales III*, Barcelona, Paidós Básica.
- _____ (2001a), *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2001b), “El sujeto y el poder. Postscriptum”, en *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Dreyfus-Rabinow, Nueva Visión.
- _____ (2001c), “La inquietud de sí”, en *Historia de la sexualidad III*, México, Siglo XXI.
- MOREY, M. (1983), *Lectura de Foucault*, Madrid, Tauros.
- NIETZSCHE, F. *Aurora*, Buenos Aires, El Ateneo.
- PLATÓN (1981-1982), *Apología de Sócrates*, Madrid, Gredos.
- UZIN, A. (2008), “La Ilustración según Michel Foucault” [en línea], disponible en: http://www.jungba.com.ar/editorial/body_texto_editorial16.asp, consultado: 20 de marzo de 2008.

Una noche de la que nada sabemos... La locura después de Foucault

MIGUEL MOREY*

Je sais bien qu' en faisant cette dernière hypothèse je conteste ce qui est admis d' ordinaire: que les progrès de la médecine pourront bien faire disparaître la maladie mentale, comme la lèpre et la tuberculose; mais qu' une chose demeurera, qui est le rapport de l' homme à ses fantasmes, à son impossible, à sa douleur sans corps, à sa carcasse de nuit; que le pathologique une fois mis hors circuit, la sombre appartenance de l' homme à la folie sera la mémoire sans âge d' un mal effacé dans sa forme de maladie, mais s' obtenant comme malheur. À dire vrai, cette idée suppose inaltérable ce qui, sans doute, est le plus précaire, beaucoup plus précaire que les constances du pathologique: le rapport d' une culture à cela même qu' elle exclut, et plus précisément le rapport de la nôtre à cette vérité de soi-même, lointaine et inverse, qu' elle découvre et recouvre dans la folie.

La folie, l' absence d' œuvre, 1964

MICHEL FOUCAULT¹

* Universidad de Barcelona. Facultad de Filosofía, Departamento de Historia de la filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura. Doctor en Filosofía de la Universidad de Barcelona. Catedrático de Filosofía.

¹ Sé bien que proponiendo esta última hipótesis impugno lo que se admite ordinariamente: que los progresos de la medicina podrán hacer desaparecer la enfermedad mental, como la lepra y la tuberculosis; pero que una cosa permanecerá, que es la relación del hombre con sus fantasmas, con su imposible, con su dolor sin cuerpo, con su osamenta de noche; que una vez puesto fuera de circuito lo patológico, la sombría pertenencia del hombre a la locura será la memoria sin edad de un mal borrado en su forma de enfermedad, pero que continúa obstinándose como desdicha. A decir verdad, esta idea supone inalterable lo que, sin duda, es lo más precario, mucho más precario que las constancias de lo patológico: la relación de una cultura con aquello mismo que excluye, y más precisamente la relación de la nuestra con esa verdad de sí misma, lejana e inversa, que descubre y recubre en la locura. [“La folie, l' absence d' oeuvre”, *La Table ronde*, núm. 196, mayo 1964; recogido en *Dits et Écrits I*, (Gallimard, París, 1994), pp. 412 y ss.; trad. cast. M. Morey, en *M. Foucault, Obras esenciales I*, (Paidós, Barcelona, 1999), pp. 269 y ss.].

Sin duda, el trabajo de Michel Foucault contribuyó de una manera fundamental a modificar profundamente la mirada contemporánea sobre la locura. Publicada en el año 1961, la *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (Historia de la locura en la época clásica) anuncia decisivamente el nacimiento de una nueva sensibilidad hacia la locura, que, pocos años después, con la eclosión de las psiquiatrías alternativas (la llamada *antipsiquiatría*) y la extensión de las experiencias psicodélicas, acabaría por poner seriamente en cuestión la pertinencia de la clásica partición razón/sinrazón, considerada hasta entonces como presupuesto inamovible de la cultura occidental moderna. Sin duda, la contribución de Foucault fue fundamental al respecto.

No es, sin embargo, nuestra intención hacer una crónica de tiempos pasados. Más bien lo que interesa aquí es el presente, nuestro presente. Y es que, hoy, desaparecidas las “antipsiquiatrías” y saturado farmacológicamente todo el ámbito “psi-”; hoy, cuando las drogas que consumimos ya no nos invitan al auto-conocimiento, sino que simplemente nos permiten aguantar el tipo, y cuando la literatura es objeto, cada vez más, de una mercantilización que tiene en las cifras de ventas el único criterio de calidad,² recordar hoy los rasgos básicos del gesto teórico que Foucault lleva a cabo debería darnos una buena ocasión, pensamos, para interrogar este presente nuestro, para ver de comprender un poco mejor, no la “verdad de la locura”, sino la política de pérdida de libertades (por activa y por pasiva, y también fruto de “la pereza y la cobardía”, habría dicho Kant) a la que parecemos abocados. Porque *Histoire de la folie* (Historia

