



Valentine Le Borgne de Boisriou | María Cecilia Padilla | Lucía Pinto  
[compiladoras]

# Reconocimiento, vulnerabilidad y resistencia

Cartografías del sujeto contemporáneo



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES  
**IIGG** | GINO  
GERMANI  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



**CLACSO**



**RECONOCIMIENTO,  
VULNERABILIDAD Y  
RESISTENCIA**

**CARTOGRAFÍAS DEL SUJETO CONTEMPORÁNEO**

Le Borgne de Boisriou, Valentine  
Reconocimiento, vulnerabilidad y resistencia : cartografías del sujeto contemporáneo / Valentine Le Borgne de Boisriou ; María Cecilia Padilla ; Lucía Pinto. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA, 2026.

Libro digital, PDF - (IIGG-CLACSO)

Archivo Digital: descarga y online  
ISBN 978-950-29-2072-6

1. Filosofía. 2. Filosofía Política. 3. Filosofía Social. I. Padilla, María Cecilia II. Pinto, Lucía III. Título  
CDD 190

# **RECONOCIMIENTO, VULNERABILIDAD Y RESISTENCIA**

**CARTOGRAFÍAS DEL SUJETO CONTEMPORÁNEO**

**Valentine Le Borgne de Boisriou  
María Cecilia Padilla  
Lucía Pinto  
[compiladoras]**

Valentine Le Borgne de Boisriou  
Juan Pablo de Nicola  
Elías Julián Molteni  
María Cecilia Padilla  
Lucía Pinto



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

**IIGG** | GINO  
GERMANI

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES





INSTITUTO DE INVESTIGACIONES  
**IIGG | GINO GERMANI**  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

**Martín Unzué** - Director

**Ignacio Mancini** - Coordinador del Centro de Documentación e Información

**Lucía Ariza, Pablo Barbeta, Alejandro Bialakowsky, Alejandro Kaufman, Eugenia Mattei, Susana Murillo, Flabián Nievas, Luciano Nosetto, Natalia Romé, Senda Sferco y Facundo Solanas** - Comité Editor

**Nicolás Varela** - Coordinación técnica

**Juan Luciano Loiacono** - Diseño de tapa e interiores

**Nicolás Adorna** - Imagen de tapa

**Celeste Svampa** - Correctora

### **Instituto de Investigaciones Gino Germani**

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

Pte. J.E. Uriburu 950, 6° piso | C1114AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina | [www.iigg.sociales.uba.ar](http://www.iigg.sociales.uba.ar)



### **CLACSO**

Consejo Latinoamericano  
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano  
de Ciências Sociais

### **CLACSO Secretaría Ejecutiva**

**Pablo Vommaro** - Director Ejecutivo

**Gloria Amézquita** - Directora Académica

**María Fernanda Pampín** - Directora de Publicaciones

### **Equipo editorial**

**Lucas Sablich** - Coordinador Editorial

**Solange Victory** - Producción Editorial

**Valeria Carrizo y Darío García** - Biblioteca Virtual



**Librería  
Latinoamericana  
y Caribeña de  
Ciencias Sociales**

### **CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE**

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a [libreria.clacso.org](http://libreria.clacso.org)

*Reconocimiento, vulnerabilidad y resistencia : cartografías del sujeto contemporáneo*  
(Buenos Aires: CLACSO, abril de 2026).

ISBN: 978-950-29-2072-6



CC BY-NC-ND 4.0

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.  
La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

### **CLACSO**

**Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais**

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | [clacso@clacsoinst.edu.ar](mailto:clacso@clacsoinst.edu.ar) | [www.clacso.org](http://www.clacso.org)

# ÍNDICE

Introducción <i>María Cecilia Padilla</i>	11
La lucha por el desconocimiento: lo otro del reconocimiento en las teorías de Jacques Lacan y Louis Althusser <i>Juan Pablo de Nicola</i>	15
Axel Honneth y la cuestión del derecho. Intersubjetividad, reconocimiento y justicia <i>Lucía Pinto</i>	41
De Michel Foucault a Jacques Rancière: andamiajes del concepto de subjetivación en la filosofía política <i>Valentine Le Borgne de Boisriou</i>	59
Hacia una política experimental: las contraconductas como <i>renversement</i> subjetivo en la filosofía de Michel Foucault. <i>Elías Julián Molteni</i>	77
Cuando Antígona <i>habla</i> . Repensando la resistencia y la vulnerabilidad con Judith Butler y Bonnie Honig <i>María Cecilia Padilla</i>	107
Sobre las autoras y los autores	143



Este libro es resultado del trabajo realizado en el marco de dos proyectos de investigación: “El sujeto político en cuestión. Sujeción y emancipación en la filosofía contemporánea” (PRI R18-244/2018-2020), dirigido por Valentine Le Borgne de Boisriou y codirigido por Lucía Pinto y “Cartografías del sujeto contemporáneo. Un abordaje desde la filosofía política y social” (PRI R20-45 / 2020-2022), dirigido por Valentine Le Borgne de Boisriou y codirigido por María Cecilia Padilla. Ambos proyectos fueron aprobados por el Programa de Reconocimiento Institucional de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y se desarrollaron en el Instituto de Investigaciones Gino Germani.

Agradecemos profundamente a las personas que integran dichas instituciones, que con su trabajo dedicado y riguroso han colaborado en el desarrollo de estos proyectos de investigación. En particular, en la salida a la luz de este libro quisiéramos agradecer a la/os evaluadora/es anónima/os del referato a doble ciego, que nos han permitido mejorar la versión inicial del libro y al Comité Editor del Instituto de Investigaciones Gino Germani que, en alianza con CLACSO, nos ha brindado la posibilidad de que este trabajo sea publicado.



María Cecilia Padilla

## INTRODUCCIÓN

*“Ese [la herida] es el lugar  
por donde entra la luz.”*

**Rumi<sup>1</sup>**

Un niño tropieza en el patio del colegio. Cae al suelo y comienza a llorar, con ese llanto hondo e irreprimible que solo los niños conocen. A pocos metros, un grupo de chicos juega. Son sus compañeros, sus amigos. El niño se incorpora, afectado, con la cara sucia y las rodillas raspadas. Espera —acaso sin saberlo— que lo miren, que corran a ayudarlo, que lo reconozcan. Pero no sucede. Algunos lo miran, pero la mayoría sigue jugando. Una maestra se acerca, lo llama por su nombre, le pregunta cómo está. El niño, entre lágrimas, sonríe. La escena, mínima y cotidiana, expone en pocos segundos una experiencia fundante de la subjetividad: el ser visto o no por los otros, el ser acogido o rechazado, el ser afirmado en la propia existencia o sumido en una suerte de inexistencia social. El niño llora, pero el dolor más profundo no es físico. Es el dolor de no ser reconocido. Hasta que llega la mirada del otro.

Partimos de esta escena porque condensa, justamente, lo que nos convoca en este libro: una preocupación compartida por los modos en que se configura la subjetividad en el mundo actual. ¿Qué es lo

---

1 Se trata de una traducción propia de la traducción poética de Coleman Barks al inglés del persa original de la frase de Rumi, atribuida al *Masnavi*, Libro III, verso 2961, con el cual no contamos. La frase completa en inglés es: “Don’t turn your head, keep looking at the bandaged place. That is the place where the light enters you”. Rumi, J. al-D. (1995). *The essential Rumi*. Nueva Jersey: Harper Collins, p. 142.

que nos constituye como sujetos? ¿La mirada del otro? ¿El lenguaje, el derecho, el deseo? ¿La manera en que somos reconocidos, sostenidos? ¿O, quizás, el modo en que somos heridos y resistimos al dolor? ¿Qué significa ser sujeto hoy? ¿Qué formas adopta la experiencia de la vulnerabilidad en contextos atravesados por la precariedad, la fragmentación del lazo social y la proliferación de discursos normativos sobre la identidad?

La experiencia subjetiva está marcada por quiebres: momentos en los que el otro, que debería sostener, falla; en los que el vínculo se interrumpe; en los que el yo tambalea porque no encuentra un otro. La subjetividad no se construye en soledad, sino en relación, en reconocimiento, en el gesto —a veces mínimo, pero siempre fundante— del otro que nos dice “te veo”. Esta ha sido una hipótesis que hemos ido forjando a lo largo de los encuentros, lecturas, producciones y debates en los Proyectos de Reconocimiento Institucional (PRI). Eso es lo que hoy, fruto de una experiencia de investigación compartida, traza un hilo conductor en los capítulos que componen este libro. Por eso, estas preguntas no son meramente teóricas, sino que tocan dimensiones vitales y políticas de la existencia contemporánea. Hablan del cuerpo, del deseo, del sufrimiento y de las posibilidades de resistir.

Entendemos al sujeto contemporáneo como un entramado de condicionamientos psíquicos, sociales y políticos. Ya no puede ser concebido como un sujeto autosuficiente, escindido del mundo, sino que es un sujeto atravesado por la historia, por el lenguaje, por las relaciones de poder, pero también por la posibilidad de responder, de insistir, de resistir. Y, sobre todo, por su vulnerabilidad constitutiva: esa apertura al otro que es al mismo tiempo condición de posibilidad y fuente de sufrimiento. Esa herida por la que entra la luz.

Estos son, precisamente, los ejes a partir de los cuales abordamos la constitución del sujeto contemporáneo: reconocimiento, vulnerabilidad y resistencia. Estas nociones no son aquí conceptos cerrados ni categorías fijas, sino coordenadas móviles que permiten trazar una cartografía: un mapa incompleto, en construcción, de los modos en que el sujeto se constituye, se hiere, se expone y se afirma. Elegimos el término cartografías no solo como metáfora metodológica, sino como una forma de subrayar el carácter situado, plural, procesual y relacional del conocimiento que proponemos. Según el diccionario, la cartografía es la ciencia que estudia los mapas y a la vez el arte de trazarlos. Acaso, el trabajo de investigación sea eso, estudiar y a la vez trazar. A través de lecturas atentas de autores como Louis Althusser, Judith Butler, Michel Foucault, Bonnie Honig, Axel Honneth, Jacques Lacan y Jacques Rancière, los textos que integran esta obra constituyen un recorrido que va desde las elaboraciones psicoanalíticas y la teoría del

reconocimiento hasta las disputas contemporáneas sobre el género, la ciudadanía, el duelo y la agencia política.

Comenzamos este recorrido con la noción de reconocimiento, que ha sido abordada teóricamente desde el psicoanálisis, el estructuralismo y la teoría crítica. El libro inicia con el trabajo de Juan Pablo de Nicola, que da un paso atrás (o adelante), y se pregunta por aquellas estructuras que yacen más allá y más acá de la conciencia, y que hacen posible el reconocimiento: el inconsciente y la ideología. Indagando en la dialéctica reconocimiento/ desconocimiento en Jacques Lacan, y en los mecanismos de desconocimiento/reconocimiento, las dos funciones de la ideología según Louis Althusser, el autor nos recuerda que el reconocimiento jamás es evidente y que encierra siempre un desconocimiento estructural. Luego, Lucía Pinto pone la lupa sobre uno de los principales exponentes de la teoría crítica contemporánea, Axel Honneth, con el fin de rastrear el lugar que ocupa el derecho, entendido como una de las tres esferas intersubjetivas del reconocimiento (junto al amor y la solidaridad), en tres de sus escritos. La autora encuentra en el derecho un punto clave en la teoría de Honneth, no solo para la constitución de la subjetividad, siempre intersubjetiva, sino de una sociedad más justa. Ambas contribuciones tocan una tecla: las tensiones que emergen en los procesos de reconocimiento revelan que devenir sujeto no es una condición dada, sino una lucha permanente.

A continuación, Valentine Le Borgne de Boisriou nos devuelve a Francia, más específicamente al momento en el que la autora ubica el surgimiento del concepto de subjetivación en la filosofía política contemporánea: el pensamiento de Jacques Rancière y Michel Foucault. La autora se centra en la importancia del agregado “-ción” que da cuenta de la idea de proceso, de dinámica, de construcción, y también de un movimiento de salida de la sujeción, de desujeción. Esto introduce los otros dos ejes de este volumen: resistencia y vulnerabilidad, sobre los que versan las últimas dos contribuciones. Elías Julián Molteni se centra en Michel Foucault, examinando su visión de sujeto, primero esbozada en sus clases y escritos de la década de los setenta, y más acabada en los ochenta. Según el autor, para Foucault la política no se reduce a programas o estructuras, sino que se manifiesta como una práctica experimental de desujeción. Como señala Foucault, el sujeto no es solo efecto de los dispositivos de poder, sino también capaz de prácticas de contraconducta, de gestos que desestabilizan las normas, de invenciones micropolíticas. Así, a través del análisis de las contraconductas y la sublevación, Molteni argumenta que el sujeto emerge como efecto y punto de quiebre de las relaciones de poder, encarnando una posibilidad histórica de transformación de sí y del presente. Por último, María Cecilia Padilla, a través del pensamiento de Judith

Butler y Bonnie Honig, cuestiona las dicotomías tradicionales entre autonomía y dependencia, fuerza y debilidad, agencia y pasividad. De esta manera, la vulnerabilidad, lejos de ser una condición a superar, aparece como aquello que hace posible la ética y la política, y la resistencia aparece no como un acto heroico o excepcional, sino como una forma de insistencia cotidiana frente a la norma: un modo de habitar las grietas del orden. La resistencia puede ser a viva voz o silenciosa. Resistir no es simplemente oponerse, sino imaginar otras formas de existencia, otros modos de subjetivación, otras relaciones posibles con uno mismo y con los demás.

*Reconocimiento, vulnerabilidad y resistencia: cartografías del sujeto contemporáneo* es el resultado de un trabajo colectivo de investigación, en el que nos propusimos mapear distintas figuras del sujeto en el pensamiento contemporáneo. El libro articula un diálogo entre reconocimientos y desajustes, fragilidades y resistencias, en la conformación del sujeto político. Los trabajos aquí reunidos componen una cartografía discontinua, en la que se ensayan diversas formas de pensar al sujeto como una entidad relacional, histórica y política. Lejos de ofrecer un modelo acabado, una teoría del sujeto o cerrar discusiones, este libro invita a leer entre las tensiones, para abrir un espacio de pensamiento compartido, donde la teoría sea una forma de hospitalidad frente a lo que aún no entendemos del otro y de nosotros mismos. Como toda cartografía, esta también puede (y debe) ser cuestionada, ampliada, desplazada.

Al lector o lectora que se acerque a estas páginas le proponemos un ejercicio: leer no solo lo que los textos dicen, sino también lo que permiten pensar. Leer, quizás, desde la herida. Volviendo a la imagen inicial: quizás todos hemos sido, en algún momento, ese niño que llora y no es reconocido por sus pares. Pero también podemos ser quienes decidan detenerse, mirar de nuevo, tender la mano. Tal vez, como sugiere la cita de Rumi que da comienzo a este libro, sea allí, en la fisura, en la falta, en la exposición al otro donde se abre la posibilidad de que entre la luz.

Juan Pablo de Nicola

## **LA LUCHA POR EL DESCONOCIMIENTO: LO OTRO DEL RECONOCIMIENTO EN LAS TEORÍAS DE JACQUES LACAN Y LOUIS ALTHUSSER**

### **1. EL SUJETO, EL RECONOCIMIENTO, EL ESTRUCTURALISMO**

El estructuralismo es una reflexión sobre el sujeto. Esta afirmación, que no es inocente, pretende cuestionar aquellas teorizaciones que aseguran que el problema del sujeto es borrado y olvidado por los pensadores que constituyen esta “aventura” teórica, como la concibe Étienne Balibar (2007). Bien por el contrario, este concepto se encuentra en el centro de las meditaciones estructuralistas. Jacques Lacan, desde el psicoanálisis, y Louis Althusser, desde la filosofía y la teoría social, son dos casos ejemplares. Este trabajo pretende atravesar las teorías de estos dos autores, como dos excusas que nos habilitan a demostrar, no sólo la centralidad del concepto de sujeto en el estructuralismo francés, sino la inseparabilidad de esta reflexión con otra: la del reconocimiento. Tanto en Lacan como en Althusser, pensar el sujeto significa pensar el reconocimiento, pero en sus matices dialécticos.

En el presente capítulo abordamos la dialéctica entre reconocimiento y desconocimiento en su ligazón con la cuestión del sujeto, tanto en el psicoanálisis de Lacan como en la filosofía marxista de Althusser. En la primera parte, abordamos el desarrollo de Lacan sobre el concepto de reconocimiento, para dar cuenta de la imposibilidad de pensarlo sin su revés dialéctico: el desconocimiento. De

este modo, el desconocimiento del carácter fragmentado del yo y del sujeto del inconsciente aparece como la operación inevitable, pero fundamental, mediante la cual el reconocimiento de sí mismo puede realizarse. En la segunda parte, trazamos un recorrido sobre la teoría de Althusser, enfatizando la coexistencia de diversas dimensiones del reconocimiento del sujeto en la interpelación ideológica, que, sin embargo, también están ligadas a un desconocimiento: el de la reproducción de las relaciones de producción. Por último, esbozamos unas conclusiones.

## **2. JACQUES LACAN Y EL DESCONOCIMIENTO COMO CONSTITUCIÓN SUBJETIVA**

El problema del reconocimiento ha sido abordado desde las teorías psicoanalíticas. Si bien la matriz honnethiana del reconocimiento entendido como afirmación del yo ha adoptado la vertiente psicoanalítica de Donald Winnicott, Jacques Lacan también ha teorizado al respecto interrogándose por la posibilidad real del reconocimiento sobre la base de la constitución psíquica del sujeto. Para el psicoanalista francés, y para su escuela, pensar el reconocimiento implica pensar el desconocimiento, en diversos sentidos. En otras palabras, si para las teorías afirmativas del reconocimiento, la negatividad del reconocimiento es externa y es lo que el reconocimiento se dirige a subsanar —por ejemplo, los agravios morales o el menosprecio en la teoría del reconocimiento de Axel Honneth—, para Lacan el reconocimiento acarrea una negatividad que es inmanente al sujeto desde su primerísima constitución. El reconocimiento es, simultáneamente, desconocimiento [*méconnaissance*]. Para tratar este problema nos detendremos en cuatro momentos de la trama conceptual de Lacan: (1) el estatuto del yo como instancia de desconocimiento; (2) la significación de la dialéctica del reconocimiento/desconocimiento; (3) el reconocimiento/desconocimiento del semejante; y (4) la mediación del reconocimiento por el orden simbólico. A través de estos cuatro momentos buscamos demostrar que, a pesar de las discontinuidades en el trabajo de Lacan, persiste una continuidad en torno al concepto de reconocimiento como aquello que se realiza a expensas de la fragmentación del sujeto.

