

# ¿Muerte o descentramiento del sujeto en Michel Foucault?

## *Death or decentering of the subject in Michel Foucault?*

JUAN CARLOS SÁNCHEZ ANTONIO  
*Instituto de Investigaciones Sociológicas (México)*

recibido: 09.01.2018

aceptado: 23.05.2018

### RESUMEN

El presente artículo busca analizar la complejidad de la categoría del sujeto en la obra de Michel Foucault. Para ello, argumentaremos, en un primer momento, que la «muerte del hombre», anunciada en *Les mots et les choses* (1966), no implica una «cancelación del sujeto» en el periodo arqueológico y genealógico, como argumentan Jürgen Habermas y Axel Honneth, y poco después, un «retorno del sujeto» en *L'usage des plaisirs* y *Le souci de soi* (1984). Esta lectura convencionalmente aceptada, será cuestionada, con el concepto de «sujeto descentrado», el cual nos permitirá superar la errónea división hermenéutica que hay entre la «muerte» y el «retorno del sujeto».

### PALABRAS CLAVE

MUERTE DEL SUJETO; SUJETO DESCENTRADO; GENEALOGIA DEL PODER; ARQUEOLOGIA DEL SABER; MICHEL FOUCAULT

### ABSTRACT

The present article seeks to analyze the complexity of the category of the subject in the work of Michel Foucault. For this, we will argue, at first, that the «death of man», announced in *Les mots et les choses* (1966) does not imply a «cancellation of the subject» as posed by Jürgen Habermas and Axel Honneth in the archaeological and genealogical period, and shortly after, a «return of the subject» in *L'usage des plaisirs* and *Le souci de soi* (1984). Before this conventional reading, we propose the concept of «decentered subject», which allows us to overcome the erroneous hermeneutic division between the «death of the subject» and the «return» of the same. This reading conventionally accepted, will be

---

1 Esta investigación expone parte de los resultados de la tesis doctoral «Implicaciones éticas y políticas en torno al problema del sujeto en la filosofía de Michel Foucault» financiada por el CONACYT y defendida en el 2016 en la UNAM.

against the concept of «subject decentrado», which allows us to overcome the erroneous hermeneutic division between «death» and «return of the subject».

#### KEYWORDS

DEATH OF THE SUBJECT; DISPLACED SUBJECT; GENEALOGY OF THE POWER; ARCHLOGY OF THE KNOWLEDGE;  
MICHEL FOUCAULT

### I. INTRODUCCIÓN

La categoría del sujeto, quizás sea uno de los temas más problemáticos y discutidos en el pensamiento de Michel Foucault. Para muchos lectores, especialistas e incluso filósofos de la talla de Jürgen Habermas y Axel Honneth, asociar a la «cancelación del sujeto» al periodo arqueológico y genealógico, con la «muerte del hombre» anunciada al final de *Las palabras y las cosas* (1966) resulta común. Es convencional, también, para otros, hablar de un segundo Foucault, arrepentido de matar al sujeto, y poco después, hundido en el *impasse* teórico, un nuevo Foucault, hace retornar al sujeto, en su *Historia de la sexualidad* Vol. II y III (1984). Es por ello que argumentaremos en primer momento, que la «muerte del hombre»,<sup>2</sup> en *Las palabras y las cosas* (1966), no conlleva la idea de la desaparición del sujeto,<sup>3</sup> antes

---

2 «Quizás hay que ver el primer esfuerzo de ese desarraigo de la Antropología, al que sin duda el pensamiento contemporáneo consagró en la experiencia de Nietzsche: a través de una crítica filológica, a través de una cierta forma de biologismo. Nietzsche encontró el punto donde el hombre y Dios se pertenecen uno al otro, donde la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero, y donde la promesa de un súper hombre es ante todo la inminente muerte del hombre» (Foucault, 1966: 353). Cabe aclarar que las referencias a la obra de Michel Foucault corresponderán a los textos originales en francés; para las traducciones se usan los textos en castellano hasta ahora corroborados en su traducción.

3 Nietzsche fue el primero en plantear una historicidad del sujeto, en este caso Foucault sustituye el principio de trascendencia del yo, por la búsqueda de las formas de la inmanencia del sujeto. Por ejemplo, Gianni Vattimo coloca en el centro del pensamiento nietzscheano el cuestionamiento de la noción de sujeto. «La misma noción de sujeto es uno de los objetivos más constantes de la obra de desenmascaramiento que Nietzsche dirige contra los contenidos de la metafísica y de la moral platónico-cristiana [...]. Es una ironía que, en el desarrollo de la obra nietzscheana, se acentúa precisamente en los escritos de la madurez, cuando se delinea la doctrina del ultrahombre. Esta ironía está justificada por el carácter no-originario, superficial, del sujeto» (Vattimo, 1992: 28). Ver también, «La crisis del humanismo» (Vattimo, 1998).

bien encontramos un descentramiento en su función epistemológica.<sup>4</sup> Lo cual nos permitirá generar un marco de desciframiento singular<sup>5</sup> para leer los continuos desplazamientos, rupturas y aparentes discontinuidades que pueden encontrarse entre la *Historia de la locura* (1961), *Las palabras y las cosas* (1966), pasando por la monumental obra de *Vigilar y castigar* (1976) hasta llegar, por lo menos, con *El uso de los placeres y el cuidado de sí* (1984).

## II. MUERTE O DESCENTRAMIENTO DEL SUJETO

El problema del sujeto atrevisa el corazón de la modernidad. En su problematización aparecen dos tradiciones kantianas que se encuentran en disputa detrás del problema del sujeto en la filosofía contemporánea y las ciencias sociales. Primero, encontramos la herencia *trascendental* o del *sujeto universal* de tipo kantiano, fundador autónomo de sentido y de prácticas, que Foucault intenta criticar y superar. Segundo, tenemos la vertiente crítica o la *ontología del presente*, que permite a Foucault historizar el sujeto y mostrarlo como un efecto de las prácticas discursivas y de poder. Esta vía de la *ontología histórica del sujeto* en la cual Foucault se inscribe, permitirá vislumbrar las condiciones sociales y de poder que se pusieron en juego en la emergencia de ciertas subjetividades, y *descentrar* así el carácter universal del sujeto como un entidad constituida por relaciones de poder y saber.

Es claro, por ejemplo, que uno de los objetivos fundamentales de Michel Foucault fue realizar la historias de las diversas prácticas divisorias, discursivas y de poder que dieron lugar al nacimiento de la «locura», la «enfermedad», la «criminalidad», la «anormalidad», la «sexualidad», etc. Sus trabajos se han caracterizado generalmente por cuestionar radicalmente todo el proyecto moderno del sujeto trascendental, constituyente y uni-

---

4 «Es cierto que Foucault permanece en 1969 fiel a sus posiciones antihumanistas; el objetivo principal sigue siendo des-centrar al hombre, al autor, al sujeto, al locutor y, al sumergirlo en las regularidades discursivas, anunciar una nueva era» del pensamiento emancipada de las estructuras antropológicas –trascendentales– portadoras de sentido y unidad en la historia» (Dosse, 2004: 279).

5 De lo que se trata, es de abrir la «posibilidad de trazar otras disquisiciones y aperturas, cuyos límites y horizontes resultan todavía inagotables; es necesario extraviar lecturas, y de extraviarnos para que, eventualmente, pudiéramos re-encontrarnos, dentro de la propia pérdida, una vez más, extraviados al interior de sus opacos laberintos. Así, habilitar otras claves de lectura que inviten a un autor a evitar la repetición convencional de las interpretaciones (Arancibia, 2004).

versal. Para dar lugar a tal propósito, Foucault se fijará como objetivo investigar:

«[...] cómo se produce a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está realizado definitivamente, que no es aquello a partir del cual la verdad emerge en la historia, más bien se trata de un sujeto que se constituye en el interior mismo de la historia y que es en cada momento fundado y refundado por la historia (Foucault, 2001a: 1408).»

Emprender una historia de la formación de los sujetos en el interior de las formaciones discursivas implica analizar las condiciones históricas en las cuales se constituyeron. De esta manera, el sujeto no es una «entidad constituyente» que otorgue sentido y unidad a las prácticas sociales, sino un efecto de las condiciones discursivas que lo fundan y conforman. Ahora bien, si el «sujeto originario» ya no es la causa y unidad de las prácticas, entonces ¿quién o quiénes son los que pueden constituir dichos saberes? Son los sistemas de reglas impersonales<sup>6</sup> los que constituyen al sujeto y los saberes con los cuales se forman; el sujeto pasa a ser despojado de su «centralidad» y se convierte en una función variable del plexo discursivo.

Foucault se propuso describir los sistemas, las reglas<sup>7</sup> anónimas e impersonales que ordenan lo que hacemos, decimos y pensamos. Foucault no adjudica a un «sujeto trascendental» el análisis de una cultura y el comportamiento social. En este sentido, comprendemos mejor los análisis efectuados por Foucault a través de la formación histórica de la «locura», la «enfermedad», «el hombre», el «criminal», por mencionar algunos objetos de saber. De modo que, la constitución de estos fenómenos siempre está regulada por un conjunto de reglas históricas impersonales.<sup>8</sup> Dicho de otro modo, no existe un «sujeto de la locura» autónomo y previo a las prácticas sociales. Tampoco un «sujeto de la enfermedad» que garantice las condiciones de emergencia de la «medicina» como ciencia y, mucho menos, un «sujeto sexual» que permanezca invariable a lo largo de la historia

---

<sup>6</sup> Lo impersonal puede hacer alusión a aquello que «no se ubica en ninguna parte, ni en la naturaleza, ni en la cultura, sino que se manifiesta en un espacio de redoblamiento, de eco y resonancia donde no es alguien [el que habla], sino ese espacio *desconocido* –su acuerdo desacordado, su vibración–, el que habla sin palabra» (Blanchot, 1970: 414).

<sup>7</sup> Reglas que «nunca son formuladas por los participantes de las prácticas discursivas. No están disponibles para su conciencia, pero constituyen lo que una vez Foucault denominó «inconsciente positivo del conocimiento»» (Davidson, 1988: 244).

<sup>8</sup> Para tener una lectura más cercana sobre la función de lo impersonal en el discurso véase *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal* (Esposito, 2009).

de la sexualidad.

De esta manera, Foucault pudo tomar distancia de la primacía del sujeto –la centralidad de la figura del hombre<sup>9</sup> como objeto y sujeto de conocimiento para las ciencias humanas– en el pensamiento occidental de su tiempo. Con ello Foucault emprende una crítica radical de los supuestos antropológicos de la filosofía del sujeto<sup>10</sup> que dominaba la filosofía europea. Esta sugerente línea de investigación toma distancia de los presupuestos antropológicos de la filosofía de la reflexión. Sus análisis renuncian a toda forma de antropologización que refiere a un sujeto dotado de poder y autonomía. Algunos pensadores como Axel Honneth consideran que dicha tendencia «en lugar de poner en tela de juicio la singularidad del sujeto histórico, al que se le atribuyen en principio esas funciones fundadoras y autoconstituyentes, y de remplazarlo por un modelo mucho más convincente compuesto por una pluralidad de actores históricos, Foucault seguirá más bien el camino opuesto y procederá a eliminar el concepto mismo de sujeto; es decir, no pondrá en cuestión el carácter monológico de la filosofía de la reflexión, sino más bien rechazará de plano el modelo de pensamiento que le subyace en general» (Honneth, 2009a: 187-188).

Esta radicalización de la interpretación que emprende Axel Honneth (2009a), sobre el conjunto arqueológico y la postura anti subjetivista<sup>11</sup> (y en parte estructuralista) en el análisis foucaultiano conduce a una «muerte del sujeto».<sup>12</sup> Bajo esta perspectiva, desaparece toda forma constitutiva del

---

9 El hombre es una «figura paradójica, porque ella se muestra a la vez como el objeto de conocimiento empírico y como sujeto filosófico, situado como fundamento de todo conocimiento» (Hulak, 2013: 104).

10 La filosofía del sujeto plantea «una concepción según la cual el individuo humano obtiene su característica más propia en virtud del hecho de que se conoce a sí mismo en la objetividad de su acción y que, al mismo tiempo, puede regresar a sí mismo reflexionando sobre dichas objetivaciones» (Honneth, 2009: 178). Ésta filosofía reconoce la existencia de un «sujeto autónomo» que es capaz de construir prácticas y, a su vez, reconocerse reflexivamente en los hechos que él construye libremente.

11 «Foucault defiende la tesis de que el modelo de pensamiento que ha determinado la Modernidad cultural hunde sus raíces en el presupuesto filosófico de un Yo constituido, de un sujeto vinculado al hecho de sentido y creador asimismo de significado. Por tanto, el distanciamiento metodológico [...], ha de asumir la forma de una exclusión sistemática de toda figura conceptual dependiente de la filosofía de la subjetividad» (Honneth, 2009: 225).

12 Thomas McCarthy casi en la misma línea interpretativa que Axel Honneth, argumenta que «no es sólo el sujeto constituyente, trascendente lo que Foucault desea eliminar;

mismo sobre el conjunto del plexo social y discursivo. Para Axel Honneth (2009a), se trata de una estrategia metodológica que Foucault pone en juego para distanciarse de las filosofías –subjetivistas basadas en la primacía del sujeto– que dominan el pensamiento europeo de su tiempo. Esto significa que las acciones y la autocomprensión soberana del sujeto ya no residen en sí mismo. Dicha comprensión y la actividad cognitiva dependen ahora de un sistema de reglas lingüísticas que condicionan de antemano el obrar y el entendimiento del sujeto. Del mismo modo supone que éste emerge como «efecto» de la red discursiva y no como «causa originaria» de la verdad y el sentido.