² Como se verá, la relación entre locura y literatura será una de las líneas de fuerza que conduce este texto de Foucault en concreto y, en general, todos aquellos que pertenecen a su período arqueológico (1961-1970). En este sentido, Maurice Blanchot propuso una lectura de esta obra en el año 1961, en la cual el texto fuera entendido, no tanto como una historia de la locura, sino como “un boceto de lo que podría ser [Blanchot cita a Foucault:] ‘una historia de los límites —de estos gestos oscuros, necesariamente olvidados en cuanto están cumplidos, mediante los cuales una cultura rechaza una cosa que será para ella lo exterior—. A partir de aquí —en el espacio que se establece entre locura y sinrazón— tenemos que preguntarnos si es cierto que la literatura y el arte podrían acoger estas experiencias-límite y, así, preparar, por encima de la cultura, una relación con aquello que la cultura rechaza [...]’”. M. Blanchot, “L’Oubli, la déraison”, en *NRF*, núm. 106, octubre de 1961, recogido en *L’Entretien infini*, Gallimard, París, 1969 [trad. cast. de Pierre de Place, con el título *El diálogo inconcluso*, Monte Ávila, Caracas, 1974].

de locura) es también —y desde un punto de vista moral— un luminoso canto a la libertad...

Lo que aquí se dice no pretende sino abrir una interrogación sobre lo que es posible decir ahora respecto de las relaciones entre locura y razón después de todo lo que Foucault dejó dicho, sabiendo que todo lo que dijo se sostenía —¿se ponía al servicio?— de una premisa muy simple, aquella que nos hace saber que siempre se es más libre de lo que uno piensa, o si se quiere formular en términos de pregunta, también sencilla, que habría que empezar a cuestionar cuáles son las razones que nos hacen obedecer.

Una opción de lenguaje

Empecemos por el principio: ¿qué hizo Foucault con la locura? Escribió un libro, decíamos; escribió su historia, podríamos añadir. Un cierto tipo de historia, sin embargo, una modalidad de historia que se apoya, más que en cualquier “metodología” o “filosofía” de la historia, en una “opción de lenguaje” —una opción de lenguaje bien específica, que su mismo título enuncia ya con precisión: historia “de la locura” y no “de la psiquiatría”. Lo que se pretende no es hacer la historia de un saber en su progresiva articulación, desde el momento de su fundación balbuciente hasta el triunfal presente, mostrando el modo en que va conquistando, paso a paso, el dominio de su objeto —no se trató de eso—, se trata, ante todo, de poner en obra un cambio de “punto de vista” —y también en el sentido literario del término.

En medio del mundo sereno de la enfermedad mental, el hombre moderno ya no comunica con el loco: por una parte, el hombre de razón delega en el médico la locura, no autorizando de este modo otra relación sino a través de la universalidad abstracta de la enfermedad; y por la otra parte está el hombre de locura que no comunica con el otro sino por medio de una razón también abstracta, hecha de orden, coacción física y moral, presión anónima del grupo, exigencia de conformidad. No hay lenguaje común; o mejor, ya no lo

hay; la constitución de la locura como enfermedad mental, a finales del siglo XVIII, establece la constatación de un diálogo roto, da la separación como ya realizada, y hunde en el olvido a todas esas palabras imperfectas, sin sintaxis fija, algo balbucientes, en las que tenía lugar el intercambio entre la locura y la razón. El lenguaje de la psiquiatría, que es monólogo de la razón *sobre* la locura, no ha podido establecerse sino sobre ese silencio. No he querido hacer la historia de este lenguaje, sino más bien la arqueología de este silencio.³

Cambio de punto de vista, opción de lenguaje... —en realidad, si afinamos bien el oído, no resulta nada difícil escuchar bajo estas consignas un eco perverso del mandato de Marx, según el cual la historia debe escribirse desde el punto de vista de las víctimas....

Arqueología de un silencio

Sin embargo, ¿cómo puede llevarse a cabo la arqueología de un silencio? Nada más formulada, la pregunta se vuelve maliciosamente en dirección contraria: porque, al fin y al cabo, ¿de qué puede hacerse una arqueología, sino de lo que es silencioso? Incluso, en su sentido tradicional, sabemos que el término *arqueología* designa una disciplina que estudia a las sociedades a través de sus restos materiales, mudos: “[...] una ciencia auxiliar de la historia, que complementa con documentos materiales aquellos períodos no lo bastante iluminados por las fuentes escritas”. Aunque sabemos que el rótulo bajo el cual coloca Foucault su trabajo, desde 1961 a 1970, es profundamente irónico —ya que no se trata tanto de una indagación sobre el *arché* (el/los principio/s) ni siquiera sobre lo *archaios* (lo antiguo o lo viejo) cuanto de un saber del *archivo*—, lo cierto es que las resonancias más obvias del término le resultan curiosamente afines.

³ Foucault presenta su proyecto con estas palabras, en el prefacio de 1961, desaparecido en las ediciones posteriores. Véase *Dits et Écrits* I, pp. 159 y ss. [trad. cast., *loc. cit.* pp. 121 y ss.].