### **2.1. EL RECONOCIMIENTO DE SÍ MISMO EN EL ESTADIO DEL ESPEJO**

Los escritos tempranos de Lacan, previos a la considerada enseñanza clásica en sus seminarios, contienen fuertes reflexiones sobre la subjetividad. Lacan lanzó una serie de críticas al sujeto de “toda filosofía derivada directamente del *cogito*” cartesiano (2021a, p. 99): un sujeto entendido como un todo transparente, cerrado, indivisible e idéntico

a sí mismo<sup>2</sup>. Las formas en las que Lacan desglosa los problemas que conlleva esta idea de sujeto aparecen ya en uno de sus primeros textos, “El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” [1949], comúnmente llamado estadio del espejo [*stade du miroir*]. En él, Lacan analiza el proceso de formación del yo, en el cual el niño de entre 6 a 18 meses aprende a reconocer su propia imagen en un espejo, proceso que se consolida como “la estructura ontológica del mundo humano” (2021a, p. 100).

Es que la forma total del cuerpo, gracias a la cual el sujeto se adelanta en un espejismo a la propia maduración de su poder, no le es dada sino como *Gestalt*, es decir, en una exterioridad donde sin duda esa forma es más constituyente que constituida (Lacan, 2021a, p. 100).

Al ver una forma semejante a la suya en el espejo, el niño siente júbilo porque percibe que el cuerpo que está allí está completo, lo ve entero. El problema es que, frente a ese otro cuerpo totalizado, el niño no deja de sentir el suyo como fragmentado: en oposición a la imagen cabal del espejo, él no puede despojarse de su incapacidad motriz ni de su situación de dependencia como lactante. Este proceso simultáneo entre reconocerse en una imagen unificada ideal y el sentimiento de la incapacidad deriva en que el niño quiera ocupar ese lugar. El niño se reconoce en esa imagen (o *imago*<sup>3</sup>, como la nombra más específicamente Lacan) de un cuerpo completo que no es exactamente el suyo. El que está en el espejo no es él mismo, es un otro especular, virtual. Es una imagen externa. Cabe aclarar que, en el primer escrito de 1949, Lacan considera que la realización de este escenario es presimbólica y se da en un plano donde prima lo imaginario, es decir, antes de que el sujeto se inserte en lo universal del lenguaje y que se enlace en lo específicamente social de “la dialéctica de la identificación con el otro” (Lacan, 2021a, p. 100). Sin embargo, con el advenimiento de su periodo “clásico” de enseñanza, en el cual esgrime la primacía de lo simbólico, Lacan explica que el lenguaje juega un papel fundamental, ya que la mediación entre la imagen y el niño es su madre o un padre, quien le dice al niño “Ese eres tú”. Y si bien está presente esa mediación simbólica, el estadio del espejo se trata, antes que nada, de un momento de asunción de imágenes y formas [*Gestalten*].

---

2 Para un trabajo breve, pero esclarecedor, sobre la crítica lacaniana a las perspectivas filosóficas del sujeto como unidad coherente ver Stavrakakis (2007).

3 Lacan define a la *imago* como aquella función de “establecer una relación del organismo con su realidad, del *Innenwelt* [mundo interior] con el *Umwelt* [mundo exterior]” (2021a, p. 102).

La distancia insalvable entre la fragilidad del cuerpo propio y la solidez de la imagen es la que consolida la primera identificación del yo. El niño aprende a reconocer su cuerpo a través de una imagen externa que, aclara Lacan, anticipa la “maduración de su poder” (2021b, p. 246). Si observamos el proceso hasta aquí, lo elemental se deriva de que el sujeto no se identifica estrictamente con su cuerpo, sino con la imagen de su cuerpo en el espejo. Para adquirir una imagen completa de sí mismo tiene que alienar su cuerpo fragmentado en una forma externa que le devuelve una imagen completa de sí. La primera identificación, que va a fundar el yo, —más específicamente, el *yo-ideal* [*Ideal-Ich*], “el origen fundamentalmente imaginario, especular, del yo” (Lacan, 2021b, p. 246) en la que el sujeto aprende a concebirse como unificado— se produce en la otredad de aquella imagen. De allí que la formación del yo sea alienada y alienante, en tanto el sujeto se concibe a partir de un otro, si entendemos que, en el plano imaginario, el cuerpo que está en el espejo no es el suyo. La relación producida entre el niño y la imagen es una relación de introyección: se invierten la exterioridad y la interioridad, “lo que estaba en el afuera se convierte en el adentro” (Lacan, 2021b, p. 251). La forma externa se incorpora como la de uno mismo, adoptándola como propia. Esta alienación originaria va a permitir la concepción del sujeto como yo, va a habilitar esta identificación primaria, pero no va a dejar de estar atravesada por la posibilidad de la fragmentación como elemento constituyente.

El planteo de Lacan trae consigo una impronta hegeliana que no es tan extraña, teniendo en cuenta la influencia que Alexandre Kojève ha tenido en él a través de sus lecciones sobre la *Fenomenología del espíritu*, dictadas entre 1933 y 1935. Impronta que no abandonará en sus sucesivos argumentos ni reformulaciones, incluso cuando intente rebatir o excusarse de su hegelianismo en su etapa tardía. La idea de que el yo se constituye en un otro, fuera de sí mismo [*Außersich*], es el pilar del proceso de reconocimiento que se vislumbra en el capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel<sup>4</sup>, y que ha tenido gran influencia en la filosofía francesa del siglo XX a través de las lecciones y la perspectiva antropológica de Kojève.

Gran parte de esta primera “estructura ontológica del mundo humano” que conforma el estadio del espejo parece fundarse *en y*

---

4 En este aspecto, la influencia hegeliana de Lacan proviene, fundamentalmente, del Hegel adulto. Otras perspectivas del reconocimiento, como la de Honneth, proponen una interpretación de los textos de juventud del Hegel de Jena. Ver capítulo de Lucía Pinto en el presente libro.

fundar a ese proceso de reconocimiento. Lo cierto es que, mientras algunas de sus raíces están allí, Lacan también disputa con otras filosofías hegelianas de su tiempo, como la filosofía existencialista de Jean-Paul Sartre. Hacia el final del escrito sobre el estadio del espejo, Lacan aclara que la filosofía sartreana da cuenta de esta negatividad existencial que estructura la subjetividad y que refiere a la situación de agresividad que se desprende de la constitución del yo como alienado. El problema del existencialismo es que encubre los “desconocimientos constitutivos del yo” bajo una “ilusión de autonomía”, al punto de que para Sartre la “libertad no se afirma nunca tan auténticamente como entre los muros de una cárcel” (Lacan, 2021a, p. 104)<sup>5</sup>. Lacan entiende que el yo está siempre atado a esta alienación originaria, a un desconocimiento que es el que desempeña la formación del yo y que no deja de reproducirse a lo largo de su vida. No deberíamos entender a ese yo que reconoce su imagen en el espejo como síntesis de un reconocimiento cabal en el que se identifica como una entidad coherente y autotransparente, sino como respuesta a una “función de desconocimiento [*méconnaissance*]” (Lacan, 2021a, p. 105). En otros términos, al reconocerse en la imagen externa, el sujeto desconoce el carácter fragmentario y asimétrico entre su forma en el espejo y su propia realidad corpórea. Se produce una borradura de aquel “nudo de servidumbre originaria” (Lacan, 2021a, p. 105).

## 2.2. ¿CÓMO COMPRENDER LA PARADOJA RECONOCIMIENTO/DESCONOCIMIENTO?

Lacan hace uso del concepto “desconocimiento” en un sentido determinado y determinante. La raíz de la palabra “conocimiento” [*connaissance*] da cuenta de un doble movimiento. En el intento de adquirir cierto conocimiento de sí mismo [*me-connaissance*] mediante la imagen especular, el sujeto, paradójicamente, se desconoce [*méconnaissance*]. De allí que Lacan utilice este significante para denotar la clara ambivalencia que atraviesa al proceso de identificación primaria en el espejo. Al formarse el yo, se produce una ilusión de conocimiento que es, en verdad, desconocimiento de sí y de la división que lo ha constituido en la alienación. Ahora bien, Lacan considera erróneo confundir desconocimiento [*méconnaissance*] e ignorancia [*ignorance*]. Mientras argumenta sobre los modos en los

---

5 Si uno quisiera, podría replicarle al sartrismo desde una reapropiación de la filosofía de Hegel, ya que en los episodios sucesivos a la dialéctica del señor y el siervo de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel realiza una crítica al estoicismo como aquel pensamiento que cree que es libre en sus ideas, pero no puede despojarse de la objetividad del dolor que padece su materialidad corpórea.

que un yo podría reconocer sus propios deseos, aclara que él “nada sabe de ellos”. Esto puede darse en dos sentidos. Ignorante es solo el sujeto que se pregunta por su verdad —en definitiva, el analizante—. La ignorancia se instituye como un estado del sujeto que habla orientándose hacia la búsqueda de una verdad “virtual” y a “ser alcanzada” (Lacan, 2021b, p. 249). Lacan la concibe como una de las tres pasiones —amor y odio son las otras dos—: la ignorancia es la pasión por la ausencia de conocimiento, en tanto impulsada a encontrar una verdad. El desconocimiento, en cambio,

no es ignorancia. El desconocimiento representa cierta organización de afirmaciones y negaciones a las que está apegado el sujeto. No podemos pues concebir el desconocimiento sin un conocimiento correlativo [...] Tomemos el ejemplo de un delirante que vive en el desconocimiento de la muerte de uno de sus allegados. Sería erróneo creer que lo confunde con un ser vivo. Desconoce, o rehúsa reconocer que está muerto. Sin embargo, la actividad que despliega a través de su comportamiento nos indica que sabe que hay algo que no quiere reconocer (Lacan, 2021b, p. 249).

En primer lugar, el desconocimiento está asociado a una organización de “afirmaciones y negaciones”, en el sentido de una serie de respuestas apofánticas que el sujeto brinda a conocimientos ya dados. El ejemplo de Lacan lo establece con sencillez: un delirante que ha experimentado la muerte de un allegado. Conoce esta experiencia, pero la niega. Es decir, desconoce el hecho de que su amigo esté muerto. En segundo lugar, presenta al desconocimiento [*méconnaissance*] como opuesto al reconocimiento [*reconnaissance*]. La actividad del sujeto que desconoce niega un conocimiento, imposibilitando que este sea afirmado y, entonces, reconocido como tal.

El interrogante que emerge del texto lacaniano es si el reconocimiento tiene el mismo papel en la identificación primaria del estadio del espejo y en la organización de los conocimientos dados. En un esbozo que no contemple una relación dialéctica involucrada, uno podría sostener que no hay relación entre ambas concepciones. Contrariamente a lo postulado por Pablo Livsyc (2011), quien propone que Lacan en su escritura “sacrifica el par reconocimiento/desconocimiento” (p. 211) al reemplazarlo solo por el término “desconocimiento”, argumentamos que es la trabazón entre estas dos nociones de reconocimiento lo que explica el proceso de reconocimiento/desconocimiento que le interesa dilucidar. Lacan despliega un análisis más detallado de esta relación en el *Seminario I* y el *Seminario II*, así como en

otros escritos<sup>6</sup>. En este sentido, el reconocimiento del cuerpo propio en la imagen está producido por una distancia que, ineludiblemente, porta la carga del desconocimiento de sí en términos de que lo que se reconoce especularmente es una totalidad otra que devendrá *yo-ideal*. Es una relación dialéctica —no es casual que Lacan emplee de manera insistente esta palabra— en tanto la negatividad entrañada en el reconocimiento del sujeto en el espejo se despliega en la formación del yo que estabiliza una división del sujeto consigo mismo. En este proceso se reconoce o afirma la ilusión de identidad homogénea y unívoca en la imagen especular, a la vez que se desconoce o niega la propia constitución alienada y fragmentada. *Mientras se reconoce como yo, se desconoce como otro.*

### 2.3. EL RECONOCIMIENTO/DESCONOCIMIENTO DEL SEMEJANTE

El impacto de la alienación originaria del estadio del espejo no acaba allí, sino que determina lo que Lacan llama “dialéctica de la identificación con el otro” (2021a, p. 100) y que es lógicamente posterior a la instancia primaria y especular. La agresividad condensada en la constitución del sujeto como dividido se extiende a las identificaciones secundarias implicadas en la vida social.

Si la relación agresiva interviene en esa formación que se llama el yo, es porque le es constituyente, porque el yo es desde el inicio por sí mismo otro, porque se instaura en una dualidad interna al sujeto. El yo es ese amo que el sujeto encuentra en el otro, y que se instala en su función de dominio en lo más íntimo de él mismo. Si en toda relación con el otro, incluso erótica, hay un eco de esa relación de exclusión, él o yo, es porque en el plano imaginario el sujeto humano está constituido de modo tal que el otro está siempre a punto de retomar su lugar de dominio en relación a él, que en él hay un yo que siempre en parte le es ajeno (Lacan, 1984, pp. 134-135).

En este pasaje Lacan clarifica cómo la constitución imaginaria del yo en el espejo entraña un carácter agresivo que no solo no abandona el sujeto, sino que moldea sus relaciones con otros. El sujeto es formado en la inversión de la imagen exterior devenida yo, en una situación de tambaleante fragilidad en la que el yo es otro, pero que, por cierto, nunca es del todo ese otro ideal dominante, así como tampoco es este puro yo solipsista. Podríamos decir que el yo se estructura sobre esta

---

6 En “Acerca de la causalidad psíquica” [1946] Lacan identifica la función de la *imago* como de reconocimiento, así como en “La agresividad en psicoanálisis” [1948] articula la noción de forma [*Gestalt*] y la formación del yo del estadio del espejo, argumentando que se trata del “fenómeno de reconocimiento” (Lacan, 2021a, p. 117).

identificación que siempre pende de un hilo, que una vez que se estabiliza queda expuesto a una inconsistencia que es, al mismo tiempo, aquella que abre la posibilidad de relacionarse con otros. Indudablemente, esta inestabilidad del desajuste estructural en el que se forma el yo tiende a la agresividad, algo que Lacan reconoce en Hegel, quien

había dado para siempre la teoría de la función propia de la agresividad en la ontología humana, profetizando la ley de hierro de nuestro tiempo. Es del conflicto del Amo y del Esclavo de donde deduce todo el progreso subjetivo y objetivo de nuestra historia (Lacan, 2021a, p. 124)<sup>7</sup>.

La relación con el semejante refleja esta misma agresividad. No casualmente Lacan se refiere a una identificación que se realiza con el “semejante”, enfatizando la confusión que se genera en la relación entre el yo y el otro. Marotta (2020) considera que allí se escenifica un doble movimiento de identificación y disputa, en el que se produce una contienda por ocupar el lugar del otro, un lugar que solo uno puede ocupar. Lacan utiliza un ejemplo que exhibe una situación “en espejo” [*en miroir*] en la cual el niño responsabiliza al otro de haberlo golpeado cuando fue él quien golpeó al otro: “La acción del niño equivale, para él, a la acción del otro. El niño dice: *Francisco me pegó*, cuando en realidad fue él quien pegó a Francisco. Entre el niño y el semejante existe un espejo inestable” (Lacan, 2021b, p. 252). A este episodio usual en la niñez Lacan lo denomina “transitivismo” y responde a esta confusión con el semejante en el que retumban los ecos del desajuste estructural del espejo.

Según el marco ontológico que venimos desarrollando, el reconocimiento del otro como una entidad singular autónoma y absolutamente distinta de sí es, de entrada, una tarea imposible. En el otro ya estoy yo, así como él está en mí: “Yo es otro” (Lacan, 2021a, p. 122)<sup>8</sup>. El vínculo con los semejantes tiende hacia la identificación, la cual exige la fuerza de la negatividad. Una negatividad tal que desenvaina

---

7 Parecería haber también una fuerte influencia hegeliana en la idea de introyección que produce la dualidad interna del sujeto. En la sección C del capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*, conocida como “la conciencia desventurada” —la que sigue a la dialéctica del amo y el esclavo—, el esclavo no deviene libre, como lo ha interpretado Kojève, sino que introyecta la relación amo/esclavo en su interior, generando una división interna entre una parte dominante y una dominada. Un análisis al respecto se encuentra en Butler (2001). Asimismo, sobre la influencia de Hegel en Lacan, ver De la Maza (2019) y Marotta (2020).

8 Lacan recupera esta frase del poeta Arthur Rimbaud: “*Je est un autre*”.

el filo de la agresividad<sup>9</sup> y explica acciones en las que la agresividad hacia el otro rebota en el yo, tales como la autopunición y el suicidio. Esto es comprensible por la función que Lacan le atribuye a la *imago*, como un “parecido genérico” que implica “cierto reconocimiento” (Lacan, 2021a, p. 178). El dilema es que en esta mimesis que implica el reconocimiento, el otro deja de aparecer como un otro. Es tan poco otro, es tan semejante al yo, que su singularidad se desvanece. Reconocer al otro es negar su diferencia en el intento de afirmarse en su lugar. La piedra basal del reconocimiento es el desconocimiento, ya no solo de uno mismo y de la alienación especular, sino del otro [*autre*] como separado. Lo que reconoce el yo es una reiteración de sí mismo, de su sentimiento de sí, por lo que desconoce la singularidad de aquel otro sujeto presente en la escena.

Ahora bien, la identificación con el semejante presenta un elemento relativo al sentido específico de dominio que adquieren estas relaciones, denominado “ambivalencia estructural”.

El niño que pega dice haber sido pegado, el que ve caer llora. Del mismo modo es en una identificación con el otro como vive toda la gama de reacciones de prestancia y de ostentación, de las que sus conductas se revelan con evidencia *la ambivalencia estructural, esclavo identificado con el déspota*, actor con el espectador, seducido con el seductor (Lacan, 2021a, p. 117; cursivas propias).

Esta ambivalencia, que es consecuencia de la estructura ontológica de la psique, asienta la base imaginaria para las relaciones humanas: entre el yo y el otro persiste una situación especular que explica la sumisión, huella imborrable de la estructuración del yo. El interrogante que surge en este punto no es ya por qué el humano agrede —si solo dependiera de su estructuración imaginaria el sujeto sería pura agresividad—, sino por qué no lo hace y si se habilita algún tipo de reconocimiento más allá de la estructura imaginaria del desconocimiento. Diremos, con Masotta (2008), que la relación social es inexplicable sin la intervención prescriptiva de un tercero: el gran Otro [*Autre*].