A nuestro juicio –y en esto reside la idea básica de este capítulo–, no se trata de «eliminar el concepto de sujeto» –como lo señalaría Axel Honneth (2009a), Jürgen Habermas (1989), Thomas McCarthy (1992), entre otros–. Antes bien, se pretende descentrar su primacía y sus poderes fundantes, para colocarlo como una variable más dentro de las complejas funciones del enunciado y las determinaciones sociales, políticas, económicas, jurídicas e institucionales.<sup>13</sup>

Si bien es cierto que Foucault plantea el esbozo de una historiografía de las diversas formas en que los sujetos son constituidos por las prácticas discursivas y sociales, esto no implica que las reglas impersonales y anónimas eliminen o supriman al sujeto. Decir que sus análisis no recurran a las propiedades auto fundadoras del sujeto no significa eliminar dicha categoría. Consideramos que sería un error pensar que el concepto de «sujeto desaparece» (Honneth 2009a: 187-188), (Habermas, 1989: 330), (McCarthy, 1992: 64), o que Foucault efectúa una «historia sin sujeto» como lo consideran Taylor (1988), Walzer (1988), Couzens (1988), Sabot (2007)

---

propone un modo de análisis que *no hace referencia explicativa* a las creencias, intenciones o acciones individuales» (McCarthy, 1992:64). En el mismo modo, la crítica de Jürgen Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad* (1989), arguye que en Foucault «el sujeto se encuentra cancelado» (Habermas, 1989). Por su parte Philip Sabot (2007), sostiene que en el enfoque arqueológico Foucault efectúa una «historia sin sujeto», Charles Taylor (1988), Michael Walzer (1988) y David Couzens (1988), sólo por mencionar algunos, rematan diciendo que el enfoque genealógico aparece la idea de «un poder sin sujeto».

13 Hay otros que hablan cada a uno a su manera, sobre la importancia de pensar un «sujeto escindido» (Aguilera, 1996), un «sujeto inevitable» (Pardo, 1996), un «sujeto impersonal» (Lisciani, 2012), un «sujeto construido» (Valdecantos, 1996), un «Sujeto personal» (Touraine, 1997), «un sujeto enunciado» (Moya, 1996), un «sujeto anónimo en la historia» (Dosse, 2004), o un «sujeto vacío» (Žižek, 1992), sólo por mencionar algunos.

entre otros, y en su lugar sustituirlo por un conjunto de reglas impersonales que gobiernan el subsuelo de las relaciones sociales.<sup>14</sup>

Estamos de acuerdo con Axel Honneth al señalar que la radicalización de la investigación foucaultiana consistió en poner en tela de juicio las categorías empleadas por la filosofía de la historia atrapada en la filosofía del sujeto («unidad», «sentido», «identidad»). Y, en su lugar, acuñar una serie de conceptos como «discontinuidad», «ruptura», «azar», «dispersión», entre otros, a través de los cuales Foucault plantea una historiografía de las prácticas alejada de toda realización significativa del sujeto.

Ahora bien, no coincidimos con J. Habermas, T. McCarthy y con la lectura estructuralista<sup>15</sup> que hace Axel Honneth de los trabajos de Foucault, cuando señalan que el sujeto es suprimido. Por un lado, la consecuencia de esta lectura es que nos obliga a pensar que en el despliegue del pensamiento foucaultiano sólo quedan reglas anónimas. Por otro, significa que, si no hay sujeto, entonces los que hacen la historia no son los individuos, sino las reglas impersonales que los preceden antes de su formación. Sostener esta idea implica tener una lectura sesgada del conjunto de la obra de Michel Foucault. No podemos pensar el problema del sujeto como una entidad «ausente», «muerta» y «aniquilada»<sup>16</sup> a partir de la conclusión —esta

---

14 Por ejemplo, algunos piensan que Foucault «afirma la muerte del sujeto» (Villalba, 1998: 99), y otros hablan de una «anulación de la figura del sujeto» (Hurtado, 1994) o «muerte/defunción del sujeto» (Castro, 2008), entre otros.

15 Axel Honneth, por su parte, llega casi a emparentar los trabajos arqueológicos con la semiológica estructuralista, al sacar de ella ideas sugerentes para depurar su método de toda noción que venga de la filosofía del sujeto. «Así, mientras el estructuralismo semiológico dirige su argumentación inicialmente sólo al plano lingüístico de la palabra, Foucault se ve obligado a extender el mismo argumento al plano lingüístico de la oración, porque sólo en este plano se pueden encontrar los componentes elementales para complejas de ideas y modos de pensamiento [...]. Por este mismo hilo conductor del estructuralismo semiológico parece también dejarse guiar Foucault» (Honneth, 2009: 193, 205). Por otro lado, en contra posición a la lectura de Axel Honneth, Paul Veyne considera que «Foucault no es un pensador estructuralista» (Veyne, 2008), sino un pensador escéptico de su tiempo.

16 Más bien lo que hace Foucault es «una formulación radicalmente original de la cuestión del sujeto, de un sujeto despojado de los poderes y atributos tradicionales que le permitían dar sentido al mundo, fundar la experiencia y el conocimiento, producir la significación» (Chartier, 1996: 113-114). De ahí que Foucault «no puede apelar ni a una naturaleza, ni a la razón» (Veyne, 1995: 337), para explicar la formación de ciertos objetos y sujetos.

compleja conclusión a la que llega Foucault al final de *Las palabras y las cosas* (1966), sobre la «muerte del hombre» y con ello la idea de la «muerte del sujeto», será matizada en el tercer tema de ensayo— anunciada en *Las palabras y las cosas* (1966) sobre la «muerte del hombre».

Creemos que el problema es más complejo y que Foucault, en *¿Qué es un autor?* (1969), era consciente de ello al decir de una forma retrospectiva que «se trata de quitarle al sujeto (o a su sustituto) su rol de fundamento originario, y de analizarlo como una función variable y compleja del discurso» (Foucault, 2001a: 839). El sujeto<sup>17</sup> no es causa ni origen del discurso. Él mismo es una producción de la función variable y compleja de las formaciones discursivas. Por ejemplo, en la perspectiva de *Historia de la locura en la época clásica* (1961) y *El nacimiento de la clínica* (1963), pero sobre todo en *Las palabras y las cosas* (1966), la formación de la «locura», la «enfermedad» y la figura del «hombre» obedecen a grandes mutaciones históricas en el orden del saber. De modo que las disposiciones fundamentales y la positividad que gobierna a los sujetos obedecen siempre a un *a priori* histórico determinado. En cualquiera de los casos, la figura del «hombre», el «enfermo» y el «loco» como sujetos, son producidos por las profundas mutaciones del plexo discursivo. Él es el resultado de un conjunto de reglas discursivas que al menos en el periodo arqueológico<sup>18</sup> lo constituyen como

---

17 Casi en la misma línea, Luis Althusser expresa lo siguiente: «Que los individuos humanos, es decir sociales, sean *activos* en la historia —como *agentes* de las diferentes prácticas sociales del proceso histórico de producción y reproducción—, es un hecho. Pero, considerados como *agentes*, los individuos humanos ni son sujetos ‘libres’ y ‘constituyentes’, en el sentido filosófico de esos términos. Ellos actúan en y bajo las determinaciones de las *formas de existencia* histórica de las relaciones sociales de producción y reproducción [...]. Todo individuo humano, es decir social, sólo puede ser agente de una práctica social si son sujetos. ‘La forma-sujeto’ es en efecto la forma de existencia histórica de todo individuo, agente de prácticas sociales» (Althusser, 1974: 76). Véase también *Ideología y aparatos ideológicos del estado* (Althusser, 2004).

18 El periodo «arqueológico» es caracterizado como la descripción sistemática de un discurso —objeto que «hace aparecer las reglas de una práctica que permite a los enunciados a su vez subsistir y modificarse regularmente. *Es el sistema general de la formación y de la transformación de los enunciados*» (Foucault, 1969: 171). Es la descripción sistemática del conjunto de reglas (condiciones de emergencia o *a priori* histórico) que posibilitan, regulan y transforman los discursos posibles de una formación social determinada. De hecho, Foucault llama arqueología, «al análisis del lenguaje que extrae las reglas que explican por qué en una situación histórica determinada lo que se dijo fue eso» (Larrauri, 1999: 33) y no otro en su lugar.



sujeto. De esta manera, queda satisfecho en parte el interés de Foucault de efectuar un análisis de los sistemas de saber sin recurrir a «estrategias antropológicas» propias de la filosofía del sujeto. Con ello se cumple en un primer momento, el objetivo de analizar y descifrar las reglas impersonales que gobiernan el inconsciente social de una cultura determinada.

Dado los argumentos anteriores, ahora resulta plausible responder mejor a la primera pregunta hecha en páginas anteriores al decir que si ya no es el sujeto el que funda el discurso, entonces la pregunta es ¿quién lo produce? La respuesta podría ser que ahora son las reglas discursivas, los sistemas anónimos se producen a sí mismos; ya no necesitan requerir a la figura trascendental del sujeto. En efecto, el sistema de reglas no hace referencia a ninguna entidad que esté por encima y antes del discurso. El discurso se explica a sí mismo partir de sus reglas inmanentes.

Bajo este planteamiento, ahora las formaciones discursivas y sus reglas producen sujetos y los objetos con los cuales trabaja el propio discurso —«auto referencialidad» detectada por Dreyfus y Rabinow (2001), Jürgen Habermas (1989), Maurice Blanchot (1998), Axel Honneth (2009), Thomas McCarthy (1992) y otros más—. En este sentido, es esta autosuficiencia del discurso la que reproduce<sup>19</sup> los mismos problemas que Foucault acusaba a las ciencias humanas en *Las palabras y las cosas* (1966). Estas «estructuras discursivas autosuficientes» (Habermas, 1989: 309) tienen un doble sentido. Por un lado, el discurso entendido en términos lingüísticos posee dentro de sí sus propias reglas de formación.<sup>20</sup>

---

19 En el tercer tema de este artículo, trataremos la problemática de la reproducción de la filosofía del sujeto (lo empírico y trascendental, el retorno del origen, el cogito y lo impensado) en los trabajos arqueológicos y genealógicos de Michel Foucault.

20 Foucault, en *La arqueología del saber* (1969), es claro en este punto, es decir, «el análisis que se propone aquí, las reglas de formación tienen su lugar no en la ‘mentalidad’ o la conciencia de los individuos, sino más bien en el discurso mismo, ellos se imponen por consiguiente, según una suerte de anonimato uniforme, a todos los individuos que se emprenden a hablar en el campo discursivo» (Foucault, 1969: 83). Para tener una idea más cercana sobre la resignificación y aplicación de la noción del campo discursivo foucaultiano situado en el ámbito educativo, ver mi artículo: Sanchez—Antonio, Juan (2017a). Una lectura genealógica de mi experiencia en una escuela formadora de docentes desde la filosofía de Michel Foucault. *Ixtli. Revista Latinoamericana de Filosofía de la Educación*. 4(8). 237–261. En ella, entendemos el campo discursivo como la «amplia posibilidad que puede darse en los usos, definiciones y transformaciones actuales y potenciales del lenguaje en determinados campos prácticos (sea político, literario, educativo, etc.). Sin embargo, el juego de

Por el otro, las formaciones no hacen otra referencia explícita más que a sí mismas. Es decir, el plexo discursivo es producido por el conjunto de reglas que tiene inmanente sin aludir a un «sujeto originario» que les dé unidad y sentido. Dichos sistemas de reglas no hacen contacto con otra cosa que no sean ellas mismas. Veamos en qué sentido esta paradoja (o repetición) cambia el rumbo de la autoproducción discursiva para rearticular en su construcción el espacio social e institucional.

En *La arqueología del saber* (1969), Foucault llega a sospechar de esta autoreferencialidad del discurso. Señala que sus análisis están alejados de toda semiología estructuralista<sup>21</sup> —aunque Axel Honneth indique que los trabajos arqueológicos están emparentados<sup>22</sup> con los análisis semiológicos del estructuralismo—, al punto de situar la unidad del discurso en el terreno de las reglas discursivas inmanentes a la práctica social. Ejemplos de esta primera articulación del plexo social inmanente a las reglas discursivas pueden notarse en las investigaciones realizadas en *Historia de la locura* (1961) y *El nacimiento de la clínica* (1963)<sup>23</sup> pero eclipsadas en *Las palabras*

---

combinaciones tiene un régimen delimitado de usos y transformaciones de los diversos sentidos e interpretaciones que le damos a la acción social. De ahí el hecho de que existen múltiples campos enunciativos con los cuales podemos cambiar las reglas (el sentido) o el horizonte que da inteligibilidad a cierto número de problemas dentro de un campo práctico específico de relaciones de poder [...]. Este campo enunciativo es lo que va orientar la forma en que leemos (o hacemos) las teorías, los enfoques, las metodologías, las didácticas y las estrategias que deseamos emplear. Así mismo la manera como vamos a plantear los problemas y la forma en que definiremos las soluciones» (Sánchez—Antonio, 2017a: 247, 248).

21 «Yo me he obstinado en avanzar. No por porque yo tenga certeza de la victoria ni esté seguro de mis armas. Pero me ha parecido que por un instante, ha sido lo esencial: emancipar la historia del pensamiento de su sujeción trascendental. El problema no era absolutamente para mí estructuralizarla, aplicando en el devenir del saber o la génesis de las ciencias las categorías que habían sido probadas en el dominio de la lengua. Se trata de analizar esta historia en una discontinuidad que ninguna teología reduciría; ubicarla en una dispersión que ningún horizonte anterior podría cerrar; permitirle desarrollarse en un anonimato al que ninguna constitución trascendental impondría la forma de sujeto» (Foucault, 1969: 264).

22 Por ejemplo, para Rosario García, la arqueología intenta evadir «la búsqueda del sentido y también del estructuralismo» (García, 1988: 96). Por su parte, Dreyfus y Rabinow sostienen que la genealogía se sitúa «más allá de la hermenéutica y el estructuralismo» (Dreyfus y Rabinow, 2001).

23 Tanto *Historia de la locura* y *El nacimiento de la clínica* tratan de «mostrar cómo la psiquiatría y la medicina clínica se constituyen por la objetivación científica e institucionalizan la

y *las cosas* (1966). Aunque la recuperación del tejido social será remarcado más tarde en una conferencia dictada en la Sociedad Francesa de Filosofía en, *¿Qué es un autor?* (1969), pero, sobre todo, como proyecto para sus estudios genealógicos<sup>24</sup> en *El orden del discurso* (1970).

Para la inflexión metodológica producida en *El orden del discurso* (1970), las formaciones discursivas y sus reglas inmanentes a sí mismas —que definieron en su conjunto el periodo arqueológico— ya no son «autosuficientes». Ellas, como fue atisbado en *La arqueología del saber* (1969), pueden ser inteligibles en el umbral de la red social y la constelación de las prácticas no discursivas.<sup>25</sup> El discurso ya no remite a sus propias condiciones de formación. De ahora en adelante —de ahí el papel de los estudios genealógicos— será vinculado siempre en el manto social, político, institucional, económico y jurídico.