¿Cómo hacer arqueología de aquello que no es silencioso?, tendríamos que haber dicho, quizás... ¿Cómo hacerlo? Teniendo en cuenta que su dominio de aplicación (básicamente entre los siglos XVI-XIX, con una especial atención a los alrededores del umbral que separa el *Ancien* y el *Nouveau Régime* de 1750 a 1830) es un campo considerado como eminentemente “histórico”, escoger el término *arqueología* para nombrar los procedimientos con que se aborda el mencionado campo no puede querer decir sino que, para que tal cosa sea posible, se tiene que hacer callar previamente lo que suele decirse sobre el campo en cuestión, reducir al silencio su presunto sentido: reducir a silencio el sentido con el que se amuebla el pasado en nuestra memoria por obra de una cierta (filosofía de la) historia. Podría decirse que se trata de introducir en la experiencia cultural un “coeficiente de extrañeza” respecto a nuestro pasado histórico, análogo al que el etnólogo tiene que asumir cuando se enfrenta con una cultura de las nombradas “primitivas” si quiere entender alguna cosa de lo que allí realmente ocurre. Se trata de encarar los *documentos* (del archivo) como *monumentos*; monumentos que permanecen silenciosos ante nuestro sentido de las cosas, en cuanto portadores de otro sentido tal vez —pero que sólo es accesible, puede que apenas adivinable, mediante la descripción positiva de sus modos de funcionamiento—. Si puede hacerse una arqueología de la locura es porque se hace callar a la historia de la psiquiatría, el presunto portavoz autorizado de su sentido.⁴

Histoire de la folie es un primer y definitivo paso en la construcción de esta peculiar mirada que Foucault dirigirá al pasado, y que conocemos bajo el nombre de “arqueología”. Lo que encontramos en *Histoire de la*

⁴“Mi objeto no es el lenguaje sino el archivo, es decir, la existencia acumulada de los discursos. La arqueología, tal como la entiendo, no es pariente ni de la geología (como análisis de los subsuelos) ni de la genealogía (como descripción de los comienzos y de las continuaciones), es el análisis del discurso en su modalidad de archivo.

Una pesadilla me persigue desde mi niñez: tengo ante los ojos un texto que no puedo leer, o del que sólo puedo descifrar una ínfima parte; hago ver que lo leo, sé que lo invento; luego, de repente, el texto se nubla completamente, ya no puedo leer nada ni siquiera inventar, se me hace un nudo en la garganta y me despierto. No ignoro todo lo que puede haber de personal en esta obsesión por el lenguaje que está por todas partes y se nos escapa incluso en su supervivencia.

Sobrevive desviando de nosotros sus miradas, con la cara inclinada hacia una noche de la cual no sabemos nada” [“Sur les façons d’ écrire l’ histoire (entretien avec R. Bellour)”, 1967, recogido en *Dits et Écrits* I, p. 595; trad. cast. F. Serra Cantarell, en R. Bellour, *El libro de los otros*, Ed. Anagrama, Barcelona 1973, p. 73].

folie es una interrogación morosa sobre la constitución de este objeto que denominamos *locura*, entendido como “enfermedad mental”. Al igual que *Naissance de la clinique* (1963) es una interrogación sobre la constitución de este objeto denominado *enfermedad clínica*. O *Las palabras y las cosas* (1966) es una interrogación sobre cómo se constituye la noción de *humanidad abstracta*, objeto privilegiado de las ciencias humanas y, a la vez, coartada legitimadora también para todo tipo de “humanismos”...

Es, a lo largo de estos textos, que la mirada arqueológica va armándose progresivamente, paso a paso, alejándose del monólogo con el que la razón contemporánea se da la razón a sí misma.

... como en el límite del mar un rostro de arena

Entonces, no es de extrañar que la formulación canónica, emblemática de esta mirada, la encontremos en el punto final del último de sus textos “arqueológicos”: *Las palabras y las cosas*.

Se recordará lo que dice allí:

En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido —la cultura europea a partir del siglo XVI— puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente. El saber no ha rondado durante largo tiempo y oscuramente en torno a él y a sus secretos. De hecho, entre todas las mutaciones que han afectado al saber de las cosas y de su orden, el saber de las identidades, las diferencias, los caracteres, los equivalente, las palabras —en breve, en medio de todos los episodios de esta profunda historia de lo mismo— una sola, la que se inició hace un siglo y medio y que quizás está en vías de cerrarse, dejó aparecer la figura del hombre. Y no se trató de una liberación de una vieja inquietud, del paso a la conciencia luminosa de una preocupación milenaria, del acceso a la objetividad de lo que desde hacía

mucho tiempo permanecía preso en las creencias o en las filosofías: fue el efecto de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber. El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin.

Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII[,] el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena (Foucault, 1966: 37).

Si dejáramos en el aire lo que aquí se dice del hombre, si sustituyéramos el término *hombre* por *locura* (entendida como “enfermedad mental”) o por *enfermedad* (entendida clínicamente), el pautado de lo que se dice resultaría igualmente conveniente desde el punto de vista “arqueológico”. Y lo que es más, también sería congruente con el punto de vista que conocemos como “genealógico”, el que suele decirse que sucede al anterior en la obra de Foucault (de 1970 en adelante). Con un matiz importante, sin embargo: que lo que antes Foucault se limitaba a describir (“[...] un cambio en las disposiciones fundamentales del saber [...]”), en la etapa llamada *genealógica*, será objeto de un intento de explicación por recurso a la noción de “poder” y sus intrincados emparejamientos con el “saber”. Aun así, si sustituyéramos aquí, por ejemplo, el término *hombre* por el de *sexualidad* —un objeto bien característico de sus últimas reflexiones— podríamos decir, más o menos, lo mismo: que se trata de “una invención [...] de la cual la arqueología de nuestro pensamiento muestra fácilmente la fecha reciente. Y quizás el próximo fin [...]”.