---

9 Vale recordar que un componente esencial en todo este proceso es la corporalidad. Sin extendernos al respecto, Lacan retoma a Freud en *El yo y el ello* para exhibir cómo la superficie del cuerpo reflejada en una forma permite establecer la “diferencia en lo idéntico” que habilita al sujeto a concebirla. El conocimiento del cuerpo propio depende de la forma de aquel otro cuerpo que se presenta como “envoltorio de dominio” y que será sometido a la apropiación. De ahí que la agresividad estructural humana tome como objeto otros cuerpos al realizarse el pasaje al acto en el que se efectúa una violencia.

## 2.4. EL DESEO, LO SIMBÓLICO Y EL ABANDONO DEL RECONOCIMIENTO

Lacan dirá que de esta conflictiva ambivalencia interna al sujeto, emerge el “deseo por el objeto de deseo del otro” que se “precipita en competencia agresiva” y de la cual nace la “tríada del prójimo, del yo y del objeto” (Lacan, 2021a, p. 118). Lo que Lacan busca decir aquí es que no es posible comprender la dialéctica social con la figura de la díada entre dos yoes —como se la suele concebir en la fórmula de la intersubjetividad que supone un intercambio entre agentes autónomos—, sino con una tríada. Entre el yo y el otro prevalece una mediación, la de la relación de objetos, cuya entrada para Lacan será dada a través de la fórmula “el deseo del hombre es el deseo del otro” (Lacan, 2021b, p. 262).

El deseo no aparece sin más en el registro imaginario, predominante en la constitución ontológica del yo, sino que se encuentra enlazado al registro de lo simbólico. El deseo es mediatizado por la palabra, dice Lacan. En tal sentido, el Otro [*Autre*] instaaura la función de la palabra y habilita el lenguaje como *médium* a través del cual hablamos con otro [*autre*], aunque en esa simbolización no dejemos de estar dirigiéndonos —de manera inconsciente— a ese Otro, que nunca sabemos exactamente dónde lo encontramos. Esta intervención de lo simbólico está siempre ya dada, preexiste a la formación del yo y, sin embargo, está también allí presente (en las expectativas de quienes rodean al niño, en su nombre, en quienes le indican que el que está en la imagen es él mismo).

En el primer momento de su enseñanza —en el *Seminario I* [1953-1954]—, el deseo de reconocimiento y el reconocimiento del deseo serán realizables para Lacan, en tanto el deseo entra en la mediación del lenguaje y es “realizado en el otro” (2021b, p. 263). A través de la relación simbólica entre el yo y el tú, el deseo puede ser nombrado, alcanzando un vínculo de “reconocimiento recíproco” en el cual se estabiliza un escenario en donde es posible reconocer las singularidades y lidiar con la agresividad involucrada en la formación imaginaria que trazamos.

Ahora bien, como resalta Claudia Leeb (2009), el reconocimiento como problema estructural de la subjetividad irá progresivamente desapareciendo de la teoría lacaniana hasta su completa —y sintomática— anulación en el *Seminario VII* [1959-1960], en el cual Lacan centra sus teorizaciones sobre la ética alrededor del concepto de lo real. Este nuevo énfasis desplazará su confianza en el reconocimiento recíproco del deseo a través del lenguaje, expuesta en el *Seminario I*, hacia una problematización y confrontación con el concepto hegeliano de reconocimiento en el *Seminario X* [1962-1963], última argumentación

lacaniana sobre el reconocimiento<sup>10</sup>. Allí, Lacan distingue su propia concepción de la hegeliana del deseo del deseo. Si, según la lectura de Lacan, la perspectiva hegeliana ancla el deseo de reconocimiento recíproco de las autoconciencias en la violencia como resultado y mediación —debido a que el otro, pura conciencia, me percibe como objeto y debo luchar, en consecuencia, por mi prestigio<sup>11</sup>—, él fundamentará su propuesta escapando al dilema del reconocimiento<sup>12</sup>.

Concluimos, entonces, diciendo que la dialéctica reconocimiento/desconocimiento juega un papel estructurante de la subjetividad en la teoría lacaniana. El sujeto ancla el reconocimiento de sí en una imagen especular en la que se forma su yo. Es ilusión de reconocimiento, es desconocimiento de todo lo que el sujeto es, pero no deja de ser real en tanto su estructura psíquica pende de ese fino hilo. Como dice Lacan “el sujeto no sabe lo que dice, y por las mejores razones, porque no sabe lo que es” (2008, p. 367). El reconocimiento cabal de uno mismo implicaría, para Lacan, sustituir al sujeto del inconsciente por un yo<sup>13</sup>. En el momento en el que el yo se reconozca como sujeto, como totalidad acabada, desconocerá de manera absoluta que es, por su propia constitución psíquica, resultado de una alienación. Retornará, sin más, una y otra vez, a su alienación originaria —de ahí la importancia de la reiterada distinción lacaniana entre el yo y el sujeto como sujeto del inconsciente—. Que esto suceda en el análisis, aclara Lacan, implica “una locura” (2008, p. 370). *Eterno retorno del reconocimiento a la alienación*.

### **3. LOUIS ALTHUSSER Y LA FUNCIÓN DEL RECONOCIMIENTO/DESCONOCIMIENTO EN LA REPRODUCCIÓN IDEOLÓGICA**

Las reflexiones teóricas de Louis Althusser han tratado también la problemática del reconocimiento. Como ha señalado Ezequiel Ipar (2016), Althusser se ha ocupado del reconocimiento en dos momentos de los que se despliegan dos críticas centrales. En primer lugar, en

---

10 Quizás a esto se deba el desplazamiento del énfasis lacaniano del concepto de deseo al concepto de goce. Ver Braunstein (2006).

11 Es difícilmente separable la lectura lacaniana de Hegel de la lectura realizada por Kojève. Parecería dar la sensación de que cuando Lacan discute con Hegel está, en realidad, discutiendo con las premisas teóricas de su antiguo maestro.

12 Zambullirnos en este tema excede nuestros objetivos. Para un análisis sobre el deseo, la fantasía y el reconocimiento, ver Epstein (2018) y Safatle (2005). Para un análisis sobre el giro del reconocimiento al problema de lo real, ver Leeb (2009).

13 “Ahí donde el S [sujeto] estaba, ahí el *Ich* debe estar. Es ahí donde el sujeto reintegra auténticamente sus miembros disgregados, y reconoce, reunifica su experiencia” (Lacan, 2008, p. 370).

la formulación de una “crítica absoluta” al énfasis humanista en el concepto de reconocimiento y, en segundo lugar, en su inscripción en una “crítica relativa” al incorporar el reconocimiento en sus propias teorizaciones, mayormente vinculadas al problema de la ideología.

Abordaremos el tratamiento althusseriano del reconocimiento a través de esta segunda crítica, la “relativa”, sosteniendo que Althusser no solo reflexiona sobre este concepto, sino que desarrolla una teoría del reconocimiento que conserva su crítica al humanismo, al mismo tiempo que subraya la función elemental y específica que cumple el “reconocimiento ideológico” en el funcionamiento y la reproducción de la ideología. La continuidad del planteo lacaniano en la trama althusseriana no ha sido pasada por alto, ni siquiera por el propio Althusser, que ha señalado su influencia lacaniana<sup>14</sup>.

Althusser concibe el reconocimiento como distinto de la *interpelación* y de la *sujeción*. Su papel se juega dentro de y en el medio de ambos. Kristina Lepold (2021) ha señalado las ambivalencias en la producción intelectual sobre el reconocimiento, en la medida en que los estudios no se reducen al enfoque normativo inaugurado por Honneth y Charles Taylor, sino que hay otros estudios, como el de Althusser, que identifican al reconocimiento con la sujeción y la esclavitud. Contra el enfoque normativo, pero también discutiendo con la interpretación de Lepold, pretendemos evidenciar que el reconocimiento funciona como el mecanismo mediador entre la interpelación y el devenir sujeto, y que su objetivo esencial apunta a habilitar la reproducción ideológica. A diferencia de Lepold (2021), no nos basaremos en “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, sino en el capítulo XII “De la ideología” de *Sobre la reproducción*, ya que creemos que allí Althusser esboza más concisamente su concepto de reconocimiento y su vinculación con la subjetividad. Complementaremos esta lectura con otras mediaciones desarrolladas por el filósofo francés en *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, en relación con el reconocimiento como inmediatez epistémica que incluye una dimensión temporal eternizante, y en “Tres notas sobre la teoría del discurso” sobre la impronta simbólica del reconocimiento y las posibilidades de réplica al carácter de “convicción-persuasión” de la ideología.

---

14 En la nota al pie 7 del cap. XII “De la ideología” en *Sobre la reproducción*, Althusser advierte esto mismo: “Si se me permite una confidencia personal, varios años después de haber enunciado trabajosamente una definición de la función de la ideología como reconocimiento/desconocimiento, fórmula que recuperaba términos que, como freudiano, Lacan aplicaba al inconsciente, descubrí que la fórmula figuraba palabra por palabra en *La ideología alemana*” (Althusser, 2015a, p. 212).

### 3.1. EL RECONOCIMIENTO COMO INMEDIATEZ EPISTÉMICA DE LA PRÁCTICA IDEOLÓGICA

En la obra de Althusser, la pregunta por el reconocimiento entraña uno de los interrogantes fundamentales de la teoría política y social: el de la obediencia o, como él la formula en el capítulo “De la ideología” de *Sobre la reproducción*, el del mecanismo a través del cual “la ideología ‘hace actuar por sí solos’ a los individuos, sin que haya necesidad de ponerle a cada uno un gendarme en el culo” (2015a, p. 216). Como vemos, la pregunta por la obediencia está directamente asociada a (1) su carácter no-represivo, es decir, a por qué los “individuos concretos marchan”, y (2) la ideología como aquello que los hace marchar. Sin adentrarnos en lo minucioso de la teoría althusseriana de la ideología, remitiremos a lo que Althusser denomina su “tesis central”: “no hay ideología más que por el sujeto y para sujetos” (2015a, p. 227).

Este axioma alude a un “juego de doble constitución” en el cual se afirma que la ideología existe por la categoría de sujeto y su funcionamiento, al mismo tiempo que toda ideología tiene como cualidad específica constituir a los sujetos concretos. Lo que este planteo expresa es que la ideología es capaz de funcionar por la existencia de un término omnihistórico de sujeto, que, sin embargo, puede aparecer y ha aparecido bajo distintos nombres —Althusser aclara aquí que, si bien el concepto de “sujeto” adviene con la ideología jurídica burguesa, está precedida por otras denominaciones que cumplen el mismo rol, como alma o Dios—. Como “el hombre es por naturaleza un animal ideológico” (Althusser, 2015a, p. 227), nace y vive en la ideología. Ahora bien, la categoría de sujeto está prescripta en la ideología como una *evidencia primera* por la cual el individuo se concibe a sí mismo como un sujeto en sus diferentes determinaciones. Cree que es libre, moral, responsable, etc. El problema, dice Althusser, es que esto no sea un problema. No es casualidad que esté dado de ese modo: que se acepte la categoría de sujeto como evidente y natural es el efecto ideológico por antonomasia.

En este punto se vislumbra la primera dimensión, epistémica, del reconocimiento. El reconocimiento, inmediato, de que algo es verdadero y evidente “es lo propio de la ideología”. La ideología presenta las evidencias como necesariamente reconocibles y frente a las cuales tenemos la “natural reacción de exclamar ‘¡Es evidente! ¡Eso es! ¡Es verdad!’” (Althusser, 2015a, p. 228). Althusser va a dar dos ejemplos concretos de la práctica ritual del reconocimiento ideológico: (1) cuando alguien llama a la puerta y se le pregunta “¿Quién es?” y cuya respuesta se da como “Soy yo”; o (2) cuando nos topamos con alguien en la calle a quien ya conocemos y lo saludamos, haciéndole saber que lo reconocimos y que reconocimos que nos ha reconocido. Estos dos

ejemplos concretos dan una pauta esencial de la consistencia de la “función de reconocimiento ideológico”, una de las dos que Althusser explica que cumple la ideología —la otra es la función de desconocimiento, en la que nos detendremos luego—. Como podemos ver, el reconocimiento ideológico tiene el papel de dar por sentado un conocimiento anterior —lógica, no temporalmente hablando— que nos resulta incuestionado e inconfundible. Asumir la verdad de algo, inclusive, dice Althusser, de sus propias reflexiones sobre la ideología, es ya en sí mismo una práctica del ritual de reconocimiento ideológico.

Althusser desarrolla más concretamente esta idea en el capítulo “La práctica ideológica” de *Introducción a la filosofía para los no filósofos*, al referirse al funcionamiento del mecanismo de dominación de la ideología.

¿Cómo es posible que una conciencia, la de un individuo concreto, pueda ser dominada por una idea y, sobre todo, por un sistema de ideas? Se me dirá: cuando llega a reconocerlas por verdaderas. Ciertamente. Pero ¿cómo se opera este reconocimiento? (Althusser, 2015b, p. 138).

A lo que se refiere es que este reconocimiento no está dado sin más, en el sentido de que no reconocemos una verdad solo por entrar en contacto con ella, sino que precisamos tener como supuesto previo ese conocimiento —Althusser lo expone bajo la figura de un círculo entre conocimiento y reconocimiento—. La relación entre conocimiento y reconocimiento es explicada bajo dos dimensiones, una temporal y una subjetiva.

Una de las diferencias fundamentales entre el conocer y el reconocer está dada por el elemento temporal que se pone en juego en cada uno de ellos. En la actividad del conocer, dice Althusser, “hace falta un tiempo” (2015b, p. 138), hay un obstáculo que impide la inmediatez de dar por sentado que se conoce y que eso que se conoce es verdadero. Por el contrario, el reconocimiento se efectúa “en un cuarto de segundo”. La velocidad del reconocimiento es eternizante, no exige un trabajo cognoscitivo, más bien supone algo que está ya siempre ahí, “como si el reconocimiento estuviera precedido por él mismo, siempre y en todas partes” (Althusser, 2015b, p. 138). La sola presencia de una idea, que se sabe verdadera de antemano, exige su reconocimiento. El proceso no es inverso, es decir, no hay un sujeto que reconoce activamente una idea, sino que es la idea la que se impone, exigiendo el reconocimiento de su verdad. De manera que el ritual del reconocimiento ideológico como inmediatez epistémica funciona demandando “¡la obligación! de reconocer su verdad”.

La imposición del reconocimiento es producto de la violencia que la ideología como sistema de ideas ejecuta en los individuos para que reconozcan —creyendo que lo hacen libremente— que son sujetos capaces de asumir “la verdad allí donde esta resida” (Althusser, 2015b, p. 139). En síntesis, el reconocimiento ideológico funciona asegurando la eternizante inmediatez epistémica de verdades evidentes en su presentación a los sujetos en la ideología.

### 3.2. EL MECANISMO DEL RECONOCIMIENTO EN LA PRODUCCIÓN Y REPRODUCCIÓN SUBJETIVA

Ahora bien, aclara Althusser, el mecanismo de dominación conjugado por el reconocimiento conlleva la necesidad de que el sujeto que reconoce forme un sentimiento de sí como *capaz* de realizar la actividad del reconocimiento en tanto conciencia libre. Aquí ya debemos referirnos a la categoría “sujeto” y a la relación que articula Althusser entre interpelación, reconocimiento y sujeción.

Como mencionamos, para Althusser la ideología existe constituyendo sujetos concretos o sujetando individuos concretos al “reclutarlos” y “transformarlos” en sujetos. El modo en el que esto se efectiviza se da a través de (1) la interpelación y (2) el reconocimiento/desconocimiento. Retomemos —sí, una vez más— la célebre escena de la interpelación policial graficada por Althusser. En ella se presenta a un transeúnte de espaldas y a un policía detrás suyo, quien lo llama al grito de “¡Eh, usted!”. El transeúnte responde dándose vuelta.

Con este simple giro físico de 180 grados se convierte en sujeto. ¿Por qué? Porque *ha reconocido* que la interpelación se dirigía “realmente” a él y que “era realmente él el interpelado” (y no otro). (...) El interpelado *reconoce* siempre que era realmente él el interpelado (Althusser, 2015a, pp. 229-230; cursivas propias).

Desglosemos la operación que esboza Althusser esboza en una primera interpretación posible. La sucesión lógica<sup>15</sup> en la que se estabiliza el pasaje de “individuo” a “sujeto” consiste en la interpelación y el reconocimiento de uno mismo en la interpelación. Aquí se presenta no solo la extensión del reconocimiento como inmediatez epistémica a la evidencia natural de la categoría de sujeto, sino la asunción de un “sentimiento de sí” que también devendrá evidente. En otras palabras, al efectuar el giro de 180 grados, el individuo que es esta figura

---

15 Althusser deja en claro que todo el proceso de interpelación ocurre sin sucesión, es un mismo acto que supone que la ideología y la interpelación son “una y la misma cosa” (2015a, p. 230).

alegórica del transeúnte deviene sujeto porque se reconoce a sí mismo como aquel al cual la interpelación está dirigida. Al producirse este reconocimiento ya es sujeto.

Lo que no ocurre en la escena presentada por Althusser es la ligazón inevitable entre el reconocimiento del otro y el reconocimiento de sí. Si continuamos con la lógica de la escena, al solicitar la identificación del transeúnte, el policía no lo reconoce porque ni siquiera conoce quién es aquel individuo que está paseando por las calles. Su exigencia es justamente esa: “¡Identifíquese así puedo reconocerlo!”<sup>16</sup>. El reconocimiento de sí mismo, entonces, depende del llamado policial del otro a identificarse. Al responder a la interpelación, el individuo se identifica, reconociéndose como sujeto y habilitando, simultáneamente, que el otro reafirme su reconocimiento del mismo modo. *Para que el otro me reconozca, primero debo reconocermé en su llamado.*

El problema con esta primera interpretación es que, de solo detenernos en la escena de la interpelación policial, dejaríamos sin sustento el argumento althusseriano de que los individuos son “siempre-ya sujetos”, están *in media res*, y que en la interpelación se les exige justamente reconocerse como tales, de modo que la interpelación no constituye un acto originario. ¿Por qué esta aparente inadecuación? Porque si el policía ya lo reconociera como tal, no le solicitaría su identificación. Es decir, si para reconocer al otro, necesito primero que este se reconozca en mi interpelación, hace falta algo más: un tercero que prepare el terreno para que esa identificación se efectivice. Creemos, por lo tanto, que la clásica escena de la interpelación policial no es legible de manera adecuada como una performance entre dos personajes (no es casual que en nuestra argumentación sobre el reconocimiento en Lacan nos hayamos topado con un problema similar).