La producción del sujeto ya no es el resultado únicamente de las constelaciones discursivas, sino que también está imbuido el plexo social e institucional en su constitución. El sujeto es un efecto del discurso y resultado del poder social. En este marco, puede inscribirse *Vigilar y castigar* (1975) e *Historia de la sexualidad I* (1976), cuyo planteamiento general es —siguiendo la línea de «descentrar» la función originaria del sujeto— dar lugar a una serie de investigaciones que demostraran que el «sujeto criminal» y el «sujeto sexual» son una construcción del saber y del poder social.

No existe por lo tanto un «sujeto sexual» o «criminal» previo u origi-

---

locura y la mirada sobre la muerte» (Sauvêtre, 2009: 165). Ambas obras, consideran que las «instituciones son siempre esas estructuras concretas cuya función es hacer corresponder las prácticas de represión con los nuevos discursos normalizadores de la enfermedad mental y de la clínica» (Sauvêtre, 2009).

24 El periodo genealógico (que radicaliza las investigaciones arqueológicas) vuela a peinar a contra pelo al sujeto autoconstituyente (el hombre moderno como origen y fuente de verdad). Propone una investigación que busca «la destrucción del sujeto de conocimiento» (Foucault, 2001a: 1024). Hay trad. cast. «Las relaciones de poder penetran los cuerpos», en *Microfísica del poder*. La Piqueta. Madrid. 1992. Para efectuar una analítica del poder que permita describir «el redescubrimiento exacto de las luchas [relaciones de poder y saber] y los combates» (Foucault, 2001a), y efectuar una historia crítica de la formación del sujeto bajo los esquemas conflictivos de las relaciones entre poder y de saber.

25 Después del *Orden del discurso* (1970), es cuando «las palabras ceden el lugar a las prácticas, cuando el discurso finito pasa a ser no más que la casilla de una configuración más larga —esa que permite a Foucault construir una «analítica del poder» y después una «analítica de la subjetividad» en los catorce años siguientes» (Ravel, 2014: 80).

nario que garantice el nacimiento de las instituciones y que permanezca invariable a lo largo de la historia. El «sujeto constituyente» de la filosofía de la reflexión, queda puesto entre «paréntesis». De modo que, para nosotros, el sujeto, lejos de ser eliminado dentro del trabajo foucaultiano, sólo es «descentrado» de su carácter «fundador». Ahora él es examinado como una función variable del discurso y el poder.

Foucault en *La arqueología del saber* (1969) es claro en este punto: «se trata de operar un descentramiento que no deja privilegio a ningún centro» (Foucault, 1969: 268). Es decir, Foucault no trata de emprender una historia del pensamiento sobre la base de ejes absolutos que den orden y sentido a las prácticas. Sobre esta misma línea de argumentación, más adelante agrega: «de he retirado el derecho exclusivo e instantáneo a la soberanía de sujeto» (Foucault, 1969: 272), más no su eventual desaparición como suponen Axel Honneth (2009), Jürgen Habermas (1989), Thomas McCarthy (1992), entre otros. En definitiva, Foucault, no ha «querido no excluir el problema del sujeto, más bien ha querido definir las posiciones y las funciones que el sujeto podía ocupar en la diversidad de los discursos» (Foucault, 1969: 336).

El mérito de Foucault es haber subrayado el carácter discursivo y social del sujeto.<sup>26</sup> Él nos ha demostrado que, en la producción del sujeto, entran en juego diversas fuerzas procedentes de heterogéneas regiones sociales. Múltiples factores sociales, por lo general organizados por reglas anónimas que gobiernan el comportamiento y las acciones cognitivas de los individuos sin que éstos sean conscientes de ello.

No obstante, dadas las condiciones del carácter social y discursivo del sujeto gobernado por reglas, surge un segundo problema que no es fácil responder. Foucault llega a estar consciente<sup>27</sup> de ello en la conclusión de

---

26 Para Foucault el sujeto no es una «sustancia», sino una «forma» nunca idéntica a sí misma, y si toda forma «no es más que un compuesto de relaciones de fuerza, el sujeto entonces, es también un compuesto de esas relaciones, entablando una lucha con las fuerzas de lo social, las fuerzas del afuera» (García, 1990: 48).

27 «¿Pero olvida usted el cuidado que ha puesto en encerrar el discurso de los demás en unos sistemas de reglas? [...]. ¿No ha retirado usted a los individuos el derecho de intervenir personalmente en las positivities en la que se sitúan sus discursos?» (Foucault, 1969: 271). Foucault responde: «Yo no he negado, lejos de eso, la posibilidad de cambiar el discurso: le he retirado el derecho exclusivo e instantáneo a la soberanía del sujeto» (Foucault, 1969: 272).

su *Arqueología del saber* (1969), sin embargo, no consigue darle una explicación y una salida satisfactoria al problema. Lo complicado de esto es que Foucault «propone un modo de análisis que *no hace referencia explicativa* a las creencias, intenciones o acciones individuales» (McCarthy, 1992:64). Al hacer esto, Foucault ahoga la libertad del sujeto para modificar y rebasar el umbral de las reglas y las prácticas que lo gobiernan. De modo que él no puede constituirse en agente social capaz de generar rupturas y cambios en el tejido social.<sup>28</sup>

Ahora bien, tanto en la parte arqueológica como en la genealogía la batería foucaultiana no puede responder claramente al problema de la acción del sujeto. Si bien es cierto que él estaba en parte consciente de ello, no logra dar una salida convincente al problema en ninguno de estos enfoques. Ello se debe a que las prácticas sociales y discursivas no pueden gobernar del todo las acciones de los individuos. De modo que podemos pensar que sus comportamientos son siempre producidos por «prácticas impersonales»,<sup>29</sup> en donde ningún acto cognitivo del individuo pueda encarar el conjunto de las prácticas que los engendraron.

Esto se agrava cuando nos preguntamos por el papel que le toca jugar el sujeto de poder intervenir y modificar las reglas, los sistemas impersonales que gobiernan sus hábitos y pensamientos. Dicho de otra forma, ¿de qué manera el sujeto puede transformar las reglas que lo determinan desde siempre, si dicha posibilidad está limitada por el régimen discursivo

---

28 En otro artículo mío, intento darle una respuesta a la ausencia de la libertad o el aparente enclaustramiento del sujeto en las redes del poder y el saber, al sostener que «el tema de la ética fue y es inmanente al ejercicio del poder (y el saber) y, más aún, a las prácticas del «decir veraz» (del débil) expresadas en las «tecnologías del yo» como un ejercicio activo que cuestiona e invita a una «vida nueva» y un «mundo otro» (Sánchez-Antonio, 2017b: 618). Así, de esta manera, el tema de la libertad «se muestra como condición o más aun como precondition para ejercer el poder. Se sabe que para que existan relaciones de poder es necesario al menos dos condiciones. Primero, que la persona que ejerce una acción sobre la acción del otro *sea* un sujeto libre, al mismo tiempo que el individuo que la padece igual tenga la libertad de rechazar, evadir o invertir las relaciones de poder. La libertad, en ambos casos, es ontológicamente primero para producir relaciones de poder y resistencias [...]. Es decir, los sujetos tanto el que ejerce el poder, pero sobre todo el que la padece, tiene, desde un principio, es decir, desde su constitución como sujeto social, siempre inherente la posibilidad de una práctica-política de la libertad reflexiva. La libertad es en sí misma política y ética reflexiva» (Sánchez-Antonio, 2017b: 621).

29 Es la práctica impersonal «el que habla en nosotros, para nosotros, pero sin nosotros, y nos aboca a universo deshumanizado» (Dosse, 2004: 279) desprovisto de acción.

y social?<sup>30</sup>

Hemos llegado precisamente al «problema del sujeto». Problemática en donde aparecen aporías y contradicciones que resultan ser paradigmáticas para la acción social crítica. Es decir, el sujeto deja de ser una entidad libre y «auto-constituyente» para volverse «constituido» y subordinado a reglas impersonales. No obstante, cuando el sujeto pasa a ser un efecto de las reglas, no se percibe claramente cuál es el espacio de libertad que le queda para constituirse más allá de las determinaciones del discurso y de las relaciones sociales. En este sentido, cabe preguntarnos ¿hasta qué punto puede ser permisible que el sujeto pueda devenir otro más allá del sistema de saber y el conjunto de reglas sociales que lo gobiernan y lo preceden?

### III. EL PROBLEMA DE LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO

Hasta aquí hemos presentado los elementos necesarios para argumentar que el sujeto<sup>31</sup> no desaparece. Más bien es descentrado de sus funciones fundadoras de sentido y pasa a ser analizado como una variable compleja de los sistemas discursivos y de poder. Sin embargo, queda una interrogante que no se ha podido clarificar, lo cual nos arroja a la «problemática del sujeto».

En este segundo tema nos ocuparemos sobre «el problema del sujeto», que G. Agamben (2007), G. Deleuze (2007), A. Badiou (2009), J. Butler (2001, 2007), E. Laclau (1998, 1987), P. Macherey (1999), por mencionar algunos, han detectado al señalar la ambivalencia que atraviesa su constitución. Todos –aunque cada uno a su manera– señalan que él es un efecto

---

30 Dicho de otro modo, «¿cómo se puede construir en lo dado un sujeto que supere lo dado?» (Deleuze, 1981: 92).

31 «El sujeto es presentado a menudo como si fuese intercambiable con «la persona» o «el individuo». Sin embargo, la genealogía de la categoría del sujeto sugiere que, más que identificarse de manera estricta con el individuo, debe considerarse al sujeto como una categoría lingüística, un comodín, una estructura en formación. Los individuos llegan a ocupar el lugar del sujeto (el sujeto emerge simultáneamente como «lugar») y adquieren inteligibilidad sólo en tanto que están, por así decir, previamente establecidos en el lenguaje. El sujeto ofrece la oportunidad lingüística para que el individuo alcance y reproduzca la inteligibilidad, la condición lingüística de su existencia y su potencia. Ningún individuo deviene sujeto sin antes padecer sujeción o experimentar «subjetivación» (Butler, 2001: 21-22). Por otra parte, para Alan Badiou, el sujeto «sería una ficción ideológica, un imaginario mediante el cual los aparatos del Estado designan –Althusser decía ‘interpelan’- a los individuos» (Badiou, 2008: 66).

del discurso y a su vez condición de posibilidad para modificar y transformar el discurso que lo somete.

Ahora bien, antes de empezar con el tema sería oportuno ver qué entiende Foucault por sujeto:

«Hay dos significados de la palabra sujeto: por un lado, sujeto a alguien por medio del control y de la dependencia y, por otro, ligado a su propia identidad por conciencia o autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y sujeta (Foucault, 2001b: 1046).»

De ambas definiciones la que va ocupar más la atención de Foucault va ser la última significación. El sujeto sujetado a su propia identidad, como una forma de sometimiento [*subjection*]<sup>32</sup> generado por ciertas tecnologías de saber y poder que sujetan a los individuos a una identidad forjada por esos mismos aparatos. Es en este punto donde Judith Butler (2001) centra sus análisis al decir que Foucault entiende que el saber y el poder (como reglas anónimas) forman a los individuos mediante el sometimiento ante un tipo de discurso que ellos no han elegido. Sin embargo, no explica cómo el sujeto puede dejar de ser sometido a esos sistemas de saber.

De hecho el sometimiento es para J. Butler (2001), E. Laclau (1998), A. Badiou (2009), P. Macherey (1999), G. Agamben (2007) y otros más, el proceso mediante el cual el individuo deviene sujeto. Es decir, el individuo siempre acontece en el sometimiento —siempre nace en un discurso ya dado que lo forma—, pero es en esa sujeción en donde el sujeto puede tomar partida para desujetarse.<sup>33</sup> Esta ambivalencia<sup>34</sup> es la que marca el carácter problemático de la constitución del sujeto. Por un lado, la «sujeción» es el proceso de devenir subordinado al poder, así como el proceso de devenir sujeto» (Butler, 2001: 12). Por el otro, dicha sujeción sería

---

32 «*Subjection*»: este término puede traducirse como «sujeción» o «sometimiento». Por lo general se va optar emplear el concepto de sometimiento, aunque en algunos casos pueda emparentarse con el significado de sujeción, que quiere decir *sujetar algo a*.

33 Foucault en su curso lectivo, *Seguridad, territorio, población* (1977-1978), señala esta posibilidad al preguntarse «¿[algunas palabras ilegibles] cómo llegar a ser sujeto sin estar sujetado?» (Foucault, 2004a).

34 Para Mari Flor Aguilar el «sujeto es, así el punto de cruzamiento de los dos procesos, del proceso de repetición y el de interrupción; está ineluctablemente dividido en la parte que se repite (por estar situado en el espacio reglado) y la parte que interrumpe (por estar atravesada por la fuerza) [...]. Ninguno de estos procesos tiene preeminencia ontológica ni epistemológica, no puede decidirse acerca de cuál de ambos es el termino dominante» (Aguilar, 1990: 99).

«condición de posibilidad para que el sujeto se desujete» y devenga otro. Es aquí en donde se delinea el perfil aporético del sujeto. Este surge siempre desde el sometimiento a un discurso y, a su vez, dicha sumisión será condición para desujetarse y devenir otra persona. Pero, ¿cómo podemos explicar entonces que el sujeto pueda pensar de otra forma si él mismo es una función variable de los discursos y parámetros ofrecidos por el poder?

El sujeto<sup>35</sup> –sujetado a una tecnología de saber e identidad– no puede entenderse únicamente como una unidad atada desde siempre<sup>36</sup> a un sistema de valores. Tampoco puede decirse que él siempre es una función compleja del discurso-poder y, a su vez, señalar que le es imposible resistir dada las condiciones de su formación en el sometimiento.

«Entonces ¿por qué llamar «sujeto» a ese agente de decisión? Porque la imposibilidad de un sujeto libre y sustancial, de una conciencia idéntica a sí misma que sea *causa sui*, no elimina su necesidad, sino que tan sólo vuelve a colocar el agente de la decisión en la situación aporética de tener que actuar como si fuera un sujeto, sin estar dotado de ninguno de los medios de una subjetividad completamente constituida (Laclau, 1998: 117-118).»

El sujeto no puede ser libre absolutamente del todo y ser creador de discursos. Tampoco puede ser constituido absolutamente por los discursos.