Es en este sentido que Foucault pudo afirmar, con ocasión de la publicación que inaugura su período genealógico, *Surveiller et punir* (1975): “[...] es mi primer libro”,⁵ en la medida en que se trataba de un ejercicio de reescritura de su anterior “primer libro”, *Histoire de la folie*, enriquecido

⁵ F. Ewald: “M. Foucault: une pensée sans aveu”, *Magazine littéraire*, 1977, pp. 127-128.

ahora con todo lo que el vínculo explícito “saber/poder” le permitía problematizar.⁶

Una genealogía de la moral

“Si yo fuera pretencioso, pondría como título general de lo que hago: genealogía de la moral”, declara Foucault con ocasión de la publicación de *Surveiller et punir*. Y lo que dijo, entonces, en 1975, vale tanto para su obra anterior, de la cual *Histoire de la folie* es el mascarón de proa, cuanto, sorprendentemente, para su obra terminal, la que problematiza la subjetividad.

Y más sorprendente todavía es la resonancia nietzscheana evidente: genealogía de la moral... ¿en quién pensar si no?

Si nos atenemos a la cita anterior, dos son los vectores que la conducen en direcciones contrapuestas: el primero, dirigido hacia el pasado (“[...] el hombre es una invención de la cual la arqueología de nuestro pensamiento muestra fácilmente la fecha reciente [...]”), donde, trazando la historia efectiva de la noción, se lleva a cabo una forma de contramemoria destinada a desmentir los hábitos del pensamiento mediante los que legitimamos “históricamente” nuestra mirada presente. Por su parte, el segundo vector apunta hacia el futuro, deja abierta la pregunta por lo que vendrá, e invita a presentir la impugnación de las evidencias y certezas de nuestro presente que los hombres del futuro no podrán evitar llevar a cabo: “Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero

⁶“Cuando lo pienso ahora, me pregunto de qué estaba hablando en *Histoire de la folie* o en *Naissance de la clinique*, por ejemplo, sino del poder”, dijo entonces [...] [“Verité et pouvoir, entretien avec A. Fontana”, 1976, recogido en *Dits et Écrits* III, p. 146; trad. cast. M. Morey, en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* (Alianza Ed., Madrid, 2001), pp. 139 y ss.]. Casi al final de su vida, el 23 de abril de 1983, en el curso de un debate del que queda constancia en “À propos de la généalogie de l’ethique: un aperçu du travail en cours” (H. Dreyfus y P. Rabinow, *M. Foucault: un parcours philosophique*, Gallimard, París, 1984), Foucault anotó lo siguiente en sus papeles personales: “Arqueología: método para una genealogía histórica, que toma como dominio de análisis los discursos; los discursos considerados como acontecimientos; ligados por prácticas discursivas” [Notas manuscritas; documentos D-250(9) 936.1988 y D-250(12) 942.1988, clasificados reservados, *Centre Michel Foucault*]. Parece evidente, pues, que, cada vez más, se considera que los procedimientos arqueológicos quedan subordinados al proyecto genealógico, como uno de sus aspectos.

cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena [...]” (Foucault, 1966: 37).

Como se ha dicho, estos procedimientos que inaugura *Histoire de la folie* servirán de hilo conductor, de pautado argumentativo, a todas sus indagaciones históricas. Un libro determinado, el mismo título del cual ya enuncia el objeto que se problematizará, se abre con la afirmación de que tal objeto es un invento reciente. Que tal objeto —la locura, la enfermedad, la sexualidad...— es un invento reciente quiere decir que el lugar y la función que ocupa en nuestros discursos y en nuestras instituciones nos es específico, y que esta manera de ser específico tiene una historia, reciente y caduca, cuyos detalles pueden determinarse mediante el análisis. Y, además, que entre él y el objeto confuso, que parece precederlo en la historia y la secreta verdad del cual nuestro objeto presente estaría encargado de decir (la sexualidad respecto de la lujuria, la enfermedad mental respecto de la sinrazón o la posesión...), entre ambos no media la línea sinuosa, pero continua del progreso de un conocimiento cada vez más adecuado, sino la brusca mutación que separa dos espacios de lo discursivo, dos órdenes de gestión institucional que son entre sí inconmensurables.

Establecido como punto de partida el carácter de invento reciente de nuestro objeto, el grueso del libro se aplicará a establecer el entramado de condiciones de posibilidad (tanto discursivas como institucionales, tanto las que incumben a las maneras de lo decible, como a las que remiten a las formas de lo visible) que tuvieron que darse cita y confluir en un momento histórico determinado para que la emergencia de tal objeto pudiera hacerse necesaria. Las formas del discurso que reconocemos bajo el nombre de *arqueología* o *genealogía* se dan como tarea precisamente en el despliegue moroso de estos detalles. Después, en sus últimas páginas, el libro se cierra tal como ha comenzado: con un idéntico guiño de ojo al afuera del no saber, con un mismo gesto intempestivo...