Para comprender adecuadamente la operación del reconocimiento que se efectúa entre la interpelación y la sujeción, diremos que allí funcionan dos momentos simultáneos y yuxtapuestos de reconocimiento. El momento veloz del reconocimiento ideológico como inmediatez epistémica y el reconocimiento policial de asignación-verificación de identidades. Esta diferencia ya fue trazada por Michel Pêcheux (2003), quien detectó que esta bivalencia de la interpelación, por la relación que incluye entre la constitución del sujeto —como evidente— y la constitución del significado —también como

---

16 En la nota al pie añadida por Althusser a la escena de la interpelación policial, advierte que lo que pretende el policía es “identificar al sujeto, esto es, reconocerlo sin confundirlo con otro” (2015a, p. 229).

evidente—, produce un vínculo entre un sujeto de la ley, interpelado por el aparato represivo del Estado, y el sujeto ideológico, interpelado por los Aparatos Ideológicos del Estado (AIE). La premisa de Pêcheux nos permite demostrar los dos momentos inescindibles del reconocimiento, que entraña la transición entre interpelación y sujeción, y que nos aleja de considerar demasiado abstractamente el funcionamiento de la operación del reconocimiento en la ideología. El mecanismo del reconocimiento es bien concreto: (1) en su función policial-represiva presupone que un individuo es ya un sujeto y se lo interpela como tal, asignándole una identidad y obligándolo a reconocerse en ella; (2) en su función ideológica se lo compele a reconocer, siempre y en todo lugar, que él es él, que es un sujeto y no cualquier sujeto sino él mismo, asegurando que al recibir la pregunta “¿Quién eres?” replique “Soy yo”. Decir que el mecanismo del reconocimiento se realiza en estas dos funciones nos lleva a afirmar que el reconocimiento opera, en un solo acto, mediante una dimensión represiva<sup>17</sup>, que demanda identificación, y otra ideológica, que impone la evidencia inmediata del individuo como “siempre-ya sujeto” idéntico a sí mismo<sup>18</sup>.

Retomando nuevamente la escena de la interpelación policial y habiendo aclarado este dilema, podemos comprender cuál es el movimiento que se está jugando allí. El policía ya sabe que el transeúnte es un sujeto, reconoce este hecho con naturalidad (dimensión ideológica). Suponiendo que es un sujeto, interpela al otro para que se reconozca y proceda a confirmar la dimensión ideológica mediante la confirmación de su identidad (dimensión policial-represiva). Si el transeúnte realiza el giro de 180 grados, (1) confirma *la evidencia ideológica de que es un sujeto* —se reconoce como tal— y (2) *se entrega a la solicitud de identificación*. Ahora bien, a pesar de haberse reconocido como sujeto, lo que no está asegurado en la interpelación es que se identifique frente al policía. Althusser tampoco continúa esta línea de argumentación, que deja abierta la posibilidad de una respuesta distinta, transformadora o reticente, a la autoafirmación de la identidad tal como la solicita el Aparato Represivo del Estado (ARE).

---

17 Que la dimensión ideológica no sea únicamente represiva en sí misma no es una novedad que proponamos nosotros. Althusser marcó esta diferencia en el apartado 3 “Represión e ideología” del cap. XII de *Sobre la reproducción*.

18 Como ha dilucidado Pêcheux (2003), en el argumento de Althusser persiste una paradoja, una contradicción de la interpelación que genera un “efecto retroactivo, con el resultado de que todo individuo es ‘siempre-ya un sujeto’” (p. 165). A este efecto lo ha denominado “Münchhausen, en memoria del barón inmortal que *se levantó a sí mismo por el aire tirando de sus propios cabellos*” (p. 167).

### 3.3. LA ESTRUCTURA ESPECULAR DEL RECONOCIMIENTO/DESCONOCIMIENTO

¿Qué sucede con este devenir sujeto del individuo que se reconoce en la interpelación? ¿Sabe que atravesó este proceso? ¿Comprende que está *sujetado*? ¿O, más bien, se reconoce como conciencia libre y responsable de sus acciones? Del mismo modo que Lacan entendía el sujeto del inconsciente como más allá del yo, Althusser continúa en esta línea al exponer que el sujeto excede esta imagen del “ego entendido como unidad de una interioridad” (Cocimano, 2022, p. 31). La función del reconocimiento ideológico es justamente producir el reconocimiento de uno mismo como un sujeto naturalmente *centrado* en el yo: como un sujeto libre, responsable, con una conciencia autónoma y como *causa sui*. En virtud del mecanismo del reconocimiento se oculta el hecho de que el sujeto está, por definición, *descentrado*. Es decir, al reconocerse en la interpelación y al afirmarse sujeto, simultáneamente se produce una negación que es constitutiva de la posibilidad de la reproducción ideológica. Garantizar esto es tarea de la *función de desconocimiento*, la segunda de las dos funciones esenciales de la ideología.

El mecanismo de reconocimiento es, en efecto, un mecanismo de reconocimiento/desconocimiento.

La realidad de la que se trata en este mecanismo, la que es desconocida en las formas mismas del reconocimiento, el cual es por tanto necesariamente desconocimiento, es en último término la reproducción de las relaciones de producción y demás relaciones que derivan de estas (Althusser, 2015a, p. 237).

A pesar de ser concebidas por Althusser como dos funciones distintas, ambas responden y se efectúan en el mismo acto: en la respuesta a la interpelación. En esta escena, como vimos, el individuo se reconoce como sujeto. Este aparente grado cero de la producción del sujeto esconde las condiciones de la reproducción ideológica que afianza, simultáneamente, la reproducción de las relaciones de producción. El papel de este mecanismo no será menor en otros análisis de Althusser. De hecho, en *The Humanist Controversy* (2003), utiliza su propia teoría del reconocimiento/desconocimiento como herramienta heurística para desenredar los obstáculos epistemológicos que presentan las diferentes dimensiones del humanismo teórico, analizando la composición pormenorizada de conceptos como “hombre”, “sujeto”, “conciencia”, “trabajo”, entre otros.

Ahora bien, no cualquier estructura tiene la potestad de garantizar que este mecanismo tenga éxito. En el ejemplo de la ideología

religiosa cristiana, presente tanto en “Ideología y aparatos ideológicos del Estado” como en el cap. XII de *Sobre la reproducción*, Althusser encuentra la forma específicamente especular que está presente en toda ideología<sup>19</sup> como catalizadora y salvaguarda del mecanismo del reconocimiento/desconocimiento.

Toda ideología tiene como condición que no solo existan los sujetos concretos interpelados por ella, sino que se reitere en ella la presencia de *Otro Sujeto*, que Althusser designa como *Sujeto* —con mayúscula—. En el caso de la ideología religiosa cristiana es claro que este *Sujeto* es Dios, aquel que llama y nombra a los individuos para que respondan a sus órdenes en tanto sujetos religiosos:

Si los interpela de tal forma que el sujeto responde: «¡sí, soy yo!»; si obtiene de ellos el *reconocimiento* de que ocupan el lugar que les asigna como el suyo en el mundo, una residencia fija: “¡es verdad, yo estoy aquí, obrero, patrono, soldado!” (Althusser, 2015a, p. 233; cursivas propias).

Es en nombre de este *Otro Sujeto* que se produce la interpelación. La figura de la identidad es expuesta en él como el único que es “por sí y para sí”, el único que puede afirmar “Yo soy el que soy” para exigir a los individuos que se reconozcan en su llamado y reconozcan su propia posición de identidad en ese llamado. En su argumentación, Althusser utiliza el ejemplo del llamado de Dios a Moisés<sup>20</sup> para ilustrar el carácter doblemente especular que moldea este movimiento del reconocimiento. Al respecto, dice Althusser: “constatamos que la estructura de toda ideología (...) es especular, es decir, en espejo, y doblemente especular, y que este redoblamiento especular es constitutivo de la ideología y asegura su funcionamiento” (2015a, p. 235). En otras palabras, en la ideología no se efectúa solamente un tipo de reconocimiento, a saber, el de los individuos en la interpelación que los sujeta. Porque, así como Moisés solo marcha hacia la Tierra Prometida al reconocerse en el llamado de Dios, este necesita a Moisés para reflejarse y contemplarse en él. Los interlocutores-interpelados del *Sujeto* —Moisés, en este caso— funcionan como “sus *espejos*, sus *reflejos*. ¿No

---

19 “Como la estructura formal de toda ideología es siempre la misma, nos contentamos con analizar un solo ejemplo por todos conocido, el de la ideología religiosa” (Althusser, 2015a, p. 232).

20 “En aquel tiempo, el Señor-Dios (Yahveh) habló a Moisés en la nube. Y el Señor llamó a Moisés: ‘¡Moisés!’; ‘¡Ese soy (realmente) yo!’, dijo Moisés, ‘¡yo soy Moisés, tu servidor, habla y te escucharé!’. Y el Señor habló a Moisés y le dijo: ‘Yo soy El que Soy’” (Althusser, 2015a, p. 234).

han sido creados los hombres *a imagen* de Dios?” (Althusser, 2015a, p. 234). Si el primer reconocimiento es el de los individuos en el *Sujeto*, el segundo es el reconocimiento del *Sujeto* en los sujetos —y no de los sujetos— que ha interpelado, que serán aquellos que pondrán en práctica los rituales materiales que funcionarán como garantía de su reproducción<sup>21</sup>.

En su escrito sobre Ludwig Feuerbach, Althusser explica que la estructura especular es el efecto de la ausencia —descentramiento— que se hace sentir en la ideología, en el “síntoma” de la reduplicación del sujeto y en la conjunción entre la sujeción y la garantía. Su surgimiento depende de la presencia que ocupa la función ideológica del reconocimiento/desconocimiento (Althusser, 2003, p. 131). En esta relación especular dual, los individuos son sujetados a aquel *Otro Sujeto* <sup>22</sup>al reconocerse en él, a la vez que este puede garantizar su reproducción al reconocerse en ellos. Ahora bien, aclara Althusser, el hecho de que toda ideología se estructure de este modo constriñe a los sujetos a un triple sistema que sostiene:

1/la *interpelación* de los individuos en cuanto sujetos; 2/ el *reconocimiento* mutuo entre los sujetos y el Sujeto, y entre los sujetos mismos, y el *reconocimiento* del sujeto por él mismo; y 3/ la *garantía* absoluta de que todo está bien así (Althusser, 2015a, p. 235; cursivas propias).

Aquí puede observarse más claramente la distinción que a Althusser le interesa destacar entre interpelación, reconocimiento y sujeción. El movimiento especular del reconocimiento es fundamental en tanto ajusta las tuercas que permitirán que los individuos se reconozcan como sujetos y que también, al hacerlo, se fije la garantía de que marchen “sin que haya necesidad de ponerle a cada uno un gendarme en el culo”. En este sentido, el sujeto no se constituye como el fracaso de la interpelación, que implicaría una falla en el reconocimiento por la resistencia del sujeto a ser interpelado (Žižek, 2017), sino justamente como su éxito. El éxito del reconocimiento produce sujetos que se

---

21 “Dios tiene necesidad de los hombres, el gran Sujeto de los sujetos, hasta en la horrorosa inversión de su imagen en ellos (cuando los sujetos se revuelcan en el desenfreno, es decir, el pecado)” (Althusser, 2015a, p. 234).

22 Althusser complementa su ejemplo de la estructura especular en la ideología religiosa cristiana con ejemplos de otras posibles ideologías: “En la moral, la relación especular es la del sujeto (el Deber) y los sujetos (las conciencias morales); en la ideología jurídica, la relación especular es la del Sujeto (la Justicia) y los sujetos (los hombres libres e iguales); en la ideología política, la relación especular es la del Sujeto (variable...: la Patria, el Interés Nacional o General, el progreso, la Revolución) y los sujetos (los afiliados, electores, militantes, etc.)” (2015a, p. 236).

reconocen como conciencias, pero desconocen la estructura que los sujeta. El resultado de esta conjunción entre interpelación, reconocimiento y sujeción, entonces, es el desconocimiento de la realidad involucrada en este proceso, la de la reproducción de las relaciones de producción. Como adelantamos, es desde y por el mecanismo del reconocimiento/desconocimiento que se fija la garantía de la reproducción de la ideología como aquella representación imaginaria que habilita otra reproducción: la de las relaciones de producción y las relaciones que derivan de ellas. En suma, el desconocimiento de la estructura compleja del todo social y su estructuración en términos de clase (Althusser, 2003).

### 3.4. EL RECONOCIMIENTO EN EL DISCURSO IDEOLÓGICO

En “Tres notas sobre la teoría de los discursos” [1966], Althusser continúa su elaboración teórica sobre la funcionalidad del reconocimiento/desconocimiento en la estructura de cualquier formación social. En este texto se efectúa una ampliación del rol del mecanismo de reconocimiento/desconocimiento. Si en *Iniciación a la filosofía para los no filósofos* su objetivo está vinculado con la inmediatez epistémica y en *Sobre la reproducción* con fijar la garantía de la reproducción ideológica, aquí aparece como aquel mecanismo que estabiliza la ejecución de funciones necesarias para el sustento de las formaciones sociales.

Básicamente, Althusser diferencia una variedad de funciones específicas: la del conocimiento, que concierne a la ciencia; la del reconocimiento-percepción que concierne al arte, la de la circulación de significantes, que concierne a la lengua; y la que nos interesa a nosotros, la función de reconocimiento/desconocimiento, que concierne a la ideología. La tarea específica de la ideología dice Althusser, es definir quiénes ejecutarán las funciones que soportan la estructura de una formación social dada. Pero, como ya sabemos, la ideología no puede seleccionar ciertos sujetos y arrojarlos a la tarea sin más. Debe, antes, interpelarlos. Esta lectura que proponemos rebate, o permite complejizar, (1) la interpretación de Honneth (2021), quien afirma que, para Althusser, la sumisión de los sujetos a la ideología es una relación directa, sin contemplar las mediaciones que atraviesan en todo el proceso de sujeción, lo cual los volvería, sencillamente, esclavos felices; y (2) la interpretación esgrimida por Butler (2001), quien afirma que no hay respuesta alguna de Althusser a por qué el sujeto se da la vuelta al ser interpelado. Es que la ideología precisa brindar “razones-de-sujeto” a los sujetos para que ocupen los puestos que asegurarán ya no solo la reproducción ideológica, sino el resto de las funciones que mantienen la estructura de una formación social.

“El reconocimiento de sí como sujeto necesita persuasión”, expone Warren Montag sobre la interpelación althusseriana (2013, p. 138). Efectivamente, Althusser despliega un artefacto teórico sobre el discurso para abordar por qué “la ideología no es un mandamiento” en el que el reconocimiento ocuparía el rol de una “violencia cruda” (1996, p. 118).

No es una exhortación pura y simple, sino una *empresa de convicción-persuasión*: debe pues garantizarse a sí misma con respecto al sujeto al que interpela. La estructura de centrado de la ideología es una estructura de garantía, pero en la forma de la interpelación, es decir en una forma tal que *contiene en su discurso al sujeto al que interpela* (y “produce” como efecto) (Althusser, 1996, p. 118; cursivas propias).

Aquí observamos otra definición, clave a nuestro entender, del concepto de reconocimiento. Como “empresa de convicción-persuasión”, el reconocimiento nunca puede ser dado por sentado o asumido *a priori*. El quid de la cuestión, para Althusser, es justamente cómo explicar la respuesta que el reconocimiento da a la interpelación: ¿por qué la da?, ¿cómo la da?, ¿bajo qué condiciones?

En primer lugar, la empresa del reconocimiento se da en el discurso de la ideología. Esto supone una especificidad que produce el tipo de relación especular que trazamos previamente, en este caso con un énfasis en el reconocimiento de uno mismo en los significantes. Las “razones-de-sujeto” figuran en el discurso, un discurso cuyo objetivo es un sujeto concreto al que se busca persuadir —no es el mismo discurso para todo sujeto—. Para eso, la presencia del sujeto en los significantes<sup>23</sup> de la interpelación es elemental, ya que debe, bajo la forma de la repetición, generar el efecto retroactivo de contener al *Sujeto* y al sujeto concreto en el discurso al mismo tiempo: “Soy el que soy”, “vertí tal y cual gota de sangre por ti”, “Dios sondea los riñones y los corazones”. En todas ellas se efectiviza una relación especular entre sujeto trascendental/lógica trascendental y sujeto empírico/lógica formal. Este efecto de la ideología, que se expresa en la repetición, es nombrado como la “función-sujeto”, que se deriva directamente de un efecto: el del sujeto-del-inconsciente, que habilita el discurso inconsciente y que se sustenta como aquella que “permite asegurar la

---

23 Althusser asigna una especificidad a los cuatro tipos de significantes presentes en una formación social. En el caso de la ideología, los significantes son diversos: pueden ser “gestos, conductas, sentimientos, palabras, y de una manera general, ¿cualquier otro elemento de las demás prácticas y de los demás discursos?” (Althusser, 1996, p. 117).

función sujeto en el desconocimiento” (Althusser, 1996, p. 119). El discurso ideológico conjuga, entonces una relación especular, impulsada por (a) razones-de-sujeto condensadas por significantes puestos bajo (b) la forma de la repetición, que fija (c) el vínculo entre *Sujeto* y sujeto concreto, produciendo el efecto identificador del reconocimiento.

En segundo lugar, la empresa del reconocimiento está cargada de dos dimensiones: el reconocimiento del sujeto interpelado como *selbst*, como “yo”, “propio” o “sí mismo”; y el reconocimiento del sujeto de su “lugar en el discurso” (Althusser, 1996, p. 120) como *sienne*, como siendo efectivamente suyo. La interpelación es seductora por el ofrecimiento de la garantía de que el lugar en cuestión solamente puede ser el del sujeto singular reclutado y no de alguien más. El uso que hace Althusser del verbo *reclutar* no parece ser casual, ya que en él reside la circularidad de la estructura ideológica —los sujetos son instaurados a la vez que reclutados—. De ahí que, en la ideología, “todas las preguntas se responden por adelantado”: son “fingidas” (Althusser, 1996, p. 120). El discurso de la ideología que constituye a los sujetos mediante su reconocimiento necesita proveer una respuesta anticipada a una pregunta fingida. El interrogante involucrado en la interpelación se expresa como el efecto de una fachada, una “respuesta fingida”, que no es más que el “reflejo especular de las respuestas preexistentes a las preguntas” (Althusser, 1996, p. 120). El carácter circular y especular de la ideología da por sentada la respuesta que necesita, no ofrece alternativas u opciones varias entre las cuales el individuo que deviene sujeto puede elegir<sup>24</sup>.