---

35 «la noción de conciliación está estrechamente conectada con la de sujeto; en cuanto parte de un conflicto comporta también una conservación sustancial, de un sustrato subjectum, justamente» (Vattimo, 1992: 31). «El sujeto fue concebido tradicionalmente como esencia última de la individuación, como pura aprensión pre-reflexiva, vacía, del mundo, como foco de sensibilidad, de la expresividad, unificador de los estados de la conciencia» (Guattari, 1996: 36). Por su parte, Gilles Deleuze, en respuesta a una pregunta sobre el sujeto en el libro, *Dos regímenes de locos* (2007), explica que, el concepto de sujeto ha cumplido durante «mucho tiempo dos funciones: primero una función de universalización en un campo donde lo universal ya no estaba representado por esencias objetivas sino por actos no-éticos o lingüísticos [...]. En segundo lugar, el sujeto cumple una función de *individuación* en un campo donde el individuo ya no puede ser una cosa o un alma, sino una persona viva y vivida, que hablante y hablada (Yo-Tú)» (Deleuze, 2007: 313). En este artículo Deleuze parece ser que reemplaza el concepto de sujeto por el de singularidad y agenciamiento.

36 Pierre Macherey explica lo siguiente: «También desde este punto de vista, ser sujeto es pues literalmente estar ‘sometido’, pero no sin embargo en el sentido de la sumisión a un orden exterior que suponga una relación de pura dominación, sino en el sentido de una inserción de individuos, de todos los individuos sin excepción y sin exclusión en una red homogénea y continua, en un dispositivo normativo que los reproduce y transforma en sujetos» (Macherey, 1999: 174).



sos, esa es la aporética que Ernesto Laclau ha señalado puntualmente; por lo tanto:

«No es posible suprimir la categoría de «sujeto»: a lo que apunta es parte de la estructura de la experiencia. Lo que sí se puede es deconstruirla: mostrar sus aporías internas e ineludibles, los opuestos indecibles que la habitan y, de esta manera, ensanchar el campo de los juegos de lenguaje que pueden jugarse con ella. (Laclau, 1998: 118).»

Lo que encontramos es en primer lugar, un «descentramiento de la categoría del sujeto», para situarlo en una dimensión contextual, histórica y discursiva, en donde su aparente libertad e identidad única se vuelven problemáticas a la luz de las configuraciones ofertadas por la red discursiva y de poder.

De modo que sería *un error hacer una lectura unidimensional* del mismo, y pensar que éste es un mero pliegue del discurso y del poder, y más aún pensar en su desaparición. Creemos que es un problema que va más allá de pensar al sujeto<sup>37</sup> como un simple efecto, el asunto consiste en ver hasta qué punto es un «efecto» del plexo social y en qué medida puede ser un «agente» social de cambio. Se trata de la ambivalencia y del carácter «polisémico, ambiguo e incompleto» (Laclau, 1987: 163) que subyace en el corazón del problema del sujeto. Él mismo emerge como un lugar a través del cual los individuos pueden hacerse inteligibles desde un discurso siempre dado de antemano, pero a su vez ofrece la oportunidad de ser otro, de pensar de otro modo.

«Una evaluación crítica de la formación del sujeto podría ayudarnos a entender mejor los callejones sin salida a los que a veces nos conducen los esfuerzos de emancipación pero sin por ello invalidar lo político [...], el reconocimiento de que el sujeto producido como algo continuo, visible y localizado se halla sin embargo habitado por un residuo inasimilable, una melancolía que marca los lí-

---

37 Por ejemplo, para Enrique Dussel, el «resurgimiento de la problemática del sujeto, de la subjetividad subyacente y de la corporalidad, última instancia material y viviente humana, aparece con más claridad» (Dussel, 1999: 16) cuando el «sujeto se presenta como el criterio absoluto de la ética, de la economía, de la política, es decir, de toda acción humana con dicha honesta 'pretensión de bondad'. El sujeto (su subjetividad doliente) es así el criterio que juzga toda intención, máxima, acto, micro o macro-sistema, institución, o 'ley' (si ésta expresa metafóricamente la estructura última de todo 'orden vigente'). La 'ley' no es el criterio último del pecado, sino la vida concreta de la corporalidad subjetiva humana. (Dussel, 1999: 17). El sujeto (y su subjetividad y corporalidad) doliente es necesario para negar el sistema y desde ahí desprender la posibilidad de irrumpir y transformar el sistema autorreferencial.

mites de la subjetivación [...], la potencia bien podría consistir en oponerse a las condiciones sociales que lo engendran y transformarlas (Butler, 2001: 41).»

El sujeto sujetado tiene la ocasión para resistir a su propio sometimiento, la sujeción es posibilidad de resistencia.<sup>38</sup> Esta ambivalencia no debe ser una causa para eliminarlo. De hecho, «estos dilemas han llevado a muchos a considerar el problema del sujeto como un obstáculo insalvable en la teoría social» (Butler, 2001: 25), por lo que debemos de considerar su carácter dual. Esta doble condición hace «que el sujeto se presenta [e] como un campo de fuerzas recorrido por dos tensiones que se oponen» (Agamben, 2007: 17); por un lado tenemos al sujeto que emerge desde la subordinación y por el otro, la ocasión para resistir y modificar esa condición de sometimiento.

En consecuencia, es esta ambivalencia<sup>39</sup> la que va a facilitar entender la complejidad<sup>40</sup> del sujeto y no verlo como un «simple efecto» del saber, pero tampoco considerarlo como «causa trascendental» del discurso y el poder. El sujeto es primero «efecto» del saber-poder y después eventualmente es «agente» de más saber-poder pero gracias a la primera relación (de sujeción).

«Se trata de una inversión metaléptica por la cual el sujeto producido por el poder es proclamado como sujeto que *funda* al poder. El carácter fundacional del sujeto es efecto de una operación del poder, que se realiza mediante la inversión y ocultación de esa operación previa (Butler, 2001: 26).»

Se podría decir que el carácter fundacional del sujeto vuelve a ser una constitución reiterada (reafirmación) del saber y del poder. Es decir, el sujeto puede producir gracias a las condiciones presentadas por el plexo social. Sin embargo, no se trata de una simple repetición, más bien dicha reiteración provista por la red del discurso le permite a él la oportunidad de ver la repetición como algo contingente (social) y por lo tanto modifi-

---

38 Hay que entender al sujeto «no sólo en la modalidad pasiva de la «sujeción», del quedar «sujetado», sino en la modalidad [también] activa de la «subjetividad»» (Esposito, 2009: 37-38).

39 «Un sujeto es aquel término que, sometido [*asservi*] a la regla que determina un lugar, le puntualiza, sin embargo, la interrupción de su efecto. Su esencia subjetivante es esta interrupción misma, por la cual el lugar, en que la regla está desarreglada, consiste en la destrucción» (Badiou, 2009: 280).

40 Los individuos «no son ni sujetos [absolutos] de la acción ni representantes directos del autor» (Macherey, 1974: 280).

cable.

Un análisis crítico de la formación del sujeto implica reconocer esta «ambivalencia» en la obra foucaultiana. Entender que el «ser sujeto» es pues ‘pertener’, es decir, intervenir a la vez como elemento y como actor en un proceso global» (Macherey, 1999: 175), implica estar sometido, pero a la vez manifiesta la posibilidad de oponerse a las condiciones sociales que lo formaron.

Ahora bien, llegando a este punto, tampoco queda claro de qué manera el sujeto puede reconstruir la genealogía de su formación histórica. Dicho de otro modo, ¿de qué manera el sujeto puede dar cuenta reflexivamente de su formación social y tomar distancia de ello para constituirse de otra forma más allá de los parámetros habilitados por el discurso y el poder? La respuesta parece ser que a través de los procesos de «subjetivación»<sup>41</sup> que denotan los procesos mediante los cuales el sujeto emerge – por ejemplo la subjetivación generada por la «prisión» en los presos– sometido a esa subjetividad<sup>42</sup> fundada por las instancias sociales –el «hospital», la «escuela», el «ejército», entre otros– y, a su vez, la ocasión para la «desubjetivación»<sup>43</sup> del sujeto de las identidades ofertadas por el espacio social. En este marco, Gilles Deleuze entiende los procesos de subjetivación como:

«las diversas maneras que tienen los individuos y las colectividades de constituirse como sujeto: estos procesos sólo valen en la medida en que, al realizarse, escapan al mismo tiempo de los saberes constituidos y de los poderes dominantes. Aunque ellos se prolonguen en nuevos poderes o provoquen nuevos saberes: tienen en su momento una espontaneidad rebelde (Deleuze, 1990: 275).»

41 De hecho, para Alain Badiou, la «subjetivación» es un proceso de «destrucción» de las reglas y, el «proceso subjetivo», «es el punto de interrupción [que] designa la ley del sujeto como división dialéctica de la destrucción [de la regla mediante la subjetivación] y de la recomposición [de nuevas reglas, mediante el proceso subjetivo]. Ahí está lo que garantiza que el proceso subjetivo escape parcialmente a la repetición. Se destruye el efecto de lo Mismo, y lo que se instituye de esta destrucción es *otro Mismo*» (Badiou, 2009: 280).

42 Foucault entiende por «subjetividad», a la «forma que el sujeto hace la experiencia de sí-mismo en un juego de verdad en donde aparece una relación consigo mismo» (Foucault, 2001b: 1452). Hay trad. cast. «Foucault», en *Michel Foucault, Obras esenciales*. Paidós. España. 2010. De hecho, la subjetividad es una forma de relacionarse consigo mismo y los otros dentro de juegos de «verdad y poder» en la medida que dicha «relación compromete fuertemente el ser mismo del sujeto» (Gros, 2007: 122).

43 La desubjetivación «se dice de un sujeto sin identidad, siempre descentrada que se abre a la multiplicidad de individuaciones posibles, ella representa en consecuencia, un ejercicio severo de despersonalización» (Deleuze, 1990) y desujetamiento.

Para G. Deleuze (1990), sólo se puede hablar de subjetivación siempre y cuando los individuos y colectividades puedan escapar (de-subjetivarse) al mismo tiempo de los saberes y poderes que los constituyen. Por su parte, G. Agamben (2007) postula que la problemática del sujeto es atravesada por dos polos: uno que va hacia los procesos de «subjetivación» y otro opuesto que se dirige hacia la «desubjetivación.»<sup>44</sup> En este sentido, el «sujeto no es otra cosa más que el resto, la no coincidencia de estos dos procesos» (Agamben, 2007: 17).

Se habla de una no coincidencia en la medida que los dos procesos (subjetivación y desubjetivación) no pueden coincidir en sus finalidades. La primera se encarga de someter y formar a los individuos dentro de una subjetividad habilitada por las instancias sociales. Y la otra de desujetarlos de esas identidades ofrecidas por el discurso. Ambos mecanismos forman parte del núcleo constitutivo del sujeto. En donde no coincidimos con G. Agamben (2007) es en la reducción de ambos procesos (subjetivación y desubjetivación) como un momento de las consideraciones estratégicas (del poder).

«Está claro que serán [las] consideraciones estratégicas las que decidirán en cada oportunidad sobre cuál polo hacer palanca para desactivar las relaciones de poder, de qué modo hacer jugar la desubjetivación contra la subjetivación y viceversa (Agamben, 2007: 17).»

Creemos que se puede hablar más bien de elecciones estratégicas reflexivas donde los individuos para poder «desujetarse» o «desubjetivarse» necesariamente tienen que hacer uso de sus facultades críticas. Han de ser ellos –y no el discurso con sus consideraciones estratégicas– los que elijan y puedan decidir hacia donde formarse. Incluso transitando en contra (poniendo en riesgo) de las disposiciones afectivas y epistemológicas del orden social.

No obstante, los procesos de subjetivación (y de-subjetivación) aún no resultan ser suficientes del todo para que el individuo pueda de-subjetivarse y tomar decisiones reflexivas. Al sujeto le falta una dimensión que no ha

---

44 Por ejemplo, es interesante subrayar la importante distinción que realiza Alan Badiou entre «subjetivación» y «proceso subjetivo». De hecho, él llama «subjetivación» a la «interrupción», «destrucción» (Badiou, 2009) de la sujeción o la regla y, «proceso subjetivo», al «reposicionamiento» o «recomposición» (Badiou, 2009) de una nueva regla. Ambos procesos definen la «unidad divisible del sujeto» (Badiou, 2009). En definitiva, el «sujeto no es causa ni fundamento» (Badiou, 2009: 302) último de la realidad.

sido detectada claramente en los trabajos arqueológicos y genealógicos. Es decir, ¿a través de qué elementos el sujeto puede desujetarse y hacer uso crítico de sus facultades? Foucault no puede responder inmediatamente a dicho cuestionamiento. Sin embargo, se pueden entrever los mecanismos de subjetivación —aunque vistos como un efecto del saber-poder— que subyacen en sus análisis arqueológicos y genealógicos. Bajo este cuestionamiento, los sujetos no pueden ser únicamente «puntos de aplicación de estos sistemas prácticos». Los individuos pueden distanciarse crítico-reflexivamente de ellos; «pueden dentro de ciertos límites, modificarlos; y pueden, en cualquier caso, hacer un uso creativo de cualquier espacio que dejen o proporcionen para la autoformación. (McCarthy, 1992: 80).

En este nivel de la argumentación es en donde ponemos en aprietos toda la empresa arqueológica y genealógica foucaultiana. El sujeto aparece como un efecto, una producción tanto del discurso como del poder. Incluso cuando Foucault en *Historia de la sexualidad I* (1975) visualiza la resistencia<sup>45</sup> (del cuerpo y los placeres), ésta aparece como algo coextensivo siempre del poder, subsumida por el campo social. La resistencia sigue siendo un efecto del poder y «aún está en él». Según Foucault, no puede haber una resistencia que «esté fuera del poder» (o la ley), toda forma de resistencia no es cosa más que el «punto de apoyo» (o la otra cara) del poder. El sujeto es capaz de resistir pero a manera de efecto, posibilitado por el poder. Parece ser que la capacidad de resistencia por parte de los individuos cae en un círculo vicioso,<sup>46</sup> resistir como efecto de y en el poder.

De esta manera, resulta necesaria la «competencia reflexiva del sujeto» para poder modificar e incidir realmente en los procesos sociales y discursivos. Algo que no se muestra claramente en sus investigaciones arqueológicas y genealógicas. Y no aparece de forma clara justamente porque Foucault quería, en los inicios de sus investigaciones —la mirada etnológica

---

45 «donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder [...]. No pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia: estos desempeñan en las relaciones de poder, el papel de adversario, de blanco, de apoyo, de salida para una aprehensión. Los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder» (Foucault, 1976: 125-126).