La herencia nietzscheana es, al respecto, del todo evidente. Mediante el gesto genealógico se determina que la locura es un invento reciente. Y poniendo en obra un pensamiento intempestivo o inactual, se especula sobre la posibilidad de su próximo final, es decir, se nos invita a mirar nuestro presente con el coeficiente de extrañeza con el que, sin duda, los hombres del futuro se acercarán a lo que es hoy para nosotros obvio, natural y razonable.⁷

Pero un buen día, quizás...

Hoy, para nosotros, la mirada que dirige, no al futuro (nada más ajeno a Foucault que cualquier presunción profética), sino desde el futuro, desde el futuro hacia el nuestro presente, es seguramente la mirada que ahora tiene un mayor interés. Prestemos un momento de atención a lo que dice:

Tal vez un día ya no se sabrá muy bien lo que pudo ser la locura. Su figura se habrá cerrado sobre sí misma, impidiendo descifrar las huellas que haya dejado. Estas mismas huellas, ¿acaso serán otra cosa, para una

⁷ Puede ser útil ahora recordar lo que se decía en otro lugar: “Aquí la lección de Michel Foucault es irrenunciable, porque gracias a su ontología del presente, con la aplicación de la genealogía nietzscheana a un conjunto de conceptos con una marcada dominancia moral en la sociedad de hoy, como ‘sexualidad’ o ‘locura’, nos ha advertido seriamente del peligro que hay en confundir progreso tecno-científico y progreso de experiencia y conocimiento, las manos y las herramientas. Porque nos ha hecho entender que lo que hoy llamamos ‘locura’ no es lo mismo que lo que antaño era llamado, a causa del desconocimiento y la superstición, ‘posesión’, que la ‘lujuria’ o la ‘concupiscencia’ no son commensurables con la ‘sexualidad’ [...] El concepto de ‘lujuria’ no tiene ninguna utilidad para la demografía o el control de la natalidad; la ‘sexualidad’ no puede ni sabe hacernos pecar, pero nos hace enfermar. Las verdades de la ‘posesión’ no son las verdades de la ‘enfermedad mental’. La ‘locura’ como experiencia cultural no es lo mismo a un lado y al otro. Las verdades de la ‘enfermedad mental’ pertenecen a un orden de gestión técnica de las palabras y los comportamientos de los hombres que es del todo incommensurable con el orden de gestión técnica, discursivo e institucional que posibilitaban las verdades de la ‘posesión’. En la versión de Foucault, éste es el problema que la genealogía nietzscheana plantea a los historiadores de la cultura, obligándoles a traicionar su *pudenda origo* constitutiva, y emplazándolos a contradecir las razones de las crónicas hechas únicamente para legitimar a los vencedores y sus razones de vencedor. Porque ahora ya sabemos que no hay ningún conocimiento en el enunciado que dice que “las brujas del siglo XVII no eran sino unas pobres histéricas”, que tan sólo hay *reconocimiento*, y basta. Lo que hay son tan sólo las razones de los vencedores expresando su imposibilidad de pensar la experiencia de la brujería en su positividad de tal, haciendo de esta experiencia una nada, excepto en sus puntos de coincidencia con las actuales categorías patológicas de las presuntas ciencias con radical “psi-”. Y es evidente que el filósofo no puede aceptar que se dé el nombre de conocimiento a lo que no es más que una proyección de los límites de la propia experiencia, que obligadamente ignora lo que no es capaz de *reconocer*” [Véase “La escritura filosófica: pensar, leer, escribir”, en M. Morey, *Pequeñas doctrinas de la soledad* (Ed. Sexto Piso, México/Madrid, 2007), pp. 263 y ss.].

mirada ignorante, que simples marcas negras? A lo sumo formarán parte de configuraciones que ahora nosotros no sabríamos dibujar, pero que en el futuro serán las claves indispensables para hacernos legibles, a nosotros y a nuestra cultura. Artaud pertenecerá al suelo de nuestro lenguaje, y no a su ruptura; las neurosis, a las formas constitutivas (y no a las desviaciones) de nuestra sociedad. Todo lo que hoy experimentamos bajo el modo del límite, o de la extrañeza, o de lo insoportable, habrá alcanzado la serenidad de lo positivo. Y lo que para nosotros designa actualmente ese Exterior podría ser muy bien que un día nos designara a nosotros.

Permanecerá tan sólo el enigma de esta exterioridad. ¿Cuál era pues, se preguntarán, esta extraña delimitación que ha estado en vigor desde el fondo de la Edad Media hasta el siglo xx, y más allá tal vez? ¿Por qué la cultura occidental ha rechazado más allá de sus confines a aquello mismo en lo que igualmente hubiera podido reconocerse a aquello mismo en lo que de hecho se ha reconocido de manera oblicua? ¿Por qué ha formulado claramente desde el siglo xix, y también desde la edad clásica, que la locura era la verdad del hombre al desnudo, y sin embargo la ha colocado en un espacio neutralizado y pálido en el que quedaba como anulada? ¿Por qué haber recogido las palabras de Nerval o de Artaud, por qué haberse reencontrado en ellas, y no con ellos?