En este punto, retornamos al esquema que esbozamos en la escena de la interpelación policial, en la cual advertimos la presencia de dos dimensiones diferentes que entran en juego en la operación de reconocimiento/desconocimiento: la ideológica y la policial. Mediante las respuestas fingidas, el sujeto es presupuesto como ya existente —un siempre-ya sujeto. Y, aquí lo peculiar —que soporta nuestra hipótesis—: al individuo se le

proporcionan sus documentos de identidad para demostrarle que en efecto es el sujeto al que se interpeló. La ideología funciona en sentido estricto como la policía: interpela y proporciona-solicita los documentos de identidad al interpelado, sin presentar a su vez sus documentos de identidad, pues lleva el uniforme de sujeto, que es su propia identidad (Althusser, 1996, p. 121).

---

24 “El discurso ideológico [...] no hace la pregunta: ¿hay sujetos para asumir las funciones de *Träger* [funciones soporte de la estructura]?, porque se expondría a no recibir respuesta” (Althusser, 1996, p. 121).

Se puede observar que, a pesar de ser distinta a la represión policial, la ideología no deja de portar su carácter identificador, ya que asigna identidad mientras exige identificación. En la ideología, entonces, se produce y reproduce una relación directa entre identidad e identificación: entrega los documentos de identidad y solicita presentarlos tal cual los brindó. Si esta operación circular se estabiliza o no va a depender de si la empresa del reconocimiento como convicción-persuasión logra atrapar a los sujetos concretos en su discurso.

#### **4. JACQUES LACAN, LOUIS ALTHUSSER Y LO QUE QUEDA DEL RECONOCIMIENTO**

Si Lacan ha abierto, desde el psicoanálisis, la reflexión estructuralista sobre el concepto de reconocimiento, Althusser la ha continuado en términos de su teoría de la ideología. En definitiva, para ambos pensadores, el reconocimiento no puede ser contemplado como un intercambio de estatus normativo. En esta idea se cuela un engaño: el de la conciencia libre, autónoma, responsable y autotransparente. Antes que ceder a esta interpretación ilusoria y reproductora de lo ideológico, habría que atender a cuáles son aquellas estructuras que yacen más allá y más acá de la conciencia. Aquellas que la habilitan como algo decible, como algo pensable, y que la instauran como *sanc-tasanctórum* de la vida psíquica y social.

El reconocimiento es y no es evidente. Como categoría, desempeña una red de epistemes asumidas inmediatamente: produce y reproduce. Pero en los intersticios se cuela, de manera fragmentada y opaca, aquello que es su motor. El reconocimiento no es evidente, trae bajo sus vestiduras el desconocimiento estructural, tanto del proceso en el que se está inmerso, como de las condiciones materiales que lo hicieron posible. El reconocimiento/desconocimiento descansa sobre alfombras insidiosas, la del inconsciente y la de la ideología. El espejo en el que actúa no es transparente. Parece ser la ventana a un teatro, uno en el que es posible mirar una obra que nunca puede completarse sin verse interrumpida por un infinito *déjà vu* que la fuerza a comenzar de cero.

#### **BIBLIOGRAFÍA**

- Althusser, Louis (1996). *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. México: Siglo XXI.
- Althusser, Louis (2003). *The Humanist Controversy and Other Writings*. Nueva York: Verso Books.
- Althusser, Louis (2015a). *Sobre la reproducción*. Madrid: Akal.

- Althusser, Louis (2015b). *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. Buenos Aires: Paidós.
- Balibar, Étienne (2007). El estructuralismo ¿una destitución del sujeto?. *Instantes y azares*, (4-5), 155-172.
- Braunstein, Néstor (2006). *El goce: un concepto lacaniano*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Butler, Judith (2001). *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid: Cátedra.
- Cocimano, Fernando (2022). El primado de las prácticas sobre la teoría: filosofía, ciencia y política en Althusser. *Teoría y crítica de la psicología*, (18), 17-43.
- de la Maza, Luis Mariano (2019). Hegel en Lacan. Las trampas de lo imaginario y la función del lenguaje en la constitución del sujeto. *Veritas*, (43), 29-47.
- Epstein, Charlotte (2018). The productive force of the negative and the desire for recognition: Lessons from Hegel and Lacan. *Review of International Studies*, 44 (5), 805–828.
- Gillot, Pierre (2010). *Althusser y el psicoanálisis*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2010). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada.
- Honneth, Axel (2021). Recognition between Power and Normativity: A Hegelian Critique of Judith Butler. En H. Ikäheimo, K. Lepold, y T. Stahl (Eds.), *Recognition and ambivalence* (pp. 21-30). Nueva York: Columbia University Press.
- Ipar, Ezequiel (2016) Apuntes sobre el concepto de reconocimiento en la Teoría Crítica contemporánea. *IX Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata*.
- Kojève, Alexandre (2016). *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Trotta.
- Lacan, Jacques (1984). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 3: Las psicosis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2008). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2021a). *Escritos 1*. México: Siglo XXI.
- Lacan, Jacques (2021b). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 1: Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2021c). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós.

- Leeb, Claudia (2009). The Politics of 'Misrecognition': A Feminist Critique. *The Good Society*, 18 (1), 70-75.
- Lepold, Kristina (2021). How Should We Understand the Ambivalence of Recognition? Revisiting the Link between Recognition and Subjection in the Works of Althusser and Butler. En H. Ikäheimo, K. Lepold, y T. Stahl (Eds.), *Recognition and ambivalence*. Nueva York: Columbia University Press.
- Livsyc, Pablo (2011). Reconocimiento y desconocimiento en Althusser y Lacan. En Caletti, S. (coord.). *Sujeto, política, psicoanálisis* (pp. 191-237). Buenos Aires: Prometeo.
- Marotta, Marcelo (2020). La violencia lacaniana. En Derezensky et. al. (Eds.) *El Vel: Violencia. Estudios lacanianos* (pp. 5-20). Buenos Aires: Niño Oscuro.
- Masotta, Oscar (2008). *Introducción a la lectura de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Montag, Warren (2013). *Althusser and his contemporaries*. Durham: Duke University Press.
- Pêcheux, Michel (2003). El mecanismo del reconocimiento ideológico. En S. Žižek (Comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Safatle, Vladimir (2005). Espelhos sem imagens: mimesis e reconhecimento em Lacan e Adorno. *Trans/Form/Ação*, 28 (2), 21-45.
- Stavrakakis, Yannis (2007). *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- Žižek, Slavoj (2017). ¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor! En *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda* (pp. 95-139). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Lucía Pinto

## **AXEL HONNETH Y LA CUESTIÓN DEL DERECHO. INTERSUBJETIVIDAD, RECONOCIMIENTO Y JUSTICIA**

*“Ningún hombre es una isla, completa en sí misma; cada hombre es un trozo del continente, una parte del todo; si un terrón fuese arrastrado por el mar (y Europa es el más pequeño), sería lo mismo que si fuese un promontorio, que si fuese una finca de tus amigos o tuya propia; la muerte de cualquier hombre me disminuye, porque yo estoy involucrado en la humanidad; y, en consecuencia, no envíes nunca a preguntar por quién doblan las campanas; doblan por ti”*

**John Donne, Devociones**<sup>25</sup>

### **1. INTRODUCCIÓN**

En 1992 Axel Honneth publicó un libro que lo llevó al éxito: *La lucha por el reconocimiento*. La mayor parte de este trabajo de investigación había sido presentada en su tesis de habilitación defendida en la Universidad de Frankfurt. En esta obra, el derecho ocupa un lugar importante en tanto es una de las esferas del reconocimiento que Honneth identifica, junto con el amor y la solidaridad<sup>26</sup>.

---

25 Donne, 1969, p. 112-113. Ernest Hemingway eligió este fragmento como epígrafe de su fantástica novela sobre la guerra civil española *Por quién doblan las campanas*, publicada en 1940.

26 Honneth había defendido su tesis de doctorado en 1983 en la Universidad Libre de Berlín bajo la dirección de Jürgen Habermas. Fue publicada dos años después con el título *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad* (Honneth, 2009b). En esta obra aparece la noción de reconocimiento, que luego será profundamente desarrollada en *La lucha por el reconocimiento*.

El derecho es una pieza clave para pensar nuestra contemporaneidad. Las relaciones humanas, desde las más simples hasta las más complejas, están atravesadas por el derecho, que por momentos hace su aparición en el terreno de lo visible y muchas veces permanece imperceptible, aunque siempre está subyacente. Si uno de los cometidos de la teoría política es comprender los fenómenos políticos, podríamos decir weberianamente que la realidad es demasiado compleja para ser comprendida desde un solo punto de vista, y también desde dos, y que eso no agota de ninguna manera el fenómeno. Honneth nos ofrece la posibilidad de entender el derecho como una de las dimensiones fundamentales en las que tiene lugar el desarrollo del sujeto.

La pregunta general que guía este trabajo es ¿qué potencialidades tiene la política ante las condiciones que el derecho moderno impone? La obra de Honneth, en este sentido, constituye un recurso muy valioso para poder dar una respuesta. En particular, nos abocaremos a los siguientes interrogantes: ¿cómo define Honneth el derecho?, ¿cuál es la relación del derecho con la justicia?

Para ello, vamos a abordar tres escritos de Honneth en orden cronológico. En primer lugar, analizaremos *La lucha por el reconocimiento*, en el cual el autor trabaja la noción del derecho en profundidad. En segundo lugar, leeremos el capítulo “El rescate de lo sagrado desde la filosofía de la historia. Sobre la *Crítica de la violencia* de Benjamin”, publicado en 2007 en *Patologías de la razón*. En tercer lugar, nos concentraremos en *El derecho de la libertad*, publicado en 2011. Cabe señalar que este recorrido es una selección de obras en las que Honneth aborda profundamente la noción del derecho, que bien podría ampliarse con el ánimo de tejer relaciones con otros textos y conceptos del autor<sup>27</sup>.

Nuestra hipótesis de lectura, en relación con el corpus señalado, radica en que Honneth entiende el derecho como una forma de reconocimiento intersubjetivo. Esta interpretación se sostiene en los tres textos, los cuales muestran variaciones en cada uno de ellos. En *La lucha por el reconocimiento*, el derecho aparece como necesario para la autorrealización del sujeto; en “El rescate de lo sagrado desde la

---

27 Con respecto a *El derecho de la libertad*, cabe mencionar que Honneth ya había emprendido su trabajo de reactualización de la *Filosofía del derecho* de Hegel en las conferencias impartidas en 1999 en la Universidad de Ámsterdam (Honneth, 2016). Posteriormente, en 2015 publicó *La idea del socialismo*, libro en el que se propuso tratar los comentarios que había recibido *El derecho de la libertad*. Sobre esto, véase Prestifilippo (2023) y Roggerone (2019). Asimismo, en una entrevista brindada recientemente ha señalado ciertos hiatos de *El derecho de la libertad* con relación al colonialismo (Herzog y Ortega-Esquembre, 2024).

filosofía de la historia. Sobre la *Crítica de la violencia* de Benjamin”, se evidencia en la crítica al abordaje benjaminiano; y en *El derecho de la libertad*, el derecho es condición para la justicia social.

## 2. LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO

La primera parte de *La lucha por el reconocimiento* se titula “Rememoración histórica. La idea originaria de Hegel”. Honneth se remonta a textos anteriores a *Fenomenología del espíritu* como *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, el manuscrito titulado por Johann Karl Friedrich Rosenkranz como *El sistema de la eticidad*, los fragmentos de la denominada *Primera Filosofía del espíritu* y las lecciones sobre *Filosofía real*, lo que se conoce como el trabajo elaborado durante el periodo de Jena<sup>28</sup>.

Honneth señala que Hegel en *El sistema de la eticidad* recoge la teoría del reconocimiento que Johann Gottlieb Fichte había desarrollado en 1796 en *Fundamento del derecho natural*. Para Fichte, el reconocimiento es una interacción entre los individuos que está en la base de las relaciones jurídicas: “En la recíproca disposición a un obrar libre y en la delimitación de la propia esfera de acción en favor del otro, se conforma entre los sujetos la conciencia común, que consigue validez objetiva en las relaciones jurídicas” (citado en Honneth, 1997, p. 27). Hegel, a partir de Fichte, habilita una noción intersubjetiva de la subjetividad. Para Hegel:

---

28 La fecha aproximada de escritura de estas cuatro obras es entre 1802 y 1806. Cabe señalar que Honneth continúa así el gesto de Habermas, quien ya había abordado la obra del joven Hegel en *Ciencia y técnica como ideología*, publicado en 1968. Asimismo, Georg Lukács en 1954 había publicado *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* y Ludwig Siep en 1979 *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Honneth remite a Siep en su obra y señala que, a diferencia de este, él pretende convertir los presupuestos normativos del reconocimiento en una referencia para la explicación del cambio social. Para una reflexión sobre la interpretación de Habermas acerca del problema de la intersubjetividad en Hegel, se recomienda la lectura de Daniel Brauer (2014). El periodo de Hegel en la Universidad de Jena sucedió a la muerte de su padre y se extendió desde 1801, cuando defendió su tesis de habilitación, hasta 1806, año en que renunció debido al sueldo magro que percibía y las pocas expectativas de ascenso. En 1807 publicó *Fenomenología del espíritu*. Entre 1808 y 1816 ejerció como director y profesor en el Liceo de Núremberg, donde publicó *La ciencia de la lógica*, que fue clave para su nombramiento en la Universidad de Heidelberg y luego en la Universidad de Berlín, cargo que ejerció hasta su muerte en 1831 (Serreau, 1969). Respecto de la publicación en español de los textos de Hegel del periodo de Jena, cabe señalar *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural* (1979), *El sistema de la eticidad* (1982), *Filosofía real* (2006) y *La primera Filosofía del espíritu* (2017).

un sujeto deviene siempre en la medida que se sabe reconocido por otro en determinadas de sus facultades y cualidades, y por ello reconciliado con este; al mismo tiempo llega a conocer partes de su irremplazable identidad y, con ello, a contraponerse al otro en tanto que un particular (Honneth, 1997, p. 28).

Asimismo, Hegel avanza sobre Fichte al comprender que el reconocimiento tiene un carácter dinámico, es decir, no se da de una sola vez, sino que los sujetos, en la medida en que experimentan algo nuevo sobre sí mismos, buscarán luego nuevas formas de reconocimiento. En palabras de Honneth:

como los sujetos en el marco de una relación ética ya establecida siempre experimentan algo más acerca de su identidad particular, y en cada caso es una nueva dimensión de sí mismo lo que con ello se establece, esos sujetos deben abandonar de nuevo de manera conflictiva el plano de eticidad alcanzado, para conseguir el reconocimiento de la forma relativamente más exigente de su individualidad (Honneth, 1997, p. 28).

Honneth señala que a partir de Hegel se puede reinterpretar el modelo hobbesiano de la lucha de todos contra todos<sup>29</sup>. El conflicto social no es entonces por la supervivencia física, sino que es un “acontecimiento ético”, dice Honneth, “que tiende al reconocimiento subjetivo de las dimensiones de la individualidad humana” (1997, p. 29). Así, el contrato social no pone fin a la lucha de todos contra todos, es más bien el pasaje de un estado de eticidad a otro más maduro.

Según Honneth, en *El sistema de la eticidad* la lucha por el reconocimiento aparece como algo que incrementa las formas de socialización, es decir, descentra las formas de la conciencia individual a la vez que incrementa las capacidades del yo. En otras palabras, el conflicto no solo es un medio de generalización social, sino de “formación de conciencia individual del singular” (1997, p. 43).

Luego de esto, Honneth se aboca a analizar los fragmentos de la *Primera Filosofía del espíritu* y las lecciones sobre *Filosofía real*. Aquí aparece ya una filosofía de la conciencia en la cual el espíritu “puede

---

29 Véase el capítulo XIII de *Leviatán*, en el cual Hobbes escribe que “durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto, están en esa condición que se llama guerra; y una guerra como de todo hombre contra todo hombre” (2003, p. 126). Honneth indica que la teoría del estado de Hobbes “sacrifica el contenido liberal de su contrato social a la forma autoritaria de su realización política” (1997, p. 18).

llegar a ser lo otro de sí mismo y volver desde ahí a sí mismo” (1997, p. 45). Esta es la propiedad de la autodiferenciación. Hegel no entiende el movimiento del espíritu como algo aislado, sino que es el principio desde el cual explica la construcción de la realidad. Sin embargo, esto no implica para Honneth que estemos ya en la *Fenomenología del espíritu*, en la medida en que Hegel aún conserva el modelo social de la lucha por el reconocimiento.

En las lecciones sobre *Filosofía real* el amor y el derecho aparecen como relaciones de reconocimiento recíproco. Con respecto al derecho, Hegel señala:

Derecho es la *relación* de personas en su comportamiento unas con otras (...). Esta relación o limitación no tengo que elucubrarla o introducirla por mi cuenta, sino que el objeto mismo es esta producción del derecho, es decir, la relación de *reconocimiento* (citado en Honneth, 1997, p. 58).

El problema mayor se presenta para Honneth en la fundamentación que Hegel hace sobre la conformación del Estado. Honneth observa que Hegel no logra construir su sistema sobre la base de la interacción de los miembros de la sociedad. Las relaciones que hay dentro de la esfera de la eticidad en las lecciones sobre *Filosofía real* no son entre sujetos, sino de los sujetos con el Estado como encarnación del espíritu. Y esta es su crítica más fuerte. Podemos decir, hasta acá llega su amistad con Hegel.

La hipótesis de Honneth, y en ella se muestra la total agudeza de su análisis, es que con *Fenomenología del espíritu*, publicado al año siguiente, Hegel pasa de una filosofía del reconocimiento a una filosofía plena de la conciencia. A partir de *Fenomenología del espíritu*, Hegel limpia la esfera de la eticidad de toda intersubjetividad, ya que el espíritu se relaciona consigo mismo, es él quien se afirma, se niega y se reconoce; por tanto, dice Honneth, es una relación monológica y no con otros<sup>30</sup>. La dimensión de la lucha y del reconocimiento permanece en su teoría de la dominación y la servidumbre, pero queda atada al mundo del trabajo y no al modo en que los seres humanos construyen

---

30 Honneth dice que en la concepción del Estado de las lecciones sobre *Filosofía real* aparecen “costumbres culturales de tipo autoritario” (1997, p. 77). Honneth volverá sobre esta crítica a Hegel en *El derecho de la libertad*, esta vez en relación con la concepción del Estado de *Principios de la filosofía del derecho*, al señalar que la descripción de Hegel del orden interestatal resulta “centralista, (...) despreocupada de los recaudos institucionales respecto de las relaciones horizontales entre los ciudadanos” (2014, p. 339).

su subjetividad, que es bajo distintas relaciones de reconocimiento recíproco, como afirma Honneth, siguiendo al joven Hegel<sup>31</sup>.