46 Por ejemplo, cuando Foucault es entrevistado por Roger-Pol Droit en 1975, puede reconocer el problema, al afirmar que lo «que escapa al poder es el contrapoder, el cual, sin embargo, también está dentro del mismo juego» (Foucault, 2006: 100) del poder.

y en parte bajo los influjos de la moda estructuralista—, despojar al sujeto que gobernaba la «filosofía subjetivista» de todo indicio de «libertad» y «poder constituyente». En este sentido, deseaba ver a éste como una función compleja del discurso y los sistemas de poder.

Es este punto en donde Axel Honneth (2009), Maurice Blanchot (1998) y sobre todo Jürgen Habermas (1989), detectan un problema que, al parecer de ellos, Foucault no logra escapar del todo. Se refieren al problema de la repetición de lo «empírico en lo trascendental» tanto en el orden del saber cómo en el poder (arqueología-genealogía).<sup>47</sup>

A opinión de Habermas (1989), la arqueología del sujeto se vuelve paradigmática al pretender suministrar una «autorreferencialidad» al discurso<sup>48</sup> sin dar cuenta de los contextos institucionales sobre los cuales reside toda formación discursiva. No obstante, la genealogía reivindica el campo social<sup>49</sup> en la red enunciativa para explicitar la formación del sujeto («enfermo», «criminal», «sexual», «anormal», entre otros), a la luz de los acontecimientos políticos, sociales, jurídicos, que le otorgan ahora inteligibilidad. Sin embargo, ni esta operación metodológica explicitada ahora sobre la base social (genealogía)<sup>50</sup> puede —según Habermas (1989)— escapar del carácter «trascendental» y «empírico» del sujeto achacado a las ciencias humanas.

«En su concepto de poder [y saber] Foucault forzó una fusión de la noción idealista de síntesis trascendental y de los supuestos de una ontología empirista. Tal planteamiento no nos ofrece salida alguna de la filosofía del sujeto: baste tener presente que el concepto de poder, cuya función es proporcionar un denominador común a los contrapuestos elementos que en él concurren, está tomado por su parte del repertorio de la propia filosofía de la conciencia (Habermas, 1989: 328-329).»

---

47 «La arqueología trata de aislar el nivel de prácticas discursivas y formular las reglas de producción y transformación para estas prácticas. La genealogía, por otra parte, se concentra en las fuerzas y relaciones de poder asociadas con las prácticas discursivas [...]. Estos ejes de análisis son complementarios antes que contradictorios» (Davidson, 1988: 249).

48 Axel Honneth, por su parte, considera al discurso arqueológico «como un orden de saber estable y autosubsistente» (Honneth, 2009: 219).

49 «La genealogía debe comprenderse entonces como un estudio de los sucesivos regímenes de producción y de circulación del conocimiento, de la verdad, ejercidos por los diferentes dispositivos institucionales y sociales» (Galindo, 2012: 56).

50 «Foucault no alcanza éxito en su empresa, que queda cogido en su propia trampa: los casos de déficit empírico de la obra remiten a lo impensado trascendental y esto explica los partidos tomados en la historiografía genealógica» (Janicaud, 1999: 285).

Dicho de otra forma, el intento de Foucault de deslindarse de las categorías tradicionales empleadas por la filosofía del sujeto —el sujeto como «sustancia», «autónomo», «autoconstituyente»—, y sobre todo la influencia y permanencia de la figura del hombre como objeto y sujeto de conocimiento para las ciencias humanas,<sup>51</sup> aún se reproducen en los planteamientos foucaultianos.

El intento de Foucault de superar este «retorno al origen»<sup>52</sup> (el sujeto como origen) y del carácter trascendental (del sujeto) y a la vez empírico (como objeto) de las ciencias humanas, fue uno de los objetivos fundamentales que guiaron sus investigaciones arqueológicas y genealógicas. Esta reproducción de lo «empírico» en lo «trascendental» en la categoría de poder (y saber) se da, según el propio Habermas (1989), en la medida que el poder es rearticulado como la base «empírica» y social del discurso y a su vez elevado a rango de poder «trascendental» (constituyente) de las ciencias humanas.

En consecuencia, el sujeto como objeto y sujeto de conocimiento parece ser remplazado por el sistema poder-saber puesto ahora como objeto (base empírica, contextual del discurso) y sujeto de conocimiento (constitutivo de las ciencias humanas). Esta aporía marca, al parecer de Habermas, el carácter irresoluble del proyecto arqueológico-genealógico. Pensamos que esta interpretación es parcialmente válida en la medida que, para Axel Honneth, como Jürgen Habermas y Thomas McCarthy, consideran, en el fondo, que el «sujeto desaparece». En efecto, al desvanecerse sólo quedan reglas impersonales ya sean en forma de saber (arqueología) o en forma de poder y saber (genealogía).

Por nuestra parte, ante la lectura del «sujeto cancelado/suprimido», consideramos que el sujeto es «descentrado» y visto como una «variación del plexo discursivo y del poder». Además, si agregamos el carácter «ambivalente» del mismo —sujeto sometido y a su vez agente de cambio—, podríamos encarar un análisis en donde puedan concurrir las dimensiones «ética y políticas» de un «sujeto subversivo» (capaz de acción) en el campo social. Toca ahora examinar el problema que ocupó el corazón de las

---

51 Cabe señalar también que, tanto para Habermas como para Foucault, «las ciencias humanas han terminado en el siglo XX por estar asociadas con los sistemas de control social» (Poster, 1999: 308).

52 Este problema tratado en *Las palabras y las cosas* (1966) será matizado en el tercer tema de este ensayo.

reflexiones finales de *Las palabras y las cosas* (1966), sobre la «muerte del hombre»<sup>53</sup> y sobre el problema al «retorno al origen», el «cogito» y lo «impensado» y el redoblamiento de lo «empírico» en lo «trascendental» como problemáticas achacadas a las ciencias humanas.

#### IV. EL SUJETO COMO OBJETO Y SUJETO PARA LAS CIENCIAS HUMANAS

Foucault explica en el penúltimo capítulo de *Las palabras y las cosas* (1966) que «el hombre no existía» antes del siglo XVIII<sup>54</sup>. El hombre aparece como una «criatura muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años» (Foucault, 1966: 319). Se dice que no estaba porque en el pensamiento clásico «no existía una consciencia epistemológica del hombre como tal». Por ejemplo, en la episteme clásica, se encuentra un poder trasparente del lenguaje que ordenaba —mediante la representación— las cosas, sin necesidad de recurrir a las funciones epistemológicas del hombre como la figura soberana del discurso. Éste aparecerá más tarde en la modernidad con una connotación peculiar que definirá el corazón de las ciencias humanas.

No obstante, la emergencia de la figura del hombre es producto de una profunda mutación en las disposiciones fundamentales del saber. De modo que, para el saber moderno (y las ciencias humanas), «el hombre aparece con su posición ambigua de objeto para un saber y el sujeto que conoce» (Foucault, 1966: 323). ¿Pero qué hay de aporético en esta doble posición del sujeto como objeto (observado) y a la vez como soberano (observador)? Se refiere precisamente al problema de la repetición<sup>55</sup> (redo-

---

53 Cuando se habla de la «muerte del hombre» esto no se refiere a la muerte del «ser humano como especie biológica ni a su realidad social y psicológica» (Gutting, 1989: 199), sino más bien «al despertar del pensamiento que requiere del desarraigo de la antropología» (Gutting, 1989: 207) en el pensamiento moderno. Dicho de otro modo, la ««superación del hombre» no era, pues, una acta de liquidación del sujeto sino una estrategia para la constitución de la subjetividad» (Pardo, 1996: 142) fuera de los esquemas antropológicos.

54 «El hombre es una invención donde la arqueología de nuestro pensamiento muestra fácilmente su fecha reciente [...], entonces uno puede bien apostar que el hombre se borraría como en los límites del mar un rostro de arena» (Foucault, 1966: 398).

55 «El redoblamiento —la repetición— es aquí la palabra importante. Incluso puede decirse que la posibilidad del redoblamiento constituye la trascendencia misma al abrir el hecho al principio. Pero ¿cómo la ‘repetición’ que abre la posibilidad es posible en sí? ¿cómo puede redoblarlo lo empírico y, redoblándose, convertirse en posibilidad? En otras pala-



blamiento) de lo «empírico –el sujeto finito como objeto de conocimiento para las ciencias humanas– en lo «trascendental» –y, a la vez, como sujeto de conocimiento que garantiza la unidad y el sentido en las ciencias del hombre–. Esta problemática toca el corazón de la modernidad, pues es el intento, según Foucault, de pensar la finitud a partir de la finitud misma. El hombre es sujeto de conocimiento (carácter trascendental) y a la vez objeto de conocimiento (carácter empírico).

En la medida en que el hombre (moderno) resulta ser una especie de repetición de lo «empírico» en lo «trascendental» (sujeto y objeto a la vez), surge como consecuencia una segunda figura que se delinea en el espacio que va del «cogito hacia lo impensado».<sup>56</sup> Éste intento permanente busca captar desde el pensamiento (cogito) mismo lo que él es (lo impensado).<sup>57</sup> En efecto, el pensamiento está limitado por la positividad histórica del hombre que conoce, lo cual nos conduce, en consecuencia, a un perpetuo «retroceso al origen» (la tercera figura). En un sentido riguroso, este permanente «retroceso al origen» (al sujeto empírico) siempre que quiera conocer al hombre, estará de antemano preso (limitado) en los contenidos positivos de su lenguaje, de su ciencia, de su saber científico que él mismo ofrece y funda (sujeto trascendental).

Ahora bien, en el pensamiento clásico los sistemas de saberes (la «historia natural», el «análisis de las riquezas» y la «gramática general») se organizaban gracias al lenguaje infinito en el interior de la representación que no hacía referencia a otra cosa más que a sí misma. De tal manera que la disposición fundamental del discurso se organizaba desde las representaciones sin recurrir a la figura soberana del hombre. Mientras que, para la episteme moderna, los mismos sistemas de saberes se transforman en ciencias positivas (en «biología», «economía», «filología»), en el momento en que ya no adquieren inteligibilidad a partir de la representación. Ahora,

---

bras, ¿cómo el recomienzo –el no origen de cuanto comienza– pude fundar un comienzo? ¿Acaso no lo arruina primero? ¿Y acaso no está allí, en el éxito de las ciencias nuevas, el fracaso que lo precede como su sombra?» (Blanchot, 1970: 401-402).

56 «Ya en *Las palabras y las cosas*, al analizar el cogito y lo no pensado, Foucault demostraba cómo una creencia filosófica en un sujeto autónomo dador de significados se encuentra necesariamente implicada en la tarea infinita de entender sus propias bases impensables» (Dreyfus y Rabinow: 1988: 130).

57 «lo impensado como aquello a lo que es incesantemente remitido al ser del hombre que quiere comprenderse a sí mismo en la forma de pensamiento» (Castro, 2009: 18).

su base ontológica estriba en el reconocimiento epistemológico del hombre (finito) como plataforma empírica (objeto de conocimiento) y al mismo tiempo como fundador de unidad (sujeto de conocimiento) de dichas experiencias limitadas<sup>58</sup> por su propio saber.

Según Foucault, esta operación es la que marca el corazón mismo de la modernidad y obliga a la orientación de las ciencias humanas a repetir la figura del hombre como objeto y sujeto de conocimiento. Pero ¿cuál es el problema de este redoblamiento en las ciencias del hombre? Foucault responde de la siguiente manera:

«Por ser un duplicado empírico-trascendental, el hombre es también el lugar de desconocimiento, —de este desconocimiento que muestra siempre su pensamiento a ser desbordado por su propio ser, y que le permite al mismo tiempo recordarse a partir de eso que se le escapa» (Foucault, 1966: 333-334).»

El individuo sólo puede pensarse como sujeto de «trabajo», que «habla» y «vive» desde un origen que siempre se le escapa, y se le va de las manos precisamente porque todo comienzo se da sobre la base de algo iniciado. No existe un trabajo originario, o una lengua madre del cual deriven todas las demás. Dar cuenta por ejemplo del «trabajo», la «vida» y el «lenguaje» supone siempre analizarlos ya en una sociedad que «trabaja», «vive» y «habla» desde siempre.

Paradójicamente, pensar el origen en las ciencias humanas indica que las cosas mismas iniciaron antes que él, y su mismo desconocimiento limitaría siempre su experiencia acerca de su procedencia. Es decir, «significa por una parte que el origen de las cosas siempre retorna, porque ello remonta a un calendario donde el hombre no figura» (Foucault, 1966: 342). Preguntarse por el hombre e interrogarse por el origen es encontrar el retorno que siempre ha comenzado.

No se trata de encarar una historia que pretenda hallar el fundamento de todo en el hombre, pues éste, como lo ha demostrado Foucault, es una «invención reciente» y las cosas mismas (el campo histórico), que limitan su experiencia, lo preceden antes de su propio origen (epistemológico). De esta manera las ciencias humanas, al tratar de encontrar una explicación del hombre —que a su vez es tomado como origen y condición de posibilidad de sí mismo—, quedan destinadas a torcerse desde sus inicios

---

58 «el conocimiento positivo del hombre está limitado por la positividad histórica del sujeto que conoce» (Foucault, 1966: 384).

por reproducir la repetición de lo mismo en su base epistemológica. Es por ello que Foucault quería deslindarse de la figura del hombre (sujeto y objeto) en sus análisis tanto arqueológicos como genealógicos, para plantear una historiografía alejada de los supuestos antropológicos<sup>59</sup>.

Por ello, la tarea propuesta por Foucault es inversa: procurar una analítica del saber y del poder en términos de reglas discursivas y sociales que permita explicitar la formación de los sujetos a partir de reglas de formación (impersonales). Pero éstos, lejos de ser «autónomos»<sup>60</sup> y «autoconstituyentes», no son otra cosa más que efectos y resultado de un conjunto de operaciones discursivas y sociales que los preceden desde siempre.