De este modo[,] se marchitará la imagen viva de la razón. El juego familiar de encarar el otro extremo de nosotros mismos en la locura, y de ponernos a la escucha de voces que, llegadas de muy lejos, nos dicen en la mayor cercanía lo que somos, este juego, con sus reglas, sus tácticas, sus invenciones, sus astucias, sus ilegalidades toleradas, será ya y para siempre sólo un ritual complejo cuyas significaciones habrán quedado reducidas a cenizas. Algo parecido a las grandes ceremonias de intercambio y rivalidad en las sociedades arcaicas. Algo parecido a la atención ambigua que la razón griega concedía a sus oráculos. O como la institución gemela, desde el siglo xiv cristiano, de las prácticas y procesos de brujería. Entre las manos de las culturas históricas no quedarán sino las medidas codificadas del internamiento, las técnicas de la medicina,

y, del otro lado, la inclusión repentina, irruptiva, en nuestro lenguaje de la palabra de los excluidos.⁸

Es curioso, pero la primera pregunta que emerge de este texto, la primera que se nos impone, es muy probable que sea la que tiene que ver con los nombres propios: ¿por qué apelar aquí a Nerval o Artaud? ¿Qué tienen que enseñarnos sobre todo eso? “¿Por qué haber recogido las palabras de Nerval o de Artaud, por qué haberse reencontrado en ellas, y no con ellos?”, se pregunta Foucault. Y la cuestión parece que afecta directamente al nervio del asunto, pero ¿por qué?⁹

Locura y literatura

Sin duda, erraríamos si entendiéramos que lo que aquí se nos dice tiene algo que ver con una exaltación romántica de la locura, con una repetición del viejo tema que establecía un parentesco enigmático entre el alma del genio y la del loco —y la prehistoria del cual quizás empieza cuando Platón hace del poeta un inspirado, portavoz inconsciente de la música de los dioses (en el *Ion*, por ejemplo)—¹⁰ poseído por una *ma-*

⁸“La folie, l’absence d’œuvre”, *Dits et Écrits* I, pp. 412-13 [trad. cast., *loc. cit.* pp. 269-270].

⁹Tal vez anticipándose a esta réplica, Foucault precisa finalmente: “Pero quizás precisamente esta mutación no parecerá que merezca ninguna extrañeza. Somos nosotros hoy quienes nos extrañamos al ver comunicar estos dos lenguajes (el de la locura y el de la literatura) cuya incompatibilidad ha sido construida por nuestra historia. Desde el siglo xvii, locura y enfermedad mental han ocupado el mismo espacio en el campo de los lenguajes excluidos (dicho de modo rápido, el del insensato). Al entrar en otro dominio del lenguaje excluido (en aquel circunscrito, sagrado, temido, elevado a la vertical por encima de sí mismo, remitido a sí mismo en un Pliegue inútil y transgresivo, que llamamos literatura), la locura desata su parentesco, antiguo o reciente según la escala que se escoja, con la enfermedad mental. Ésta, no cabe ninguna duda, entrará en un espacio técnico cada vez mejor controlado: en los hospitales, la farmacología ha transformado ya las salas de los violentos en grandes acuarios tibios. Pero, bajo estas transformaciones y por razones que parecen serles extrañas (por lo menos para nuestra mirada actual), una *desatadura* está produciéndose: locura y enfermedad mental deshacen su pertenencia a la misma unidad antropológica. La misma unidad desaparece, con el hombre, postulado pasajero. La locura, halo lírico de la enfermedad, no deja de apagarse. Y, lejos de lo patológico, del lado del lenguaje, allí donde se repliega sin decir nada todavía, una experiencia está naciendo en la que nuestro pensamiento está en juego; su inminencia, visible ya pero vacía absolutamente, aún no puede ser nombrada.”

¹⁰“Porque es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en condiciones de poetizar a menos que esté entusiasmado [literalmente: “poseído por el/los dios/es”], demente, y ya no habite en él la inteligencia. Porque al hombre razonable le

nía que lo convierte en ajeno de sí mismo y le impone lo que tiene que cantar (en el *Fedro*, por ejemplo),¹¹ y que encuentra en las patografías que K. Jaspers escribe en 1922 su canónica expresión moderna.¹² Nada más alejado del pensamiento de Foucault que esta mirada, nada más ajeno. Y es que el punto de vista que le permite este emparejamiento es eminentemente formalista, próximo, en esta ocasión, a un tipo de atención en el que se reconoce con claridad la huella concreta de la lección de F. de Saussure (probablemente en su primera simplicidad: la distinción *langue/parole*, la comprensión del lenguaje como sistema, la penetración de la noción de valor en el ámbito del sentido de la lengua, muy sencillo todo, si se quiere, pero con un firme presentimiento de sus graves implicaciones), y también, cómo no, el *air du temps* de lo que acabaría por llamarse *estructuralismo*...