En la segunda parte de *La lucha por el reconocimiento*, titulada “Actualización sistemática. La estructura de las relaciones de reconocimiento social”, Honneth va a recurrir al pragmatista norteamericano Georg Herbert Mead. Hegel le permite pensar la dimensión del reconocimiento como constitutiva de la identidad y comprender que el conflicto social está fundado en esta pretensión de reconocimiento. Sin embargo, le resulta metafísico y no le basta para fundar una teoría social que se asuma empírica. Mead le provee la base “materialista” (1997, p. 114) desde la psicología social a partir de la cual Honneth puede complementar de alguna manera a Hegel y avanzar en su propia teoría<sup>32</sup>. Hegel y Mead coinciden en lo siguiente:

la reproducción de la vida social se cumple bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco, ya que los sujetos solo pueden acceder a una autorrelación práctica si aprenden a concebirse a partir de la perspectiva normativa de sus compañeros de interacción, en tanto que destinatarios sociales (Honneth, 1997, p. 114).

Tanto Hegel como Mead interpretan el conflicto social como un vector del desarrollo moral de la sociedad. Asimismo, el reconocimiento se da en distintas esferas de la vida social: para el primero se trata de la familia, la sociedad civil y el Estado; para el segundo, de las relaciones primarias, las relaciones jurídicas y la esfera del trabajo.

Sin embargo, Honneth detecta dos hiatos en las teorías de Hegel y Mead. Por un lado, entiende que las tres formas de reconocimiento exigen una justificación desde la investigación social empírica; por el otro, cree que es necesario analizar las experiencias sociales en las cuales los sujetos pueden ver su reconocimiento vulnerado, es decir, situaciones en las que no se consideran reconocidos. De acuerdo con ello, Honneth va a proponer tres formas de reconocimiento: el amor [*Liebe*], el derecho [*Recht*] y la solidaridad [*Solidarität*]. Aquí nos vamos a abocar específicamente a la esfera del derecho y tendremos en cuenta el modo en que Honneth resuelve los dos hiatos mencionados: la justificación empírica del reconocimiento y las experiencias en las que el reconocimiento se ve vulnerado.

---

31 Jaques Lacan también ha considerado la teoría de la dominación y la servidumbre de Hegel. Sobre esto, véase el capítulo de Juan Pablo de Nicola en este libro.

32 Honneth se basa en *Espíritu, persona y sociedad* (Mead, 1982) y considera las categorías del yo, mí y el otro generalizado. Lamentablemente, no es posible detenernos en esto ahora, que es desarrollado por Honneth en el cuarto capítulo de su obra.

Considerando que tanto Hegel como Mead postularon el derecho como una forma de reconocimiento, Honneth avanza hacia otros fundamentos, como el que le proveen Rudolf von Ihering y Stephen Darwall, para señalar que en el reconocimiento jurídico todo hombre es respetado en virtud de la cualidad general que lo constituye como persona, a diferencia de la valoración social, que depende de las características particulares que se le atribuyen a cada uno. ¿Cuál es la cualidad general que los sujetos recíprocamente se respetan cuando se reconocen como personas de derecho? Honneth recupera a Thomas Marshall y su fantástico tratado *Ciudadanía y clase social* para mostrar de manera empírica que la ciudadanía, compuesta evolutivamente por derechos civiles en el siglo XVIII, políticos en el siglo XIX y sociales en el siglo XX, es un estatus que se concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad<sup>33</sup>. Los derechos subjetivos se han robustecido, ampliando lo que se considera la cualidad general de la persona: “Reconocerse recíprocamente como personas de derecho, hoy significa más de lo que podía significar al principio del desarrollo moderno del derecho” (Honneth, 1997, p. 144).

Los ciudadanos son iguales en derechos y obligaciones y se reconocen entre ellos como portadores de derecho en tanto pertenecen a una comunidad política. En este sentido, en el derecho, para Honneth, se da el autorrespeto: el sujeto desarrolla un respeto moral de sí mismo. Cada forma del reconocimiento contribuye a su autorrealización, que incluye la autoconfianza a través del amor, el autorrespeto a través del derecho y la autoestima a través de la solidaridad<sup>34</sup>.

Luego de establecer las formas de reconocimiento —y podemos aquí retomar la hipótesis general del libro, a saber, que las luchas sociales son luchas por el reconocimiento—, Honneth se pregunta: ¿cuáles

---

33 La ampliación histórica de derechos subjetivos se da en dos sentidos: hacia una mayor universalidad de derechos ya existentes y hacia nuevos contenidos materiales del derecho.

34 Como señalamos, no es posible aquí profundizar en las otras dos formas de reconocimiento. Cabe destacar al menos dos puntos. En relación con el amor, Honneth reconoce que la autoconfianza que se desarrolla a través del amor es la base para la participación autónoma en la vida pública. Recupera para esto el psicoanálisis de Donald Winnicott, que realiza un aporte a la teoría freudiana de la relación del niño con el mundo. Asimismo, el amor involucra no solo la relación del niño con la madre, sino también la amistad y la relación de pareja. En cuanto a la solidaridad, Honneth recupera a Max Weber y a Pierre Bourdieu para considerar el diagnóstico de secularización moderna, de ausencia de una fundamentación última de los valores y del pluralismo valorativo. Honneth muestra que los modos de valorar no son individuales y da cuenta de la seguridad que experimenta el sujeto cuando realiza acciones o posee capacidades que son reconocidas por los otros como valiosas. En la solidaridad se desarrolla la autoestima.

son las situaciones de menosprecio que podrían motivar la lucha por el reconocimiento, es decir, el conflicto social?<sup>35</sup>. En el caso del derecho, la forma del menosprecio es la desposesión de derechos y la exclusión social. En sus palabras: “Si determinados derechos se le sustraen sistemáticamente [al sujeto], eso se liga implícitamente con una declaración que no se le considera como a los demás miembros de la sociedad, responsable en igual medida” (1997, p. 162). Esto lleva al sujeto a una pérdida del respeto de sí: en la medida en que se le reconocen menos derechos que a los otros, su percepción es que no es tan valioso como los demás<sup>36</sup>.

Para explicar cómo el menosprecio puede conducir al conflicto, en concreto, qué es aquello que lleva del sufrimiento a la acción, Honneth recurre a John Dewey y su concepto de sentimientos humanos como “reacciones afectivas ante el éxito o el fracaso de nuestros proyectos de acción” (1997, p. 166)<sup>37</sup>. Honneth considera el sentimiento de la vergüenza como reacción al menosprecio. Asimismo, además de la vergüenza, tiene que articularse un movimiento social para que el menosprecio pueda devenir en una resistencia política<sup>38</sup>.

Sobre la base de lo visto en *La lucha por el reconocimiento*, podemos señalar que el derecho, para Honneth, constituye una forma de reconocimiento en la cual una persona puede desarrollarse. Esto demuestra la intersubjetividad que nos constituye: la relación de cada sujeto consigo mismo está mediada por su vínculo con otros. A su vez, no es solo a través del derecho, sino que, además del auto-respeto, son necesarias la autoconfianza que brinda el amor y la autoestima que refiere a las valoraciones sociales<sup>39</sup>. En otras palabras,

---

35 Esto va a generar un polémico debate con Nancy Fraser, que se verá plasmado en el libro *¿Redistribución o reconocimiento?* (Fraser y Honneth, 2006). Asimismo, Dante Ramaglia (2017) ha puesto en duda la capacidad hermenéutica que puede tener la noción de reconocimiento para comprender las luchas sociales en las sociedades capitalistas latinoamericanas.

36 Según Paul Ricoeur (2006), que reconoce los aportes de Honneth a la vez que plantea distancias con él, las figuras del menosprecio y su relación paralela con las formas de reconocimiento constituyen el aporte más significativo de Honneth a la teoría del reconocimiento poshegeliana.

37 Honneth volverá a recuperar a Dewey en obras posteriores, como *Reificación* (2012) y *El derecho de la libertad* (2014).

38 Este argumento será desarrollado con mayor profundidad en *El derecho de la libertad*, en el cual Honneth otorga un lugar primordial a las luchas sociales en relación con las estructuras jurídicas.

39 En cuanto al amor, resulta muy interesante lo que ha planteado Héctor Arrese Igor (2010) sobre la alternativa que representa la teoría del reconocimiento de Honneth a las concepciones cartesianas de la subjetividad. En el amor se ve cómo la conformación del sujeto no se da en términos solo mentales, también en corporales.

es con el derecho, pero no solo con él, que un sujeto se autorrealiza. Postular el derecho como condición para la buena vida es pensar la articulación entre individuo y Estado desde el punto de vista del individuo y no al revés. Es considerar a las personas como miembros del Estado y también como fines en sí mismos. A continuación, analizaremos la crítica de Honneth al tratamiento del derecho de Walter Benjamin.

### **3. EL RESCATE DE LO SAGRADO DESDE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA. SOBRE LA CRÍTICA DE LA VIOLENCIA DE BENJAMIN**

En 2007 Honneth publica un libro titulado *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica* en el cual, a través de la compilación de una serie de artículos, propone un recorrido por algunos de los autores claves de la llamada “Escuela de Frankfurt” con el objetivo de poner de manifiesto la actualidad de la teoría crítica<sup>40</sup>. Uno de los capítulos que componen el libro está dedicado a Walter Benjamin. En él Honneth aborda el texto *Para una crítica de la violencia*<sup>41</sup>. Luego de una lectura atenta, podemos decir que Honneth lanza dos críticas a la concepción del derecho de Benjamin. Nos interesa aquí dar cuenta de esta crítica a cierta concepción del derecho, como gesto de revisar las propias tradiciones.

Benjamin publicó *Para una crítica de la violencia* en 1921 en el N°47 del *Archivo de Ciencia y Política Social*, fundado por Max Weber<sup>42</sup>. Para entonces, el filósofo berlinés contaba con apenas veintiocho años, había defendido en 1919 su tesis de doctorado sobre *El concepto de crítica de arte del romanticismo alemán* y se encontraba escribiendo la crítica de *Las afinidades electivas* de Johann Wolfgang von Goethe. Asimismo, se trata de un periodo en el que Benjamin comenzó a producir ensayos sobre política, de los cuales tenemos

---

40 Sobre la Escuela de Frankfurt, ver Martin Jay (1989). Sobre los vínculos entre los miembros de la Escuela de Frankfurt y nuestro país, ver Horacio González (2015) y Luis Ignacio García (2014).

41 Una versión más breve de este texto había sido publicada en 2006 en el *Benjamin-Handbuch* bajo el título “Zur Kritik der Gewalt” (Honneth, 2006).

42 En 1904 Weber fue, junto con Werner Sombart y Edgar Jaffé, el fundador del *Archivo*. En 1918 Emil Lederer asumió como secretario general y, si bien Jaffé era el editor —Lederer asumió como jefe editor en 1922 con Joseph Schumpeter y Alfred Weber como editores asociados—, la revista era conocida como “el Archivo de Lederer” (Hagemann, 2000, p. 43). Sobre el *Archivo*, ver también Hagemann (2008) y Joas y Knöbl (2013). Según los editores de la obra completa, Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, Benjamin escribió *Para una crítica de la violencia* en tres semanas, entre fines de diciembre de 1920 y principios de enero de 1921 (Benjamin, 1991a).

conocimiento gracias a su correspondencia. En este sentido, *Para una crítica de la violencia* no es un texto aislado, sino que refleja un interés de Benjamin por la política<sup>43</sup>.

En *Para una crítica de la violencia*, Benjamin indaga en la relación entre el derecho, la violencia y la justicia. Establece, por un lado, que el derecho necesita de la violencia para su fundación, así como para su vigencia; y, por otro lado, señala la necesidad de que el derecho sea suspendido. La huelga general proletaria, que Benjamin recupera de Georges Sorel, se erige como la acción política que tiene como fin interrumpir las relaciones de poder sustentadas en la administración de la violencia<sup>44</sup>. Sobre la base de esto, y si bien en el texto aparece en las últimas páginas, se encuentra la alusión a la violencia divina que pone fin al derecho y realiza la justicia.

*Para una crítica de la violencia* es un texto confuso y sombrío, en el que Benjamin no esclarece muchos de los conceptos que utiliza en sus argumentaciones. Honneth se ocupa de realizar un análisis riguroso y atento sobre este escrito —en el cual Benjamin aborda de manera más acabada el derecho, de un modo en que no lo volverá a hacer a lo largo de su obra— considerando las influencias teóricas de Benjamin, en las que se destaca Sorel, y señalando logradamente muchos de los hiatos del texto<sup>45</sup>.

---

43 De los escritos políticos de este tiempo, solo tenemos acceso al *Fragmento teológico-político* redactado entre 1920 y 1921, *Capitalismo como religión* escrito en 1921 y a una parte del texto *Vida y violencia*, que habría sido dictado por Benjamin a su esposa Dora entre 1916 y 1917 (Benjamin, 1991b) y que mencionó en una carta que escribió a Scholem el 17 de abril de 1920 (Benjamin, 1994). En la correspondencia de la época, Benjamin escribía que estaba trabajando en una obra titulada *Política* [*Politik*], que constaba al menos de dos partes: “El verdadero político” [*Der wahre Politiker*] y “La verdadera política” [*Die wahre Politik*], esta última compuesta por dos capítulos, “Desmontaje de la violencia” [*Abbau der Gewalt*] y “Teología sin fin final” [*Teleologie ohne Endzweck*] (Benjamin, 1994, p. 168). De este proyecto, solo tenemos certeza de que haya escrito “El verdadero político”, ya que en una carta que escribió a Scholem el 19 de diciembre de 1920 le dijo que estaba terminado y en enero de 1921 le contó que Emil Lederer no lo aceptó para publicar (Benjamin, 1994). El 26 de marzo le envió una copia a Scholem (Benjamin, 1994), pero este nunca la recibió (Benjamin, 1991a). Lamentablemente, no se han encontrado copias de este escrito.

44 Si bien el vocablo alemán *Gewalt* ha sido traducido al español como “violencia”, no debe entenderse por ello necesariamente la violencia física, sino también los casos en que se hace ejercicio de la autoridad. Sobre esto, ver la aclaración de Pablo Oyarzún en su traducción al español de esta obra (Benjamin, 2017).

45 Cabe señalar que las lecturas del texto de Benjamin han sido numerosas. Además de Honneth, se destaca la de Werner Hamacher, que entiende que la huelga general proletaria es “la manifestación de lo político” (2013, p. 200) en el pensamiento de Benjamin; las lecturas que han resaltado la influencia de Sorel en defensa de la huelga general proletaria (Castel, 2011; Pérez López, 2016; Pinto, 2020) y la influencia

Benjamin se propone esclarecer la relación entre el derecho y la violencia. Para ello, indaga en la doctrina del derecho natural y en el derecho positivo con el ánimo de desentrañar qué lugar ocupa la violencia en la lógica medios-fines de cada uno de ellos. Aquí radica la primera crítica de Honneth, que señala que Benjamin no se aboca de manera directa a esta tarea, sino sirviéndose de las doctrinas ya existentes, es decir, de modo indirecto.

Asimismo, en el tratamiento del derecho positivo Benjamin establece la distinción entre “violencia instauradora” y “violencia conservadora” del derecho. Aquí Honneth detecta varios problemas en la argumentación de Benjamin, como el tratamiento de la pena de muerte y la huelga general como acción inevitablemente violenta. Cabe señalar, a su vez, que a pesar de los hiatos y contradicciones, Benjamin logra exponer que el derecho necesita de la violencia tanto para su vigencia como también para su fundación.

La segunda crítica de Honneth radica propiamente en la concepción del derecho que sostiene Benjamin. Siguiendo a Sorel, encuentra en la idea de huelga general proletaria una forma de acción política capaz de destituir al derecho. Recupera del pensador francés la distinción entre “huelga general proletaria” y “huelga general política”<sup>46</sup>. Según Sorel, ambas consisten en la interrupción del trabajo, pero mientras la primera es con fines revolucionarios de abolición del Estado, la segunda tiende al logro de determinadas reformas dentro del orden vigente.

De acuerdo con ello, y en cuanto a lo que aquí nos interesa, Honneth explica que Benjamin “resulta ser en su teoría del derecho un fiel discípulo de Georges Sorel” (2009a, p. 114). Sorel en su escrito distingue la moral respecto del derecho señalándolo como un mero instrumento que sirve a las clases dominantes para mantenerse en el poder. En contraposición a esto, la violencia que caracteriza a la huelga general proletaria porta una carga moral, pues posee una demanda de justicia. En este sentido, entre derecho y justicia hay una brecha insalvable que se refleja en el pensamiento de Benjamin,

---

de Hermann Cohen en la categoría del mito, que utiliza para definir el derecho (Hamacher, 2013, Menninghaus, 2013); las lecturas que han marcado las afinidades entre Benjamin y Weber, resaltando como rasgo común a ambos la ausencia de una conexión interna entre el derecho y la justicia (Naishtat, 2014, 2023); y la de Jacques Derrida (1997) que ha comprendido la violencia del Holocausto como un arquetipo de la violencia divina enunciada por Benjamin.

46 Se trata de *Reflexiones sobre la violencia*, que Sorel publicó por vez primera en 1906. A juzgar por el copioso índice que Benjamin llevaba de sus lecturas, en el cual este libro es el N°734, y por su correspondencia, lo leyó a principios de 1921.

quien plantea una política de los “medios puros” [*reine Mittel*] que instaure la justicia<sup>47</sup>.

Es interesante notar que Honneth se autorreferencia cuando critica la teoría del derecho de Sorel y cita su *La lucha por el reconocimiento*. En la tercera parte de esa obra había señalado que Sorel comprende el derecho como la expresión de concepciones morales particulares de la clase que detenta el poder político. El derecho queda anclado a una particularidad, y aquí radica el problema para Honneth: Sorel no puede advertir el “potencial universalista del reconocimiento jurídico” (1997, p. 187). Esto es lo que no le permite distinguir entre derecho legítimo e ilegítimo, por lo cual siempre fue partidario de la destrucción del Estado de derecho burgués. A partir de ello, podríamos pensar que esta crítica puede extenderse a Benjamin, ya que no basta con decir que hay una brecha entre derecho y justicia en su texto de 1921, sino que justicia y derecho se oponen.

En función de lo desarrollado hasta aquí, en el texto sobre Benjamin no aparece explícitamente el derecho como forma de reconocimiento. Sin embargo, como hemos visto, Honneth cita la crítica de Sorel que había hecho quince años antes en *La lucha por el reconocimiento*. El texto sobre Benjamin es más de crítica que de afirmación, pero el derecho tiene un lugar central. Honneth se muestra como un gran conocedor del derecho y asimismo marca la importancia que este reviste para él: se aboca al casi único texto en el que Benjamin trata sobre el tema solo para criticarlo. Eso es dar actualidad para Honneth, criticar la visión errada que Benjamin tiene sobre el derecho. La justicia reside para Benjamin en deponer el derecho. En cambio, para Honneth, la justicia involucra el derecho, aunque no agota su definición, lo cual veremos a continuación en *El derecho de la libertad*.