Por las razones anteriores, sostenemos que tanto la arqueología como la genealogía procuran «descentrar»<sup>61</sup> la función fundadora del sujeto, para alejarse de esa forma de la «episteme clásica» (centrada en la representación) y sobre todo aquella «analítica de la finitud» (centrada en la figura del hombre) que caracterizaba a las ciencias humanas modernas. ¿Pero en realidad Foucault logra del todo escapar del redoblamiento de lo «empírico» en lo «trascendental» que aprisionan a las llamadas ciencias del hombre? Ciertamente Foucault encuentra indicios de una salida al redoblamiento de la finitud en el psicoanálisis y sobre todo en la etnología, al postular en sus estudios regiones que no fueron aprehensibles por las ciencias del hombre. Dichas zonas fueron el «inconsciente» y los «sistemas de reglas» que condicionan desde afuera todo aquello que es estudiado por las ciencias humanas (lenguaje, trabajo, vida).

De hecho, el psicoanálisis y la etnología no «sólo pueden prescindir del concepto de hombre, sino que no pasan por él, ya que se dirigen siempre

---

59 «La ‘antropologización’ es en nuestros días el gran peligro interior del saber. Se cree fácilmente que el hombre se ha emancipado de sí mismo después que él ha descubierto que no está ni en el centro de la creación, ni en medio del espacio, ni puede estar en la cima y el fin último de la vida; pero si el hombre no es más el soberano o rey del mundo, sino reina más en el centro del ser, entonces las ‘ciencias humanas’ son peligrosos intermediarios en el espacio del saber» (Foucault, 1966: 359).

60 De hecho, «la idea de hombre como sujeto autónomo racional constituye el objeto central de crítica» (Marshall, 1990: 18) en el pensamiento de Foucault, al punto que «el hombre autónomo es una construcción del pensamiento post-ilustrado y humanista» (Marshall, 1990: 20).

61 «Descentrar en sentido estricto es dejar a un todo o a una estructura sin centro. Cuando se retira a una instancia del centro para colocar a otra en su sitio no se trata propiamente de un descentramiento» (Aguilar, 1991).

a sus bases epistemológicas» (Foucault, 1966). Toman a contracorriente a las ciencias humanas<sup>62</sup> y develan aquello que fomenta su positividad. Ambas ciencias del inconsciente<sup>63</sup> (o contra ciencias) peinan a contrapelo a las ciencias del hombre, en la medida en que no lo interrogan a él, «sino a la región que hace posible un saber sobre el hombre» (Foucault, 1966).

Dicho de otra manera, las «contra ciencias» no se ocupan de estudiar (o eliminar) al hombre como tal. Más bien examinan los sistemas de reglas (inconscientes) que hicieron posible que el hombre se pensara como sujeto y objeto de conocimiento. Para Foucault, son estas ciencias<sup>64</sup> del inconsciente —incluida una tercera contra ciencia: la lingüística estructural— las que pueden dar indicios de superar el duplicado empírico-trascendental de las ciencias humanas. En esta línea, —sobre todo la iniciada por la etnología y la lingüística estructuralista— es donde Foucault inscribe su proyecto arqueológico-genealógico para efectuar una historia (no lineal, ni teleológica) de la formación del sujeto (y las ciencias del hombre) pero en el interior de sistemas de reglas discursivos y sociales.

Ahora bien, responder la pregunta de si la analítica del saber y del poder efectuados por Foucault logran rebasar el torcimiento de las ciencias humanas, no es sencillo. Por ejemplo, H. Dreyfus y P. Rabinow (2001) consideran que la empresa arqueológica —que examina las condiciones de emergencia de las ciencias humanas— llega a reproducir aún los problemas de la repetición —el sujeto como base empírica y a la vez trascendental— asociados a las ciencias del hombre.

«Es esta positividad [del saber] y fundación [trascendental] características de las ciencias humanas, sostendremos, lo que comparten la arqueología, en tanto intento de pasar de un *análisis* de la positividad de elementos a una *analítica* que proporcione la base de posibilidad de sus propios métodos y objetivos. Así el discurso arqueológico toda vía sufre, necesariamente, de una versión de los dobles trascendental/empírico y cogito/impensado (Dreyfus y Rabinow, 2001: 120).»

---

62 Ian Hacking expresa que *Las palabras y las cosas*, es «también como un tratado en contra de las ciencias humanas» (Hacking, 2002: 78).

63 «Fue así necesario que todas son ciencias del inconsciente: no porque ellas alcancen en el hombre eso que está por debajo de su conciencia, sino porque ellas se dirigen hacia aquello, que lejos del hombre, permite que se sepa, de un saber positivo, eso que se realiza o escapa a su conciencia» (Foucault, 1966: 390).

64 «La etnología y el psicoanálisis no se sitúan en este espacio de oscilación entre lo empírico y lo fundamental [trascendental], sino que, al contrario, se sitúan en los límites de uno y de otro» (Castro, 1995: 121).

Se dice que aún reproduce los mismos problemas en la medida en que el discurso —y sus reglas de formación— esquivo<sup>65</sup> el suelo sobre el cual descansa. Esto sugiere interpretar al discurso como un sistema de reglas autónomo que se autorregula a sí mismo —proporciona la base de su posibilidad— sin hacer mucha referencia a los contextos institucionales, políticos y económicos que lo podrían determinar y ofrecer inteligibilidad.

«El resultado es esta extraña noción de regularidades [sistemas de reglas] que se regulan a sí mismas. Dada la regularidad de las prácticas discursivas, para ser el resultado de su propia condición de ser gobernados, determinadas y controladas, mientras que a la vez se asumen como autónomas, el arqueólogo debe atribuirle eficacia causal a las mismas reglas que describen la sistematicidad de estas prácticas (Dreyfus y Rabinow, 2001: 112-113).»

El discurso arqueológico y sus reglas de formación, que construyen los objetos, los sujetos y los temas con los cuales puede hablar, llegan a hipostasiar dichas regularidades de construcción en condiciones de existencia (o posibilidad) de sus propias reglas. Es decir el discurso sirve de base (empírica) y a la vez como creador (trascendental) de sentido de sí mismo. En el mismo sentido Maurice Blanchot (1998) explica que Foucault, en sus análisis arqueológicos «pretendió poner al descubierto prácticas discursivas casi puras, en el sentido de que no remitían más que a sí mismas» (Blanchot, 1998: 18), padeciendo en sus trabajos el duplicado empírico-trascendental asociado a las ciencias humanas.

Por su parte, J. Habermas (1989) concluye enjuiciando no sólo la arqueología, sino la genealogía al momento de decir que, también ella, no «nos ofrece salida alguna de la *filosofía del sujeto*» (Habermas, 1989:328-329). Ambas acuñan, en su concepto de poder, elementos prestados de la «ontología empirista» y combinados con «ideas de síntesis trascendentales». El poder (y el saber) que bien podría sustituir a la finitud (el hombre), ahora sirve de base empírica y a la vez como condición de posibilidad para las ciencias humanas. Según el propio Jürgen Habermas (1989), Foucault en su concepto de poder «forzó una fusión de la noción idealista de síntesis trascendental y de los supuestos de una ontología empirista» (Habermas, 1989: 328).

Dicha definición fue tomada del repertorio de la filosofía del sujeto,

---

65 «Los análisis arqueológicos pueden explicar la construcción de las posiciones del sujeto al interior de los discursos, pero no ofrecen una explicación del contexto social en los cuales dichas posiciones están incrustadas» (McNay, 1994: 77).

que funda por sí sólo a las ciencias humanas sin<sup>66</sup> necesidad de recurrir a la competencia cognitiva de los sujetos. Esta operación metodológica que a traviesa el corazón de los trabajos genealógicos, queda en parte ocultado en las investigaciones. Y con ello según Habermas, Foucault no puede superar el círculo vicioso en la cual estaban atrapadas las ciencias humanas explicitadas en *Las palabras y las cosas* (1966).

Justamente no puede escapar porque en sus trabajos hay una «cancelación del sujeto» según los argumentos de Habermas. Queda «un vacío del agente» (Spivak, 1998: 5), como lo considera Gayatri Spivak, que lejos de superar la filosofía del subjetividad —por no recurrir al poder constituyente del sujeto—, Habermas cree que Foucault invierte las relaciones al desocupar (eliminar) al sujeto, para sustituirlo por un poder que «suplanta» las funciones de éste en términos de voluntad de saber (querer-saber). Es aquí en donde Habermas enjuicia las investigaciones genealógicas, y detecta que el poder «tiene un papel empírico» (Habermas, 1989) al explicitar los momentos institucionales, técnicos, políticos y económicos en el nacimiento de las ciencias humanas. Y por otro lado, mantiene «el papel trascendental» (Habermas, 1989), que permite hacer inteligibles las condiciones de posibilidad de las ciencias humanas. Ahora, la noción misma de «poder» que intentó ir más allá de la noción de «discurso», vuelve a repetir las funciones «empírico-trascentales» que Foucault detectó en *Las palabras y las cosas* (1966).

Por otro lado, Habermas al «suprimir» en su lectura al sujeto en la arqueología y la genealogía, ahora únicamente deja el poder «disciplinario» y el «bio poder» como aquellas fuerzas impersonales que «explican» y «constituyen» a las «ciencias humanas». Nosotros estamos de acuerdo parcialmente con Habermas<sup>67</sup> al detectar el carácter aporético del poder

---

66 «De ahí que tal poder fundante no necesite ya quedar ligado a las competencias de los sujetos que actúan y juzgan —el poder se trueca en algo exento de sujeto» (Habermas, 1989: 329).

67 Para tener una lectura más cercana sobre la polémica Foucault/Habermas, ver el artículo de Kelly, Michael, «Foucault, Habermas and the Self-Referentiality of Critique» en, *Critica and Power* (1994). En donde el autor resume las críticas de Habermas a Foucault y las posibles respuestas de Foucault a Habermas. Del mismo modo, para dar una posible respuesta a las críticas de Habermas desde las últimas investigaciones de Foucault ver, «El estatus de la ética comunicativa de Jürgen Habermas frente a la ética del gobierno de los otros y de sí en Michel Foucault» en, *Éthique du sujet. Problématiser à partir de Foucault*, de Deckeysse, Aubi (2006). También revisar el libro de Ives Cusset y Stéphane Haber (dir),

al explicar «empírica» y «trascendentalmente» la formación de las ciencias humanas sin recurrir a la competencia de los individuos. Sin embargo, en donde nos distanciamos de la interpretación tanto de Habermas (1989), Honneth (2009), como la lectura de Walzer (1988), Taylor (1988), McCarthy (1990, 1992), y muchos más, es en forzar desde el corazón mismo de la arqueología y la genealogía, la «extinción», «ausencia», «supresión» o «eliminación» del sujeto en el período genealógico y arqueológico.

Primero, Foucault no suprime el sujeto, pues de ¿quiénes estaría hablando en la arqueología y en la genealogía si no es del sujeto? Si no hay sujeto entonces<sup>68</sup> *tendríamos una lectura unilateral de las investigaciones foucaultianas y reduciríamos de un sólo plumazo toda la historiografía foucaultiana en términos de reglas y procesos sociales vacíos y sin acción humana*. Segundo, no creemos que el propósito de Foucault fuera la de mostrarnos que la historia no hay libertad para el sujeto, y señalar rotundamente que quienes hacen la historia<sup>69</sup> no son las personas, ni la acción social.<sup>70</sup> Si éste fuera el proyecto de Foucault entonces sus aportes al campo de las ciencias sociales serían estériles e inservibles.

Por ello, consideramos generar y evaluar críticamente una lectura que permita situar la función epistemológica del sujeto en la obra foucaultiana y no tener una visión reduccionista del mismo: «existe o no el sujeto». Más bien, procuramos hablar de una analítica del poder que «descentra al sujeto» de sus funciones «autoconstituyentes», al punto de describir un «*poder opaco, sin poseedor, sin lugar privilegiado, sin superiores ni inferiores*» (De Certeau, 2000: 54), que dé cuenta de cómo el sujeto es efecto de un poderoso me-

---

titulado, *Habermas/Foucault. Trayectorias cruzadas. Confrontaciones críticas* (2007).

68 «Por tanto, sería simplista deducir de la crítica del humanismo foucaultiano un total rechazo a la noción de sujeto, de alguna manera éste queda, en su analítica del poder como lugar de resistencia» (Rodríguez, 2004: 117), aunque fuese una resistencia provocada por el poder.

69 De hecho, «el objetivo de la historia en Foucault es mostrar que nuestro presente no es el resultado de alguna inevitable necesidad histórica. En cambio es el resultado de innumerables prácticas humanas concretas, y por lo tanto, pueden ser modificadas por otras prácticas» (O'Farrell, 1989: 39).

70 Por ejemplo, Julián Sauquillo en contra posición a la lectura norteamericana de Thomas McCarthy explica que, en primer lugar, «no es atribuible a Foucault que su teoría de la «muerte del hombre» –crítica del humanismo–, conduzca a la disolución de la acción» (Sauquillo, 2001: 46), ni el sujeto ni los procesos de subjetivación inherentes a la arqueología y la genealogía, aspectos que T. McCarthy ignora en ambas empresas.

canismo discursivo y social anónimo. De hecho el sujeto (descentrado) resulta ser un «*correlato o producto del «discurso de la modernidad»: una forma disciplinada y disciplinar de organización del ser humano como ser social*» (Wellmer, 1993: 79); *él mismo es una construcción inmanente de lo social*.

Ahora bien, con la tesis del «descentramiento del sujeto» (Mahon, 1992: 78) se evitan dos cosas. Primero, las ideas de la «muerte del sujeto»<sup>71</sup> y el «retorno del sujeto»<sup>72</sup> son insostenibles<sup>73</sup> en este posicionamiento, ya que no queda ningún vacío y por ende espacio que pueda ser «suplantado»

---

71 «El sujeto no se halla completamente disuelto en lo social, el afuera se pliega sobre sí, dando lugar a su existencia y este pliegue tiene capacidad de afectar y afectarse a sí mismo; es también una fuerza que se ejerce sobre sí afectándose, y que es capaz a su vez de luchar con el afuera. Esta fuerza recibirá el nombre de resistencia» (García, 1990: 48). Así mismo, expresar que «el pensamiento se encuentra con su afuera significa que es nuevamente afectado, y que un problema que lo habitaba hasta entonces ha cesado de ser el suyo [...]. El pensamiento, al contacto con el afuera, está en devenir: deviene otro y pelea contra lo que él cesa de ser» (Zourabichvili, 2004: 80-81). En definitiva, tanto el pensamiento y el sujeto (y el cuerpo, la subjetividad y su sexualidad) son un «campo de fuerzas» (Agamben; 2007) recorridos por relaciones de poder que lo producen, pero a su vez resultan ser el «espacio» desde el cual tanto el «cuerpo», la «subjetividad» y el «deseo» pueden desplegar nuevas formas de relacionarse con el afuera y afectarse de otra forma. Para tener una idea más cercana sobre el papel que juega el cuerpo en la construcción del género como un espacio heterotópico en los Muxes de algunas comunidades zapotecas, del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, México, desde una visión foucaultiana, ver: Botton, Vivi (2017). «Muxes: gênero e subjetivação, entre a tradição e as novidades» en, *Ecopolítica*. No. 17. Pp. 19–32.