“En medio del mundo sereno de la enfermedad mental, el hombre moderno ya no comunica con el loco [...]”, se decía hace un momento. Un diálogo de siglos se ha roto de golpe con la “psicologización” y la “medicalización” de la locura: es evidente que el Quijote está loco, pero no es un enfermo mental; por eso, nos desafía con un diálogo inacabable por los siglos de los siglos... De la misma manera que la locura —de la que Erasmo de Rotterdam hace el elogio— no es en absoluto ningún tipo de disfunción psicológica, sino un interlocutor feroz frente a la estrecha razón utilitaria. La conversión de la locura en enfermedad mental reducirá este diálogo al silencio. Pero con una excepción quizás: Freud y el psicoanálisis. Freud vuelve a dar la palabra al loco, hace de la locura un

es del todo imposible poetizar y cantar oráculos” (534 b-c). Se acostumbra a decir que Platón sigue aquí la doctrina de Demócrito (B 18): “Lo que un poeta escribe con entusiasmo y divina inspiración es lo más bello [...]”.

¹¹ “Aquel que sin la locura de las Musas llame a las puertas de la poesía, persuadido [de] que llegará a ser un poeta eminente por medio de la técnica, será imperfecto, porque la poesía del hombre juicioso queda oscurecida por la de los poseídos [...]” (245 a).

¹² *Strindberg und Van Gogh. Versuch einer Pathographischen Analyse unter Vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin*, E. Bircher, Berna, 1922 [trad. cast. de A. Caballero Rodredo, con el título de *Genio y locura: ensayo de análisis patográfico comparativo sobre Strindberg, Van Gogh, Swedenborg, Hölderlin*, Ed. Aguilar, Madrid, 1956].

problema de lenguaje —pero esta liberación, en alguna medida, es sólo aparente, porque, al mismo tiempo, condena las palabras del loco a emitir un solo mensaje, que dice: estoy loco, y basta—. Son palabras [*parole/s*] que sólo pronuncian en su enunciado la lengua [*langue*] con la cual ellas lo enuncian, y nada más, dice Foucault. Y es aquí precisamente, en el vértigo de esta dinámica auto-referencial, es aquí donde tiene que buscarse la proximidad entre locura y literatura: la proximidad entre aquellos que, de mil formas diferentes, en definitiva sólo dicen “estoy loco”, y los que, en el interior de todo lo que escriben, no hacen otra cosa sino repetir, con una infinidad de variantes, una sola palabra: *hablo*, simplemente...

La literatura (y es así desde Mallarmé, sin duda) a su vez se está convirtiendo poco a poco en un lenguaje cuya palabra enuncia, a la vez que lo que dice y en el mismo movimiento, la lengua que la hace descifrable como palabra. Antes de Mallarmé, escribir consistía en establecer su palabra en el interior de una lengua dada, de modo que la obra de lenguaje era de la misma naturaleza que cualquier otro lenguaje, excepto por los signos (y es verdad que eran majestuosos) de la retórica, del tema o de las imágenes. A fines del siglo XIX (en la época del descubrimiento del psicoanálisis, más o menos), se convirtió en una palabra que inscribía en ella su principio de desciframiento; o, en todo caso, que suponía, bajo cada una de sus frases, bajo cada una de sus palabras, el poder de modificar soberanamente los valores y las significaciones de la lengua a la que a pesar de todo (y de hecho) pertenecía; suspendía el reino de la lengua con un gesto actual de escritura.

De ahí la necesidad de esos lenguajes segundos (lo que se llama en definitiva la crítica): ya no funcionan ahora como adiciones exteriores a la literatura (juicios, mediaciones, enlaces que se creía útil establecer entre una obra remitida al enigma psicológico de su creación y el acto consumidor de la lectura); en adelante, forman parte, en el corazón de la literatura, del vacío que instaura en su propio lenguaje; son el movimiento necesario, pero

necesariamente inacabado por el que la palabra es conducida a su lengua, y por el que la lengua es establecida sobre la palabra.

De ahí también esa extraña vecindad de la locura y la literatura, a la que no hay que conceder el sentido de un parentesco psicológico finalmente desvelado. Descubierta como un lenguaje que calla en la superposición consigo mismo, la locura no manifiesta ni cuenta el nacimiento de una obra (o de algo que, con la ayuda del genio o de la suerte, hubiera podido convertirse en una obra); designa la forma vacía de donde viene esa obra, es decir, el lugar en el que no deja de estar ausente, donde nunca se la encontrará porque nunca se ha encontrado allí. Allí, en esa pálida región, en este escondite esencial, se desvela la incompatibilidad gemela de la obra y la locura; es el punto ciego de la posibilidad de cada una de ellas y de su mutua exclusión.¹³

Hubo un Quijote del que se nos ha dicho que luchó contra molinos de viento y también contra gigantes, todo al mismo tiempo, y está escrito, en una obra que ha vivido más que todos nosotros. Sin embargo, cuando