#### 4. EL DERECHO DE LA LIBERTAD

En 2011 Honneth publicó *El derecho de la libertad*, un libro en el cual recupera —en un gesto similar al esbozado en *La lucha por el reconocimiento*— a Hegel como su fundamental punto de partida. Sin embargo, no se trata aquí del joven Hegel, sino de *Principios de la filosofía del derecho*, libro que Hegel publicó en su madurez en 1821. Honneth se propone seguir la idea de Hegel de “desarrollar los principios de la

---

47 Como señala Francisco Naishtat: “el texto de Benjamin se inscribe en una tradición que está en choque a la vez contra las concepciones iusnaturalistas del derecho, en cuanto realización actual o asintótica de la justicia, y contra las concepciones hegelianas del derecho, en cuanto encarnación de una esfera de eticidad (*Sittlichkeit*)” (2023, p. 54). Según Naishtat, Benjamin establece una íntima relación entre derecho y poder, que presenta afinidades con lo ya advertido por Nietzsche, Kafka y Weber.

justicia social directamente en la forma de un análisis de la sociedad” (Honneth, 2014, p. 9).

Esta es la metodología que orienta todo el libro, en el que el autor se resiste tanto a esbozar una idea de justicia como deber ser, alejada de la realidad, así como también a hacer un mero relevamiento empírico de las instituciones y las prácticas de la justicia. Honneth lo llama una “reconstrucción normativa”, en franca crítica a los abordajes contemporáneos de la justicia que se posan en una brecha entre el ser y el deber ser. Se trata de una apuesta que no resulta fácil. Seguir a Hegel en este propósito requiere asimismo entender que la realidad social se presenta de un modo mucho más complejo que en la época de Hegel: “el requisito de un monismo ontológico al que aferró su concepto dialéctico de espíritu es para nosotros, hijos de una era materialista ilustrada, algo que no podemos imaginar” (2014, p. 15).

Honneth se apoya en cuatro premisas. La primera radica en que la reproducción social se basa en valores últimos que son compartidos<sup>48</sup>. La segunda es que una teoría de la justicia no puede desentenderse de estos valores; es decir, la idea de justicia no es una dimensión independiente, sino que deben considerarse los ideales que están institucionalizados fácticamente en la sociedad, lo cual explica el modelo metodológico de la “reconstrucción normativa” (2014, p. 19) sobre el que Honneth insistirá todo el libro. La tercera refiere al concepto hegeliano de eticidad y, en este sentido, considera como ámbito de la moral tanto las convicciones cognitivas como las prácticas intersubjetivas y hábitos morales. Asimismo, la eticidad, si bien remite a lo fáctico, no es solo eso, sino que es también la crítica de lo que existe y de lo que potencialmente puede desarrollarse. La cuarta premisa, en consecuencia, establece que una teoría de la justicia no debe confirmar lo ya existente, sino que debe dar cuenta en qué medida los valores que las instituciones encarnan pueden representarse mejor en ellas.

Se plantea entonces la primera pregunta, a saber, ¿cuáles son esos valores que las sociedades occidentales comparten? Honneth, en su análisis, señala que son muchos los valores, pero que puede verse que todos ellos confluyen en uno solo: la libertad entendida como la autonomía del individuo. Esta idea de que el valor del sujeto reside en su autodeterminación permea la idea de justicia social, hasta una fusión entre justicia y libertad.

---

48 En clara sintonía hegeliana, Honneth afirma: “en este sentido tenue toda sociedad es, en cierto grado, una encarnación del espíritu objetivo: en sus instituciones, en sus prácticas y en sus rutinas sociales cobran forma las convicciones normativas que comparten los miembros y aquello que constituye los objetivos de su contexto para la cooperación” (2014, p. 17).

En la Modernidad de la sociedad, el reclamo de justicia solo puede ser legitimado públicamente cuando se hace referencia de una u otra manera a la autonomía del individuo; no es la voluntad de la comunidad, no es el orden natural, sino la libertad individual la que constituye la piedra normativa fundamental de todas las ideas de justicia (Honneth, 2014, p. 31)

Honneth señala que, a lo largo de la modernidad, se han modificado las condiciones establecidas para que la autonomía del individuo se despliegue, lo que dio lugar a tres modelos de libertad: la libertad negativa, la libertad reflexiva y la libertad social. La libertad negativa refiere al entendimiento de la libertad como ausencia de obstáculos externos al movimiento —Hobbes, Sartre, Nozick—; la libertad reflexiva alude a la libertad como la posibilidad del individuo de actuar sobre la base de motivaciones propias, lo que involucra la dimensión de la relación del sujeto consigo mismo —Rousseau, Kant, Mill—; la libertad social refiere a la sociedad como una condición, y no un simple aditivo, de la libertad reflexiva, lo cual revela lo social no como un momento posterior al individuo, sino como constitutivo de este —Hegel, Marx—. Honneth vuelve aquí sobre Hegel y su concepto de reconocimiento y señala que esta categoría es clave para comprender la idea de libertad, presente en los textos de su periodo de Jena y que se mantiene hasta *Principios de la filosofía del derecho*. Honneth nos ofrece una definición de la libertad social:

“libre” es en último término el sujeto solo cuando en el marco de prácticas institucionales se encuentra con una contraparte a la cual lo conecta una relación de reconocimiento mutuo, porque puede ver en las metas de este una condición de la realización de las propias metas (Honneth, 2014, p. 68).

Los primeros dos modelos de la libertad —libertad negativa y libertad reflexiva— se expresan en la libertad jurídica con su plexo de derechos subjetivos; y en la libertad moral, como la posibilidad autónoma de la acción y la crítica, lo que da lugar a lo que Honneth llama la “posibilidad” de la libertad: “Sirven al distanciamiento, a la revisión o al rechazo de relaciones de interacción dadas, pero no conforman en sí mismas una realidad compartida intersubjetivamente dentro del mundo social” (2014, p. 166). Este es uno de los argumentos más exquisitos del libro, a saber, la diferencia entre la posibilidad y la realidad de la libertad. La realidad de la libertad se da solo bajo las instituciones de reconocimiento mutuo en las que los individuos “puedan entender la puesta en práctica de sus acciones como condición necesaria de los objetivos de la acción de la contraparte” (2014, p. 166).

En este libro Honneth continúa considerando el derecho como forma de reconocimiento, pero, a diferencia de *La lucha por el reconocimiento*, pareciera que aquí se trata no solo de pensar la autorrealización del sujeto, sino una teoría de la justicia social. Honneth distingue entre aquellas normas de reconocimiento que regulan el actuar de los sujetos —incluidos los derechos subjetivos y la moral— y las que construyen un actuar en conjunto, es decir, acciones que los sujetos no pueden realizar aisladamente.

El tercer modelo de la libertad —libertad social— tiene lugar en tres esferas: las relaciones personales, la economía de mercado y la voluntad democrática. Estas se distinguen por el modo de institucionalización de los roles de los sujetos: algunas tienen formas más contractuales y otras más informales, alcanzan así distintos grados de anclaje jurídico, pero el derecho está presente en ellas —como el matrimonio en el sistema de las relaciones personales. Se diferencian asimismo por la forma en que los objetivos individuales llegan a realizarse socialmente: en el caso de las relaciones personales se realizan las necesidades y cualidades individuales, en la economía de mercado se realizan los intereses y facultades individuales y en la voluntad democrática, las intenciones individuales de autodeterminación.

Recuperando las premisas iniciales, esto no quiere decir que la libertad individual se realice hoy efectivamente en estas esferas, como Honneth lo observa muy bien en las anomalías en el caso del mercado. En la actualidad las condiciones de trabajo desreguladas afectan esta posibilidad. Honneth destaca aquí la importancia de la transnacionalización de las luchas sindicales y organizaciones no gubernamentales para lograr objetivos como el salario mínimo, la seguridad en el lugar de trabajo e incluso la cogestión.

En el sistema de la voluntad democrática, Honneth se aleja de Hegel en el mismo punto en que lo había hecho en *La lucha por el reconocimiento*, a saber, en la crítica a una concepción de Estado “centralista” (2014, p. 339) por no considerar las relaciones horizontales de los ciudadanos entre sí. Honneth sostiene aquí que las garantías jurídicas propias del Estado de derecho democrático son el primer requisito para el ejercicio igualitario de la libertad social en la vida pública democrática. Sin embargo, a la vez que señala su importancia, marca también sus límites: los instrumentos del Estado de derecho apenas han podido mejorar las condiciones de los otros sistemas, como el económico. El derecho ha podido lograr sí la institucionalización legal, pero el motor para lograr mayores grados de libertad no ha sido el derecho mismo, sino las luchas sociales.

## 5. CONSIDERACIONES FINALES

En este trabajo hemos recorrido tres textos de Honneth en los cuales el autor aborda el derecho moderno. Cabe señalar que se trata de escritos con relevancias disímiles: *La lucha por el reconocimiento* es una obra que detenta casi un estatus fundacional, muy distinta del artículo sobre Benjamin y de *El derecho de la libertad*, que ha tenido, sin embargo, una amplia recepción. Además, nuestro análisis, si bien respeta el orden cronológico de los escritos, no pretende de ningún modo indicar una lógica evolutiva, sino indagar en un motivo común a estos textos, como lo es el derecho.

Se ha intentado hasta aquí comprender algunos de los rasgos fundamentales de la noción de derecho de Honneth. El autor explica el lugar relevante y condicionante que asume el derecho en nuestra contemporaneidad para construir una sociedad más justa: sin el derecho no se puede concebir la posibilidad de una sociedad más justa. Asimismo, indica los límites del derecho, en la medida en que no es la única esfera de autorrealización, ni tampoco es el motor de las luchas sociales. De este modo, Honneth nos permite ampliar los horizontes de comprensión, reflexionar sobre el derecho y abordarlo desde las nociones de reconocimiento e intersubjetividad.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arrese Igor, Héctor Oscar (2010). Alteridad y reconocimiento en la teoría de Axel Honneth. *Revista Actio*, (12), 59-64.
- Benjamin, Walter (1991a). *Gesammelte Schriften* II, 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1991b). *Gesammelte Schriften* VII, 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1994). *The correspondence of Walter Benjamin*. Chicago: The University Chicago Press.
- Benjamin, Walter (2017). Para una crítica de la violencia. En P. Oyarzún, C. Pérez López y F. Rodríguez (Eds.), *Letal e incruenta* (pp. 19-48). Santiago de Chile: LOM.
- Brauer, Daniel (2014). La conciencia como “microcosmos”. Acerca de la concepción de Hegel del sujeto del conocimiento. *Cuadernos de Filosofía*, (63), 83-95.
- Castel, María (2011). Mito y teología en la temprana filosofía de la historia de Walter Benjamin. *Verinotio*, (13), 43-52
- Derrida, Jacques (1997). Nombre de pila de Benjamin. En *Fuerza de ley. El “Fundamento místico de la autoridad”* (pp. 69-151). Madrid: Tecnos.

- Donne, John (1969). *Devociones*. Buenos Aires: Brújula.
- Fraser, Nancy y Honneth, Axel (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?*. Madrid: Morata.
- García, Luis (2014). *Modernidad, cultura y crítica: la escuela de Frankfurt en la Argentina 1936-1983*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- González, Horacio (2015). *Ecos alemanes en la historia argentina*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Hagemann, Harald (2000). Emil Lederer (1882-1939). Economical and Sociological Analyst and Critic of Capitalist Development. En P. Koslowski (Ed.), *The Theory of Capitalism in the German Economic Tradition: Historism, Ordo-Liberalism, Critical Theory, Solidarism* (pp. 26-51). Berlín, Heidelberg: Springer.
- Hagemann, Harald (2008). Germany, economics in (20th century). En S. N. Durlauf y L. Blume (Eds.), *The New Palgrave Dictionary of Economics* (Vol. 3) (pp. 651-657). Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Hamacher, Werner (2013). *Lingua Amissa*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979). *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*. Madrid: Aguilar.
- Hegel, Georg Wilhelm Frederic (1982). *El sistema de la eticidad*. Madrid: Editora Nacional.
- Hegel, Georg Wilhelm Frederic (2006). *Filosofía real*. Madrid: FCE.
- Hegel, Georg Wilhelm Frederic (2017). *La primera Filosofía del espíritu*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Herzog, Benno y Ortega-Esquembre, César (2024). Reconocimiento y justicia global. Una entrevista con Axel Honneth. *Quaderns de filosofia*, 11(1), 139-147.
- Hobbes, Thomas (2003). *Leviatán*. Buenos Aires: Losada.
- Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, Axel (2006). Zur Kritik der Gewalt. En B. Linder (Ed.), *Benjamin-Handbuch* (pp. 193-210). Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Honneth, Axel (2009a). El rescate de lo sagrado desde la filosofía de la historia. Sobre la “Crítica de la violencia” de Benjamin. En *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica* (pp. 101-138). Buenos Aires: Katz.
- Honneth, Axel (2009b). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. Madrid: Machado.
- Honneth, Axel (2012). *Reificación*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, Axel (2014). *El derecho de la libertad*. Buenos Aires: Katz.

- Honneth, Axel (2016). Sufrimiento de indeterminación. Una reactualización de la “Filosofía del derecho” hegeliana. En *Patologías de la libertad* (pp. 49-159). Buenos Aires: Las cuarenta.
- Jay, Martin (1989). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus.
- Joas, Hoas y Knöbl, Wolfgang (2013). *War in Social Thought: Hobbes to the Present*. Princeton: Princeton University Press.
- Mead, George Herbert (1982). *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona: Paidós.
- Menninghaus, Winfried (2013). *Saber de los umbrales*. Buenos Aires: Biblos.
- Naishtat, Francisco (2014). Posfacio al ensayo de Max Weber sobre Rudolf Stammler. En M. Weber, *La “superación” de la concepción materialista de la historia. Crítica a Stammler* (pp. 147-181). Barcelona: Gedisa.
- Naishtat, Francisco (2023). Benjamin-Wittgenstein-Weber: tres textos de 1921 en intersección. *Zur Kritik der Gewalt, Tractatus logico-philosophicus, Politik als Beruf*. En L. Svampa, D. Losiggio, N. Taccetta y F. Naishtat (Comps.), *Walter Benjamin y la crítica de la violencia: constelaciones actuales e inactuales* (pp. 47-59). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani.
- Pérez López, Carlos (2016). *La huelga general como problema filosófico. Walter Benjamin y Georges Sorel*. Santiago de Chile: Metales pesados.
- Pinto, Lucía (2020). La política más allá de la violencia. Walter Benjamin lee a Georges Sorel. *Anacronismo e Irrupción*, (18), 37-62.
- Prestifilippo, Agustín (2023). El dislocamiento de las ideas. Notas sobre cerrazón epistémica y escucha reparatoria. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 26 (3), 227-237.
- Ramaglia, Dante (2017). Proyecciones del reconocimiento: la constitución de los sujetos sociales y la lucha por la emancipación. En G. Sauerwald y R. Salas Astrain (Eds.), *La cuestión del reconocimiento en América Latina* (pp. 172-187). Viena: Lit.
- Ricoeur, Paul (2006). *Caminos del reconocimiento*. México: FCE.
- Roggerone, Santiago (2019). Poder, reconocimiento, libertad: Axel Honneth y la actualidad de la teoría crítica de la sociedad. *Sociológica*, (97), 9-41.
- Serreau, René (1969). *Hegel y el hegelianismo*. Buenos Aires: Eudeba.
- Siep, Ludwig (1979). *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Friburgo, Múnich: Alber

Valentine Le Borgne de Boisriou

## DE MICHEL FOUCAULT A JACQUES RANCIÈRE: ANDAMIAJES DEL CONCEPTO DE SUBJETIVACIÓN EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA

### 1. INTRODUCCIÓN

El concepto de subjetivación y posteriormente, de subjetivación política, adquirió un lugar cada vez más central en diferentes disciplinas, en particular en las ciencias sociales, en la filosofía y en el psicoanálisis, lo cual se refleja en la creciente cantidad de publicaciones que la exploran. Este acrecentamiento de los usos del concepto de subjetivación no evita cierta dificultad, en lo que respecta a su definición. Dificultad a la cual cabe agregar otra, que radica en su versatilidad disciplinar. Así, en una línea de definición psicoanalítica, Alejandro Bilbao (2020) vincula el concepto con una situación de orfandad en relación en la obra freudiana: la subjetivación es permanentemente supuesta a pesar de carecer de mención explícita. Antes, Augustin Giovannoni y Jacques Guilhaumou (2008) habían subrayado el carácter a la vez vulnerable e imprescindible de la noción: vulnerable, por sus carencias definitorias y por su sobredeterminación, e imprescindible por sus aportes a los enfoques epistemológicos y metodológicos de la historia, la filosofía y la sociología contemporánea.

El trabajo que aquí se presenta pretende rastrear el surgimiento y los usos del concepto de subjetivación y en particular, los aportes teóricos de la posterior incorporación de la noción de subjetivación *política* —a partir del último tercio de del siglo XX en la filosofía política

francesa— en los debates de la filosofía política. En otras palabras, se tratará de comprender los motivos que subyacen al surgimiento del concepto de subjetivación en la filosofía política contemporánea, y de definir los alcances de su introducción en el corpus de la disciplina, en los pensamientos de Michel Foucault y Jacques Rancière, así como en las posibles lecturas contemporáneas en torno a la dimensión de la vulnerabilidad.

En este afán, el presente texto se organiza en torno a cuatro ejes. En primer lugar, se buscará determinar los diferentes usos e implicaciones del concepto de subjetivación en las disciplinas que a este se refieren: principalmente la filosofía y el psicoanálisis, en el contexto de la llamada “crisis del sujeto”. En segundo lugar, se caracteriza el contexto histórico del surgimiento del concepto de subjetivación, buscando a su vez responder a la pregunta sobre las condiciones que llevaron a la tan extensa y diversa difusión del concepto. En tercer lugar, observaremos los usos del concepto de subjetivación, de su primera formulación por Foucault a su posterior especificación por Rancière como “subjetivación política”, atentos a las semejanzas y las diferencias entre sus definiciones y campos de aplicación. En cuarto lugar, se vinculará el concepto de subjetivación política con la categoría de vulnerabilidad, lo cual, creemos, constituye hoy uno de los usos más prolíficos del concepto.