72 Para tener una idea más precisa sobre el análisis de la «muerte del sujeto» y el «retorno del sujeto», ver el artículo de Denise Jodelet, «El movimiento del retorno del sujeto y el enfoque de las representaciones sociales», en *Cultura y representaciones sociales* (2008).

73 Foucault reconoce, aunque de una forma retrospectiva, que en todo su trabajo recorre un «un escepticismo sistemático con respecto a todos los universales antropológicos», y en seguida dice, «esto no significa que debemos rechazarlos a todos desde el comienzo de una vez y para siempre» (Foucault, 2001b: 1453). Hay. trad. cast. «Foucault», en *Michel Foucault, Obras esenciales*. Paidós. España. 2010. Igual en un diálogo con H. Becker, R. Fornet-Betancourt y A. Gómez-Müller el 20 de enero de 1984, cuando le preguntaron si había impedido en sus trabajos el sujeto; él explica: «No, no lo he «impedido». Quizás he utilizado formulaciones que eran inadecuadas. Lo que he rechazado era precisamente que se diera una teoría del sujeto previa —como podía ocurrir, por ejemplo, en la fenomenología o en el existencialismo— y que, a partir de dicha teoría del sujeto, se llegara a plantear la cuestión de saber cómo, por ejemplo, tal forma de conocimiento era posible» (Foucault, 2001b: 1537). Hay. trad. cast. «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», en *Michel Foucault, Obras esenciales*. Paidós. España. 2010.



—como lo considera Habermas— genuinamente por el saber o el poder. Expresar por ejemplo que «descentramiento»<sup>74</sup> signifique «dejar a un todo o a una estructura sin centro» (Aguilar, 1991), no quiere decir que «exista un vacío» (Spivak, 1998) que «tienda a ser remplazado por otro sistema que lo suplante» (Habermas, 1989). De hecho, no puede ser remplazado por algo simplemente porque no hay nada que suplantar.

Segundo, con la idea del «sujeto descentrado» —siguiendo un poco la idea de Mari Flor Aguilar cuando interpreta la radicalización del descentramiento en R. Rorty— «contribuye a anular jerarquías en cualquier sentido, contribuye también a rechazar valoraciones específicas implicadas en las jerarquías» (Aguilar, 1991) así como los sistemas (totalizantes) que son transparentes a sí mismos. De hecho, sin lugar a dudas, pensamos que Foucault rechaza las jerarquías,<sup>75</sup> los centros y las estructuras trascendentales que están por encima de las prácticas<sup>76</sup> sociales. Él es un «pragmático de lo múltiple» (Deleuze, 1987), un filósofo de lo «impersonal»<sup>77</sup> que no privilegia ningún centro y por ende, ningún lugar (o entidad) que este antes y después de toda relación social y discursiva.<sup>78</sup>

Por ello, tanto en la historiografía arqueológica y genealógica Foucault no privilegia ningún centro<sup>79</sup> —ya sea el sujeto autónomo, la sustancia, es-

---

74 François Dosse, habla también de un «descentramiento del sujeto» (Dosse, 2004: 273) en el periodo arqueológico, pero no explica el por qué, ni en qué condiciones específicas habla de un descentramiento de la figura del sujeto en el pensamiento de Michel Foucault.

75 «El análisis de las positivities, en la medida en que se trata de singularidades puras referidas, no a una especie o una esencia, sino a simples condiciones de aceptabilidad, supone el despliegue de una red causal a la vez compleja y ajustada, pero sin duda de otro tipo, una red causal que no obedecería a la exigencia de saturación por un principio profundo unitario piramidalizante y necesitante» (Foucault, 2006: 31).

76 «Para Foucault sólo existen las prácticas. Y las dos prácticas, la práctica del saber y la práctica del poder» (Deleuze, 2014: 69) y las prácticas de sí «resultan irreductibles» (Deleuze, 2014: 69).

77 «Mientras gran parte del siglo XX estuvo caracterizado por la ‘deconstrucción’ del sujeto, en los años recientes tiene lugar una recuperación de la noción moderna de ‘sujeto agente’, aunque repensado de manera diferente [...]. Contra los efectos excluyentes que derivan de ello, se propone una nueva figura, filosófica y política, del ‘sujeto impersonal» (Lisciani, 2012: 137).

78 De hecho, son las prácticas discursivas las que «recortan el campo de los objetos de los distintos saberes, definen las perspectivas que pueden ocupar los sujetos de conocimiento y fijan las normas para elaborar conceptos y teorías» (Martínez, 1994: 76-77).

79 «En otras palabras, en vez de partir de los universales para deducir de ellos unos fe-

estructuras trascendentales, entre otras—. Ambos enfoques reconocen afirmativamente que «sí, hay sujetos, pero son partículas que danzan en el polvo de lo visible y de los intersticios móviles, en un murmullo anónimo» (Deleuze, 1990: 151). De modo que con la idea del «sujeto descentrado»<sup>80</sup> queremos evitar falsos reduccionismos, «muerte y/o retorno del sujeto». El sujeto no muere ni retorna, este permanece en «tercera persona» (Deleuze, 1987), «descentrado» de sus poderes fundantes en los trabajos arqueológicos y genealógicos; de modo que «el sujeto no es «natural», está modelado en cada época por el dispositivo y los discursos del momento» (Veyne, 2008: 113).

Con el concepto de descentramiento, procuraremos dentro de lo posible, posicionarnos<sup>81</sup> ante aquellos que postulan el carácter irresoluble e inservible del sujeto, y por ende su eliminación<sup>82</sup> en el campo de las

nómenos concretos, o en lugar de partir de esos universales como clave de inteligibilidad obligatoria para una serie de prácticas concretas, me gustaría partir de esas prácticas concretas y pasarlas en cualquier modo los universales a la grilla de esas prácticas» (Foucault, 2004: 4-5).

80 Cabe subrayar el problema del sujeto y el «sí mismo descentrado resulta [n] ser muy complicado [s]» (Poster, 1993: 64), al punto de parecer un especie de juego de «descentramiento» y «recentramiento» similar «a la problemática de Sartre y el existencialismo» puesto que «el proyecto de Sartre fue ambos descentramiento y recentramiento del sujeto» (Poster, 1993:65). Sin embargo, nuestra posición es que el sujeto no retorna «recentrado». Ni es un juego de «descentramiento» y «recentramiento». Se trata, en el mejor de los casos, de un descentramiento constante del sujeto.

81 «El problema de sujeto o el yo, han sido temas de mucha importancia para los movimientos intelectuales del siglo XX» (Poster, 1993: 63). Por ejemplo, en «la disolución de la noción sujeto que atraviesa el siglo XX, ampliamente conseguida hoy, ha hecho necesario, para una parte del pensamiento contemporáneo, impulsar la interrogación reconstructiva hasta su dispositivo preformativo originario: la persona. Merleau-Ponty se sitúa con pleno derecho en este espacio teórico [...], rompiendo al mismo tiempo los bordes del perímetro fenomenológico, no sólo corta de raíz las categorías tradicionales de «yo» e «individuo», de «cuerpo propio» y «subjetividad constituyente», sino que implica una apertura a una nueva antropología y a preguntas tan urgentes como penetrantes a propósito de los derechos humanos» (Lisciani, 2008: 119).

82 Por ejemplo, Alain Touraine reconoce que la «idea de Sujeto estuvo durante mucho tiempo estrechamente ligada a la de un principio superior de inteligibilidad y de orden, y fue al referirse a esas concepciones religiosas, filosóficas y políticas del Sujeto que tantos pensadores, desde hace un siglo, reclamaron la muerte de éste» (Touraine, 1997: 82). Sólo que a entender de Alain Touraine, con la superación de la filosofía del sujeto, nace en efecto, la idea de un «sujeto personal, que no únicamente es constituido por el plexo

ciencias sociales. Así como aquellos quienes defienden la necesidad de comprender y deconstruir las aporías y contradicciones que alberga para ensanchar el campo del lenguaje y con ello el horizonte de acción política de los individuos.

Lo que pretendemos hacer aquí no es salvar a Foucault de las trampas generadas por la filosofía de la subjetividad. Antes bien, queremos valorar hasta qué punto podemos emprender una lectura del sujeto que no fuerce una interpretación unidimensional del concepto, o peor aún lo suprima. Esta terrible confusión parece estar asociada a la tesis concluyente de *Las palabras y las cosas* (1966), sobre «la muerte del hombre»,<sup>83</sup> cuyas primeras connotaciones suponen declarar un final, o peor aún, una eliminación de la función epistemológica del sujeto. Consideramos que «no existe proceso [social] sin sujeto» (Negri, 2006: 271). El descentramiento es una noción indispensable para comprender cómo es posible el despliegue de la subjetividad, el pensamiento crítico y las luchas sociales<sup>84</sup> en el campo social. Por ello, no podemos suprimir dicha categoría, pero si descentrarla y deconstruirla para detectar sus aporías y contradicciones y, en el menor de los casos, valorar los alcances que tiene dicha noción para pensar las luchas y los cambios sociales.

De esta manera, queremos proponer una lectura que no constriña la

---

social», sino que también «el Sujeto procura liberarse de esas coacciones y esas amenazas, de las incitaciones del mercado o las órdenes de las comunidades. Se define por esta doble lucha, librada con la ayuda de su trabajo y su cultura. Su objetivo es su propia libertad» (Touraine, 1997: 83).

83 En todo caso, la «la muerte de Dios» abre la posibilidad de transgredir los límites antropológicos del sujeto» (Sauquillo, 1989: 166), más no su destrucción o eliminación en la arqueología y la genealogía, de modo que se podría hablar del «acaecimiento de un sujeto carnavalesco, de un sujeto plástico, capaz de romper cualquier identidad y bailar en la ceremonia de las máscaras» (Sauquillo, 1989: 167). «La «muerte de dios» entendida como final de la época de las trascendencias, permitirá a la humanidad desengañarse de las ilusiones y verse tal y como era, en su desnudez y soledad [a Foucault] le basta con haber contribuido a disipar las cuatro ilusiones que desde su punto de vista son la adecuación, lo universal, lo racional y lo trascendental» (Veyne, 2008: 32-94).

84 Por su parte, Alain Touraine defiende la idea de que «no hay movimiento social posible al margen de la voluntad de liberación del Sujeto [...]. El Sujeto se manifiesta en primer lugar y ante todo por la resistencia a ese desgarramiento, por el deseo de individualidad, es decir de reconocimiento de sí en cada conducta y relación social [...]. En ese momento, se vuelven capaces de una acción colectiva e incluso de formar un movimiento social» (Touraine, 1997: 85).

categoría de sujeto, y lejos de pensar en su desaparición, intentamos des-centrarlo para «mostrar sus aporías internas e ineludibles, los opuestos indecibles que la habita[n]» (Laclau, 1998: 118). Pretendemos señalar el carácter social e histórico de su producción y, a su vez, valorar la ocasión para poder incidir y transformar las condiciones que lo constituyen a partir de un ejercicio sobre sí (reflexivo)<sup>85</sup>

En este tenor, consideramos que la «muerte del hombre»<sup>86</sup> —asociada a la compleja idea de Nietzsche: «Dios ha muerto»<sup>87</sup> y el fin de su asesino— se refiere a la idea de ya no pensar al sujeto como la figura que «constituye libremente» la realidad. Sino que —y de ahí el papel de la arqueología y la genealogía— se trata de «desencallar el suelo de su positividad» (Foucault, 1966), para encontrar «de que estaba hecho el *hombre*» (Veyne, 2008: 53). Es decir, analizar las condiciones históricas<sup>88</sup> que hicieron posible que él se pensara como objeto y sujeto para las ciencias humanas. De modo que la arqueología y la genealogía no ofrecen una historia del saber y del poder «sin sujeto».<sup>89</sup> Pretenden —emparentándolo con la etnología— «exponer»

---

85 La «pragmática de sí» reúne las últimas investigaciones de Michel Foucault, titulada como el «sujeto de sí» (o tecnología del yo) y en ella podríamos encontrar elementos interesantes para poder responder a las objeciones de Jürgen Habermas, Maurice Blanchot, Axel Honneth, Thomas McCarthy, entre otros, a los planteamientos arqueológicos y genealógicos en torno al «problema del sujeto» y la reproducción de lo «empírico» en lo «trascendental» en sus categorías de análisis. Sólo que este tema será trabajado con más cuidado en la tercera parte de esta investigación.

86 «De esta forma podemos decir —una vez más— que la promesa de desaparición del hombre no es una renuncia a la categoría de *sujeto*, sino un signo de desplazamiento epocal dentro de la categoría misma» (Chávez, 2012: 91-92).

87 Guiani Vattimo, en su libro: *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica* (1992), explica la frase: ««Dios ha muerto», que no es un modo poético para afirmar que Dios no existe [sino que], el sujeto no es un *primum* al que se pueda dialécticamente volver; es él mismo un efecto de superficie [...] carácter «producido» del sujeto [...] el cual tiene una historia que, así como se nos da hoy, es la que concluye provisionalmente con la muerte de Dios; es decir, con nuestro darnos cuenta que, del sujeto, de la responsabilidad, de las causas [...] también [...] es algo análogamente «producido»» (Vattimo, 1992: 28-32). Ver también la interesante interpretación que emprende Gilles Deleuze de la frase «Dios ha muerto» en *Nietzsche y la filosofía* (2008). pp. 214-228.

88 «La fatal frase de Foucault significaba sencillamente que se podía decir de qué estaba hecho el *hombre*», (Veyne, 2008: 53). Es decir, se trata de interrogar al hombre señalando la positividad histórica que lo produjo.