¹³ “La folie, l’absence d’œuvre”, *loc. cit.*, pp. 418-19 [trad. cast., *loc. cit.*, pp. 275-76]. Mucho más “pedagógico” en sus entrevistas (y aún más cuando las concede fuera de su Francia natal) que en sus libros, con ocasión de un viaje al Japón, Foucault lo explica del siguiente modo: “Hasta finales del siglo xvii, escribir significaba escribir para alguien, escribir algo para enseñárselo a los otros, para divertirlos o para que fuera asimilado. Escribir no era más que el sostén de una palabra que tenía por finalidad circular en el interior de un grupo social. Ahora bien, hoy, la escritura se orienta en otra dirección. Por supuesto, los escritores escriben para vivir y para obtener un éxito público. En el plano psicológico, la empresa de la escritura no ha cambiado en relación con los tiempos de antes. El problema es saber en qué dirección giran los hilos que tejen la escritura. En este punto, la escritura posterior al siglo xix existe por sí misma de un modo manifiesto y, si fuera necesario, existiría independientemente de todo consumo, de todo lector, de todo placer y de toda utilidad. Ahora bien, esta actividad vertical y casi intransmisible de la escritura se parece en parte a la locura. La locura es en algún modo un lenguaje que se sostiene en la vertical, y que ya no es la palabra transmisible, al haber perdido todo valor como moneda de cambio. Ya sea porque la palabra ha perdido todo valor y nadie la desea, ya sea porque se duda en utilizarla como una moneda, como si se le hubiera atribuido un valor excesivo. Pero, en definitiva, los dos extremos se unen. Esta escritura no circulatoria, esta escritura que se sostiene de pie, es precisamente un equivalente de la locura. Es normal que los escritores encuentren su doble en el loco o en un fantasma. Detrás de todo escritor se acurruca la sombra de un loco que lo sostiene, lo domina y lo oculta. Se podría decir que, en el momento en el que el escritor escribe, lo que cuenta, lo que produce con el acto mismo de escribir, no es sin duda otra cosa sino la locura. Este riesgo de que un sujeto que escribe sea arrebatado por la locura, de que ese doble que es el loco gane peso, es precisamente esto, a mi entender, lo característico del acto de escribir. Entonces es cuando encontramos el tema de la capacidad de subversión de la escritura. Pienso que se puede vincular el carácter intransitivo de la escritura, del que habla Barthes, con esta función de trasgresión”. “Folie, littérature, société; entretien avec T. Shimizu et M. Watanabe”, 1970, recogido en *Dits et Écrits II*, pp. 113-14 [trad. cast., *loc. cit.*, pp. 369 y ss.].

empezó a ser señalado como ejemplo de enfermo mental, el caballero parece que se encaminó hacia otro horizonte, parece como si empezara entonces otra lucha: ¿una lucha para abrir un vacío en la oscuridad de la página en blanco, quizás?

El grito, el canto

Pero ¿qué podría querer decir una afirmación como ésta?

Hoy queda lejos incluso esta realidad, muy lejos. ¿Será quizás porque esta experiencia tan simple ya no late? ¿Qué se sabe hoy, cuál es la relación con esta ambigüedad esencial, con aquel laberinto vacío donde una vez, no hace tanto, se creyó que había lugar para una experiencia fundamental en la cual la locura y el arte se encontraban comprometidos?

Pero quizás ya basta de hablar de lo que Foucault dejó dicho sobre las complejas relaciones entre la razón y la locura de las cuales somos herederos, y es tiempo ya de dar paso al diálogo. Ahora nos toca a nosotros —nosotros, que tan satisfechos nos sentimos al identificarnos históricamente con cualquier caracterización que vaya precedida del prefijo “post-” —, nos toca a nosotros ahora tratar de estar a la altura de las cuestiones que sus palabras nos abren, incluso hoy, unos cuarenta años después, aunque no sea de la misma manera.

Podríamos comenzar —suavemente, con calma— preguntándonos qué tan lejos estamos de aquella cultura futura cuya mirada anunciaba Foucault con palabras como éstas:

A los ojos de no se sabe cuál cultura futura —y que tal vez está ya muy próxima—, seremos aquellos que han aproximado lo máximo estas dos frases nunca pronunciadas realmente, estas dos frases tan contradictorias e imposibles como el famoso “miento” y que designan ambas la misma auto-referencia vacía: “escribo” y “deliro”. Figuraremos de este modo junto a otras mil culturas que aproximaron el “estoy loco” a un “soy una bestia”,

o “soy un dios”, o “soy un signo”, o incluso a un “soy una verdad”, como fue el caso para todo el siglo XIX, hasta Freud. Y si esa cultura tiene afición por la historia, recordará que, en efecto, Nietzsche al volverse loco proclamó (era en 1887) que él era la verdad (por qué soy tan sabio, por qué soy tan inteligente, por qué escribo tan buenos libros, por qué soy una fatalidad), y que, menos de cincuenta años después, Roussel, en vísperas de su suicidio, escribió en *Comment j’ ai écrit certains de mes livres*, el relato, sistemáticamente emparejado, de su locura y de sus procedimientos de escritura. Y sin duda se extrañarán de que hayamos podido reconocer un parentesco tan extraño entre lo que, durante largo tiempo, fue temido como grito, y lo que, durante largo tiempo, fue esperado como canto.¹⁴

¹⁴“La folie, l’absence d’œuvre”, *loc. cit.*, pp. 419-20 [trad. cast., *loc. cit.*, pp. 276-77].

El cuerpo de texto del libro
Cátedra Lasallista: Miradas sobre la subjetividad
está compuesto en tipos Minion 12/16
y Rotis SemiSerif para la titulación.

Esta obra se imprimió en los talleres de
Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.
Con un tiraje de 500 ejemplares.
Universidad de La Salle
Bogotá - Colombia
Julio de 2009