89 Por ejemplo, Philip Sabot, en su libro *Para leer las palabras y las cosas* (2007) plantea que la arqueología [y posiblemente la genealogía] efectúa una historia «sin sujetos». Ver. pp.

las condiciones (lingüísticas, históricas y de poder) que han permitido que el hombre sea pensado como tal, así como las diversas formas en que el sujeto se constituye dentro de las estructuras fundamentales del saber y el poder.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Agamben, Giorgio (2007). *Estado de excepción. Homo sacer II, I*. Adriana Hidalgo. Argentina.

Aguilar, Mariflor (1991). «A propósito del descentramiento: Rorty y Davidson», en *Hiparquia*. Vol. IV. Buenos Aires.

- (1990). «De la crítica al replanteamiento del sujeto», en *Crítica del sujeto*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Althusser, Luis (2004). *Ideología y aparatos ideológicos del estado*. Sol. Madrid.

- (1974). *Para una crítica de la práctica teórica*. Siglo XXI. Argentina.

Aguilera, Antonio (1996). «El sujeto escindido», en *Tiempo de subjetividad*. Paidós. España.

Arancibia, Juan. (2004) «Extraviar a Foucault. Anotaciones para otra deriva interpretativa» en *Intervenciones*, No. 2, pp. 167-184. Santiago de Chile.

Badiou, Alan (2008). *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento, 2*. Manantial. Buenos Aires.

- (2009). *Teoría del sujeto*. Prometeo Libros. Buenos Aires.

Blanchot, Maurice (1970). *El diálogo inconcluso*. Monte Avila. Caracas.

- (1998). *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*. Pre-textos.

Valencia-España.

Botton, Vivi (2017). «Muxes: gênero e subjetivação, entre a tradição e as novidades» en *Ecopolítica*. No. 17. Sao Paulo. Pp. 19–32.

Butler, Judith (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós. Barcelona.

- (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*.\_Cátedra.

---

170-171. De igual manera, el interesante artículo: «Foucault sobre la libertad y la verdad», en *Foucault* (1988), de Charles Taylor (1988). pp. 97-98 y «La política de Michel Foucault», en *Foucault* (1988), de Michael Walzer. pp. 74-75. Argumentan, cada uno a su modo, sobre la desaparición del sujeto en los trabajos arqueológicos y genealógicos. Ver también el artículo «Poder, represión y progreso: Foucault, Lukes y la Escuela de Frankfurt», en *Foucault* (1988), de David Couzens. pp. 144-145.

España.

Castro, Edgardo (2009). «Foucault, lector de Kant» en, *Michel Foucault, una lectura de Kant. Introducción a la antropología de Kant en un sentido pragmático*. Siglo XXI. Argentina.

- (1995). *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*. Biblos. Buenos Aires.

Castro, Rodrigo (2008). *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Lom. Santiago de Chile.

Chartier, Roger (1996). *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*. Manantial. Buenos Aires.

Chávez, Héctor (2012). *Un acercamiento al concepto de sujeto en el pensamiento de Michel Foucault. Del ser humano al sujeto y el gobierno de sí mismo como práctica de libertad*. Universidad del Valle. Cali, Colombia.

Counzens, David. (1988). «Poder, represión y progreso: Foucault, Lukes y la Escuela de Frankfurt», en *Foucault*. David Couzens (comp.). Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

Cusset, Ives y Haber Stéphane (2007). *Habermas/Foucault. Trayectorias cruzadas. Confrontaciones críticas*. Nueva visión. Buenos Aires.

Davidson, Arnold (1988). «Arqueología, Genealogía y Ética», en *Foucault*. David Couzens Hoy (comp.). Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

De Certeau, Michel (2000). *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*. Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente. A.C. Universidad Iberoamericana. México.

Deckeyser, Aubi (2006). *Ethique du Sujet Problematiser a Partir de Foucault*. L'Harmath. Paris.

Deleuze, Gilles (1990). *Conversaciones*. Pretexto. Valencia.

- (2007). *Dos regímenes de*. Pre-texto. España.

- (1981). *Empirismo y subjetividad. La filosofía de David Hume*. Gedisa. Barcelona.

- (1987). *Foucault*. Paidós. Madrid.

- (2014). *Michel Foucault y el poder. Viajes iniciáticos I. Errata naturae*. Madrid.

Dosse, François (2004). «Foucault y la deconstrucción de la historia (I). La arqueología del saber», en *Historia del estructuralismo. Tomo II: El canto del cisnes, 1967 hasta nuestros días*. Akal. Madrid.

Dreyfus, Hubert L. y Paul, Rabinow (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

- (1988). «¿Qué es la madurez? Habermas y Foucault acerca de ‘Qué es el iluminismo», en *Foucault*. David Couzens (comp.). Nueva visión. Buenos Aires.

Dussel, Enrique (1999). «Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales», en *Revista Pasos*. No. 84. Segunda Época. Costa Rica.

Esposito, Roberto (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Herder. Barcelona.

Esposito, Roberto (2009). *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Amorrortu. Buenos Aires.

Foucault Michel (1969). *Conversaciones con Lévi-Strauss, Michel Foucault y Jacques Lacan*. Entrevista con Paolo Caruso. Anagrama. Barcelona.

- (2001a). *Dits et écrits I. 1954-1975*. Quarto Gallimard. Paris.

- (2001b). *Dits et écrit II. 1976-1988*. Quarto Gallimard. Paris.

- (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Gallimard. Paris. [Hay trad. cast. *Historia de la locura en la época clásica*. 2 vols. Fondo de Cultura Económica. México, 2009 y 2002].

- (1976). *Histoire de la sexualité I. La Volonté de savoir*. Gallimard. Paris. [Hay trad. cast. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI. México. 2005].

- (1984). *Histoire de la sexualité III. Le Souci de soi*. Gallimard. Paris. [Hay trad. cast. *Historia de la sexualidad III. El cuidado de sí*. Siglo XXI. México. 2005].

- (1984). *Histoire de la sexualité II. L'Usage des plaisirs*. Gallimard. Paris. [Hay trad. cast. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Siglo XXI. México. 2005].

- (1966). *Les Mots et les Choses*. Gallimard. Paris. [Hay trad. cast. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI. México. 2007].

- (1969). *L'Archéologie du savoir*. Gallimard. Paris. [Hay trad. cast. *La arqueología del saber*. Siglo XXI. México. 2001].

- (1971). *L'ordre du discours* (Lección inaugural en el College de France). París, Gallimard. [Hay trad. cast. *El orden del discurso*. Tusquets. Barcelona. 1999].

- (2006). *Los anormales*. Fondo de Cultura Económica. México. [Les Anormaux. Cours au Collège de France. 1979-1980. Gallimard. Paris. 1999].

- (1992). *Microfísica del poder*. La piqueta. Madrid.

- (2004). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*. Gallimard. París. [Hay trad. cast. *El nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica. México. 2010].

- (1963). *Naissance de la clinique*. Gallimard. París. [Hay trad. cast. *El nacimiento de la clínica*. Siglo XXI. México. 2009].

- (2004). *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Gallimard. París. [Hay trad. cast. *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica. Argentina. 2010].

- (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Gallimard. París. [Hay trad. cast. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI. México. 2005].

Galindo, Alfonso (2012). «Modernidad y biopolítica. Los diagnósticos de Foucault, Esposito y Agamben», *El poder y la vida. Modulaciones epistemológicas*. Esther Díaz (Ed.). Biblios. Buenos Aires.

García, María (1990). *El loco, el guerrero, el artista. Fabulaciones sobre la obra de Michel Foucault*. Plaza y Valdés. México.

García, Rosario (1988). *Michel Foucault: un arqueólogo del humanismo*. Universidad de Sevilla. España.

Gros, Frédéric (2007). «Le soin au coeur de l'éthique et l'éthique du soi», en *Recherche en soins infirmiers*. No. 89. pp. 15-20. France.

Guatarri, Félix (1996). *Caosmosis*. Ediciones Manantial. Buenos Aires.

Gutting, Gary (1989). *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*. Cambridge University Press. United States of America.

Habermas, Jürgen (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Paidós. España.

Hacking, Ian (2002). *Historical Ontology*. Harper University Press. London.

Hulak, Florence (2013). «Michel Foucault, la philosophie et les sciences humaines: jusqu'où l'histoire peut-elle être foucauldienne?» en, *Tracés. Revue de Sciences humaines*. No. 13. pp. 103-120. France.

Honneth, Axel (2009). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Machado Libros. Madrid.

Hurtado, Pedro (1994). *Michel Foucault. (Un proyecto de Ontología Histórica)*. Hbris-5. España.

Janicaud, Dominique (1999). «Racionalidad, fuerza y poder. Foucault y las críticas de Habermas», en *Michel Foucault, filósofo*. Gedisa. Barcelona.

Jodelet, Denise (2008). «El movimiento del retorno del sujeto y el en-



foque de las representaciones sociales», en *Cultura y representaciones sociales*. No. 5. pp. 33-63. México.

Kelly, Michael (1994). «Foucault, Habermas and the Self-Referentiality of Critique», en *Critica and Power*. Massachusetts Institute of Technology. United States of America.

Laclau, Ernesto (1998). «Desconstrucción, pragmatismo y hegemonía», en *Desconstrucción y Pragmatismo*. Paidós. Buenos Aires.

- (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica. México.

Larrauri, Maite (1999). *Anarqueología. Teoría de la verdad en Michel Foucault*. Episteme. España.

Lisciani, Enrica (2012). «Hacia el sujeto impersonal», en *Revista Pléyade*. No. 9. Chile.

- (2008). «Oltre la persona. Merleau-Ponty e l'«impersonale»», en *Daimon: Revista de filosofia*. No. 44. pp. 119-132. España.

Esposito, Roberto (2009). *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Amorrortu. Buenos Aires.

Macherey, Pierre (1999). «Sobre una historia natural de las normas», en *Michel Foucault, Filósofo*. Gedisa. Barcelona.

Mahon, Michael (1992). *Foucault's Nietzsche an Genealogy. Truth, Power, and Subject*. University of New York. United States of America.

Martínez, Francisco (1994). *Las ontologías de M. Foucault*. Fundación de Investigaciones Marxistas. Madrid.

Marshal, James (1990). «Foucault y la investigación educativa», en *Foucault y la educación*. Morata. Madrid.

McCarthy, Thomas (1990). «Filosofía y Teoría Crítica en los Estados Unidos», en *Isegoria*. No. 1. pp. 49-84. EEUU.

- (1992). *Ideales e Ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la Teoría Crítica*. Tecnos. Madrid.

- (1974). *Para una teoría de la producción literaria*. Universidad central de Venezuela. Venezuela.

McNay, Luis (1994). *Foucault: A Critical Introduction*. Continuum. New York.

Moya, Carlos (1996). «El sujeto enunciado», en *Tiempos de subjetividad*. Paidós. España.

Negri, Tony (2006). *Fábricas del sujeto/ontología de la subversión*. Akal. Ma-

drid.

O'Farrell, Clare (1989). *Foucault. Historian or Philosopher?* St. Martin's Press. New York.

Pardo, José (1996). «El sujeto inevitable», en *Tiempos de subjetividad*. Paidós. España.

Poster, Mark (1993). «Foucault and the Problem of Self-Constitution», en *Foucault and the critique of institutions*. John Caputo and Mark Yount (eds.). The Pennsylvania State University. United States of America.

Poster, Mark (1999). «Foucault, el presente y la historia», en *Michel Foucault, filósofo*. Gedisa. Barcelona.

Ravel, Judith (2014). «El pensamiento vertical: una ética de la problematización», en *Foucault. El coraje de la verdad*. Frédéric Gros (coord.) Arena Libros. Madrid.

Rodríguez, Rosa (2004). *Foucault y la genealogía de los sexos*. Anthropos. España.

Sabot, Philippe (2007). *Para leer las palabras y las cosas de Michel Foucault*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

Sanchez–Antonio, Juan (2017b). ¿Es sostenable una ética de la inmanencia discursiva en Foucault? *Isegoria*. No. (57). pp. 617–634. España. doi:<http://dx.doi.org/10.3989/isegoria.2017.057.10>

- (2017a). «Una lectura genealógica de mi experiencia en una escuela formadora de docentes desde la filosofía de Michel Foucault» en, *Ixtili. Revista Latinoamericana de Filosofía de la Educación*. 4(8). pp. 237–261. México.

Sauquillo, Julián (1988). *Michel Foucault: una filosofía de la acción*. UAM. Madrid.

- (2001). *Para leer a Foucault*. Alianza. Madrid.

Sauvêtre, Pierre (2009). «Michel Foucault: problématisation et transformation des institutions», en *Tracés. Revue de Sciences humaines*. No. 17. pp. 165-177. France.

Spivak, Gayatri (1998). «¿Puede hablar el subalterno?», en *Orbis Tertius*. III (6). pp. 175–235. Columbia University. USA.

Taylor, Charles (1988). «Foucault sobre la libertad y la verdad», en *Foucault*. David Couzens Hoy (comp.). Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

Touraine, Alain (1997) ¿Podremos vivir juntos? Fondo de cultura económica. Buenos Aires.

Valdecantos, Antonio (1996). «El sujeto construido», en *Tiempos de sub-*

jetividad. Paidós. España.

Vattimo, Gianni (1998). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa. Barcelona.

- (1992). *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Paidós. Barcelona.

Veyne, Paul (2008). *Foucault. Pensamiento y vida*. Paidós. España.

- (1995). «Foucault y la superación (o remate) del nihilismo», en *Michel Foucault, filósofo*. Gedisa. Barcelona.

Villalba, Teresa (1998). *La eternidad del sujeto. Crítica del postestructuralismo*. Estudios y ensayos. España.

Walzer, Michael (1988). «La política de Michel Foucault», en *Foucault*. David Couzens (comp.). Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

Wellmer, Albrecht (1993). *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Visor. Madrid.

Žižek, Slavoj (1992). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI. México.

Zourabichvili, François (2004). *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*. Amorrortu. Buenos Aires.

JUAN CARLOS SÁNCHEZ ANTONIO es Doctor en Filosofía Política por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

*Líneas de investigación:*

El poder, la educación y la decolonialidad.

*Publicaciones recientes:*

– «Una lectura genealógica de mi experiencia en una escuela formadora de docentes desde la filosofía de Michel Foucault», *Ixtli. Revista Latinoamericana de Filosofía de la Educación*, 4/8 (2017), 237-261.

– «¿Es sostenible una ética de la inmanencia discursiva en Foucault?» *Isegoria*, 10/57 (2017), 617–634.

Dirección electrónica: zarathustra100@hotmail.com