## 2. LA FÁBRICA DE UN CONCEPTO

En 1928, la obra autobiográfica de André Breton, *Nadja*, se abre con una pregunta: “¿Quién soy yo?”<sup>49</sup> (1964, p. 11). El autor agrega, en el proemio de 1962, la observación siguiente: “a lo largo de una vida humana, subjetividad y objetividad disputan una serie de asaltos” (1964, p. 8). En la obra del surrealista, la subjetivación se postula como una construcción poética en la cual la exploración de la propia subjetividad da lugar a una relación siempre compleja, múltiple. Una subjetividad plural, como lo entendemos al seguir unas líneas del texto de *Nadja*, donde después del “quién soy yo”, el poeta se describe a sí-mismo como un fantasma, acechando a otro, pero también fantasma de sí-mismo, de este yo que debió dejar de ser para ser *quien* es, y que a su vez, explora volviendo sobre sus pasos. En los hitos de la construcción del concepto de subjetivación se destacan, desde luego, ya en 1928, en las páginas de *Nadja*, las dos facetas de la subjetivación aún no pensada como tal, la introspección y los procesos de construcción de un ser-otro.

---

49 A lo largo del capítulo, las traducciones del francés al español son propias.

Ahora bien, cabe señalar que el cuestionamiento del sujeto consciente se produjo primero en el campo de los estudios psicoanalíticos. Michèle Bertrand (2005) rastreó los usos de la subjetivación en el psicoanálisis, observando que si bien en 2002 el término no constituía una entrada de los diccionarios y vocabularios de referencia en la disciplina, la entrada “sujeto” del *Dictionnaire International de la Psychanalyse* (Mijolla, 2002) menciona reiteradamente el término “subjetivación”. Bertrand destaca a Raymond Cahn como autor de esta definición de “sujeto”, con sus aportes, desde 1991, a la divulgación del concepto de subjetivación en el psicoanálisis. El año 1991 corresponde además a la primera mención del vocablo “subjetivación” en el banco de datos de la Biblioteca Sigmund Freud<sup>50</sup>, estableciendo así, según la investigación bibliográfica de Bertrand, una fecha concisa para el inicio de la trayectoria de la subjetivación en el psicoanálisis. A los fines de este trabajo, nuestra propia indagación en los archivos de la freudiana *Revue française de psychanalyse* arroja una serie de resultados anteriores: en 1935, el psicoanalista Paul Schiff publicó un artículo titulado “El Tema persecutivo y la subjetivación de los incidentes sociales”. Dos años después, en 1937, aparece otra referencia a este término en una obra del ya mencionado Breton, *L'Amour fou*, donde menciona “la subjetivación siempre creciente del deseo” (1976, p. 11).

Sin embargo, corresponde relevar una serie de aspectos que observa Bertrand y producen una resonancia significativa con la línea que orienta este trabajo: la subjetivación sería la herramienta que permite trabajar la noción de sujeto en una dimensión “inevitablemente dividida (...) de un sujeto que, lejos de ser el dueño en casa, lejos de cumplir con las directrices identitarias y unificadores del Yo, es sujetado por sus pulsiones” (Bertrand, 2005, p. 25). Respecto de este sujeto conducido por sus pulsiones, la autora recuerda además que el sujeto freudiano ya no era pensado como el sujeto de la conciencia. Esta aclaración, según Bertrand, puede parecer obvia, pero recobra importancia si se considera la aparición de prácticas recientes, en psicoterapia, que proponen lograr la curación mediante el control de la conciencia siguiendo instrucciones que apelan a la fuerza de voluntad y a la autosugestión. En este sentido, estos trabajos en el campo psicoanalítico permiten llegar a un hito definicional: la subjetivación es la noción por la cual el sujeto aparece en sus fallas y en sus tentativas por superar sus limitaciones.

---

50 El banco de datos de la Biblioteca Sigmund Freud, ubicado en París, compila más de 40.000 referencias en psicoanálisis, que pueden consultarse en [https://bsf.spp.asso.fr/index.php?lvl=cmspage&pageid=6&id\\_rubrique=108&lang\\_sel=es\\_ES](https://bsf.spp.asso.fr/index.php?lvl=cmspage&pageid=6&id_rubrique=108&lang_sel=es_ES)

A su vez, Laurence Cornu (2014) retoma la relación entre subjetividad y objetividad, ahora pensada como objetivación, en el pensamiento de Gaston Bachelard. En efecto, según la autora, el concepto de subjetivación se hace eco del concepto de objetivación construido por Bachelard. Cabe recordar que cuando se refiere a la objetivación, el epistemólogo describe el proceso científico en el cual es el propio sujeto el que produce su objeto. En otras palabras, Bachelard (1934), en su búsqueda de una filosofía que pudiese corresponder a la ciencia contemporánea pos-positivista da lugar al paso de la *objetividad* a la *objetivación*. Para Bachelard, la verdad es el resultado de un error rectificado y desde luego, la ciencia es una construcción. Y si es el sujeto quien produce su objeto, no hay objeto en sí. En tal perspectiva, la ciencia debería, según el autor, “finalmente dar a la razón las razones para evolucionar” (1934, pp. 18-19). Se trata de situar a la cultura científica en un estado de movilización permanente, reemplazando el saber cerrado y estático por un conocimiento abierto y dinámico.

Siguiendo a Cornu, podemos entonces definir del modo siguiente la inquietud que da lugar a este artículo: si en Bachelard es la ruptura con la experiencia lo que construye el objeto científico, ¿a qué ruptura responde la subjetivación? Así como Cornu vincula el “nada es evidente, todo está dado, todo está construido” de Bachelard (1934, p. 17) con el proceso de reelaboración del concepto de sujeto, para nuestro propósito, consideramos que la perspectiva bachelardiana pone en evidencia la dimensión construida de los conceptos. En otras palabras, si los conceptos participan de una elaboración, podemos postular en primer lugar que estos tienen una historia: nacen, se desarrollan, se transforman o mueren. En este sentido, buscamos en estas páginas dar cuenta de los motivos teóricos e históricos por los cuales el concepto de subjetivación sucede al de sujeto, antes de ser, a su vez, especificado por su caracterización como subjetivación *política*.

En segundo lugar, debemos observar que el disputado concepto de sujeto es una de las perturbaciones teóricas del último siglo. Ahora bien, ¿qué hay en la formación y los cambios del sujeto que nos lleva a pensarlo en términos de subjetivación? ¿qué aporta de nuevo la subjetivación, que no podía ser pensado con el concepto de sujeto? En otras palabras: ¿por qué se agrietó la corteza del sujeto? ¿qué es lo que emergió de su apertura?

Un enfoque similar del trabajo conceptual que buscamos dar cuenta aquí es el de Daniel Le Breton, para quien

las sociologías nacen en las zonas de ruptura, de turbulencia, de desorientación, de confusión de los referentes, de crisis institucionales; en una palabra, en aquellos espacios en los que se están fracturando

las antiguas normas; allá donde el pensamiento, atisbando un soplo de aire fresco, intenta comprender o conceptualizar aquello que se escapa provisionalmente de las formas habituales de concebir el mundo (Le Breton, 2002, p. 11)<sup>51</sup>.

Esta corteza que contenía el concepto es lo que se desmorona tras la muerte del sujeto<sup>52</sup>. Sin embargo, tal vez convendría hablar de una ejecución, puesto que no es el sujeto el que muere, sino su enfoque teórico, que rompe así esta corteza y despoja la estructura del sujeto. Estas páginas procuran entonces evaluar lo que se pierde con esta ruptura del concepto de sujeto, examinar qué viene a recubrirlo, rastreando las razones políticas y filosóficas subyacentes a esta operación teórica. La subjetivación viene, pues, luego del sujeto y precisamente, después de su “muerte”. François Richard y Steven Wainrib (2006) resumen este proceso como el resultado de la crítica filosófica de la instancia consciente de dominio, conocimiento, voluntad y razón —características del hombre mismo según la Ilustración—; por ello es a Foucault a quien debemos dirigir en primer lugar nuestra investigación.

En efecto, Guillaume Le Blanc (2004) indica que es en la obra de Foucault donde aparece por primera vez conceptualizado por la filosofía el neologismo *subjetivación* y se desarrolla un nuevo potencial conceptual en torno al sujeto. En esta elaboración, según Le Blanc, se mantiene vinculada al concepto de objetivación, pero ya no se hace tanto hincapié en la actividad de los sujetos racionales que construyen un objeto, sino en la objetivación que construye realmente sujetos, la de las incipientes ciencias humanas y la clínica.

Etienne Tassin (2014) ha señalado que la supuesta muerte del sujeto traía consigo la muerte de la posibilidad de la libertad, esencial para comprender la acción humana, en especial la acción política. La libertad, prerrogativa del sujeto en la modernidad, se ve desbaratada por la noción de subjetivación, que conserva algo de ese sujeto sin relacionarse enteramente con él. Para Tassin, la subjetivación implica una idea de construcción, de constitución, en la que no se presupone ningún sustrato fundador del sujeto idéntico a sí mismo, al tiempo que se preserva su capacidad de iniciativa y de innovación. Esto es, a su vez, lo que invoca la sociología para desarrollar líneas de trabajo

---

51 Sobre las encrucijadas de la filosofía y de la sociología en torno a la noción de subjetivación ver Tarragoni (2016).

52 La “muerte del sujeto” es mencionada en Lacan (1966, pp. 531-583) mientras Foucault postula la “muerte del hombre” (1997, p. 313). Para profundizar sobre la cuestión, ver Rambeau (2016).

propias en torno a este concepto (Le Breton, 2002; Tarragoni, 2016). Según Cornu,

La “necesidad” del concepto de subjetivación es la de nombrar, en un lenguaje que no es ni el de la metafísica ni el del determinismo mecánico, el hecho y el principio de un sujeto que no es ni el sujeto incorpóreo de un idealismo voladizo ni el actor interesado del utilitarismo calculador (Cornu, 2014, p. 17).

El concepto de subjetivación se sitúa así en el punto de contacto entre las ciencias humanas y, tratándose de la filosofía en particular, precisamente en el lugar de la crítica al sujeto moderno, principalmente bajo el impulso de Foucault. Por lo que a nosotros respecta, creemos que el análisis de las diferentes y progresivas modulaciones del concepto de subjetivación nos informa sobre el estado del sujeto. Debemos relacionar la muerte del sujeto con la emergencia de un nuevo concepto, el de subjetivación. En otras palabras, nos interrogamos sobre la muerte y el surgimiento de un concepto. ¿Qué hace que la corteza de un concepto ceda? ¿Cuál es la novedad que busca expresarse allí?

Una orientación acerca de una respuesta a este interrogante fue ensayada por Elías Palti:

En definitiva, más que afirmar o negar la existencia de un “sujeto”, hay que indagar las condiciones de emergencia de aquellos modos específicos de conciencia histórica, o, dicho en sus términos, aquel tipo particular de discurso que permitió eventualmente imaginar al Hombre-como-Sujeto, y cómo, en determinado momento, dicho discurso entró en crisis (y, por lo tanto, privado ya del sustrato de evidencias en que se sostenía, resultaría ya irrecobrable) (Palti, 2003, p. 49).

En definitiva, habiendo evaluado la dimensión pluridisciplinar de los usos del concepto de subjetivación, procederemos en las páginas que siguen a aclarar el campo histórico de sus primeras menciones en la filosofía política en la obra de Michel Foucault y Jacques Rancière.

### **3. LA SUBJETIVACIÓN COMO CONCEPTO HISTÓRICAMENTE IMPLICADO**

En la entrada “subjetivación” del *Léxico de la construcción social de las diferencias*, Arianna Sforzini vincula el surgimiento del concepto de subjetivación con un cruce en la década de 1970 en Francia, entre los trabajos de Foucault, Gilles Deleuze y Pierre Bourdieu, que tenían en común el intento por pasar de una interrogación acerca de las esencias a un estudio de los procesos. A su vez, Sforzini relaciona este giro

en la filosofía con el antecedente hegeliano que instala “la idea que la verdad de toda verdad se efectúa históricamente, no existe por fuera de su fenomenalización; (...) la historia es una instancia de revelación y no una caída en la facticidad” (Sforzini, 2024, p. 651).

En adecuación con este telón de fondo, el principal contribuyente a una teorización de los usos del concepto de subjetivación en la filosofía política francesa, Tassin, propone una interpretación vinculada con la situación teórico-política francesa luego de Mayo de 1968, y en particular, con una ruptura con el contexto ideológico vinculado al Partido Comunista Francés (PCF). Tassin, rastreando las premisas de este quiebre, trae a Claude Lefort, quién, En *La complicación*, afirmaba: “El comunismo pertenece al pasado; sin embargo, la cuestión comunista sigue en el núcleo de nuestro tiempo” (1999, p. 5). De esta forma, el surgimiento de la subjetivación como concepto de la filosofía política coincide con un momento en el que está en juego la reconstrucción de una política del disenso, popular-plebeya, revolucionaria, después del desmoronamiento del comunismo partidario. Por este motivo, en el contexto intelectual francés, en el Mayo de 1968 se cristaliza la ruptura con el PCF. En efecto, el PCF había rechazado el movimiento popular, criticando su estatus burgués y desconocedor de los verdaderos motivos de la lucha revolucionaria.

En los años anteriores, Louis Althusser —figura emblemática como profesor y mentor, de apodo “Caimán”— y un grupo de filósofos de la École Normale Supérieure (ENS) colaboraban en la escritura de *Leer el Capital*, proyecto de relectura estructuralista de Karl Marx iniciado en 1964 y publicado en 1965. Su objetivo era llegar a los principios científicos del materialismo histórico y reconstituir, de este modo, las bases de la lucha de clases. Entre los filósofos de este grupo —distanciados de Althusser después del Mayo de 1968— se encontraban Étienne Balibar y Jacques Rancière<sup>53</sup>. Según Rancière, su alejamiento de Althusser estuvo vinculado al posicionamiento crítico del PCF hacia los movimientos populares del Mayo de 1968. En 2011, Rancière dijo de su libro *La lección de Althusser*, publicado en 1974:

[este libro] se basa en una experiencia que muchos intelectuales de mi generación tuvieron en 1968: el marxismo que habíamos aprendido en la escuela de Althusser era una filosofía del orden, todos cuyos principios nos mantenían alejados del movimiento de revuelta que sacudía el orden burgués (Rancière, 2011, p. 17).

---

53 Rancière volvió sobre esta época, los posicionamientos de cada uno y el proceso de escritura de *Leer el Capital* en *La lección de Althusser* (1974). En particular, aborda la situación de su texto sobre el concepto de crítica en los Manuscritos de 1844, eliminado de la reedición de 1971 de *Leer El Capital*.

En este sentido, Mayo de 1968 reveló una disociación política, teórica y filosófica que revocó la política revolucionaria del marxismo ortodoxo y su crítica a los movimientos populares de revuelta. Siguiendo los pasos de Lefort, Tassin observa que desde el Mayo francés, el comunismo de partido quedaba en el pasado. Esto abría la cuestión de cómo concebir una política de la revuelta constructiva, más allá o por debajo del marxismo althusseriano u ortodoxo, y es precisamente este sujeto político, emancipado de su tutela partidaria, lo que Rancière va a pensar a partir del concepto de subjetivación.

Para Rancière, este concepto, junto con el de “desidentificación”, constituye una herramienta para superar los *impasses* puestos de manifiesto por Mayo de 1968, en herencia crítica con la tradición marxista en el pensamiento de la emancipación.

Si, por el contrario, sostenemos que el orden del mundo no tiene por qué conspirar con quienes afirman el poder igualitario, si disociamos la política de toda fe histórica, debemos plantearnos la pregunta: ¿qué puede hacer la política? (Rancière, 2006, p. 523).

Así lo analizan Tassin y Anders Fjeld:

Se trata de estar atento a las fuerzas de desidentificación polémica que abren un movimiento errante e imprevisible en el seno de un mundo de desigualdad o de dominación. La noción de subjetivación remite, pues, a un movimiento contingente e imprevisible, a un vagabundeo que no puede prever sus trayectorias ni garantizar la validez de sus medios estratégicos, a una insurrección que se construye sobre el terreno y se orienta hacia un horizonte en el que las posibilidades políticas permanecen indeterminadas. Si es, en cierto modo, el oficio propio del marxismo dar respuestas a las preguntas “¿qué puede hacer la política?” o “¿qué hacer?”, es precisamente a partir de una crítica post-marxista de la fe histórica del marxismo que la pregunta se radicaliza y se convierte en un verdadero problema, un problema que motiva entonces un cuestionamiento que ya no tiene respuestas a mano (Fjeld y Tassin, 2015, p. 197).

La pregunta planteada renglones arriba: ¿qué hace ceder la corteza de un concepto? podría recibir una doble respuesta. Doble, o con dos polos, como suele ocurrir cuando se trata de subjetivación. Por un lado, la invasión de Checoslovaquia —polo negativo— y, por otro, los acontecimientos de Mayo en París —polo positivo—. El movimiento de los tanques hacia Praga tenía que dar por terminado completamente el gran proyecto que había mantenido a los teóricos de la emancipación ocupados durante, al menos, dos siglos. Este proyecto se sustentaba

y contenía en gran parte dentro del marco del comunismo de partido. Esto no se le escapa a Althusser, que en 1969 lo describe en una carta a su amigo georgiano Merab Mamardachvili: “Todos nuestros peces gordos filosóficos, es decir, los jóvenes, están *en crisis teórica*” (Epelboin, 2008, pp. 180-181).

Sin embargo, Judith Miller (2009) acerca de la repetición, dijo en una entrevista que si se echa al síntoma —aquí el sujeto— por la puerta, este vuelve a entrar por la ventana. En nuestro caso, es por las ventanas de la Sorbona por donde vuelve a entrar la cuestión del sujeto, esa cuestión imperativa que nos exige la necesidad de crear, una corriente de aire para seguir pensando la emancipación y sus formas. El polo positivo de la ruptura de la corteza adopta la forma de las manifestaciones estudiantiles de Mayo de 1968. Su impacto renueva la búsqueda de otros cauces para proseguir el pensamiento crítico, entre otros, la creación de la Universidad de Vincennes<sup>54</sup>, centro de pensamiento de Foucault y Rancière, y, en el caso que nos ocupa, de la llamada subjetivación política.

#### **4. LOS USOS DE LA SUBJETIVACIÓN, ENTRE MICHEL FOUCAULT Y JACQUES RANCIÈRE**

En el apartado anterior, situamos el contexto de formación del concepto de subjetivación en una articulación conformada por Foucault, Deleuze y Bourdieu, quienes, en el contexto del Mayo francés, gestaron la situación teórica que iba a permitir al propio Foucault repensar el concepto de “sujeto” agregando el sufijo “-ción”, marcador de la idea de proceso, de dinámica, de construcción. Habiendo determinado el contexto histórico del surgimiento del concepto de subjetivación, corresponde entonces detenernos en uno de sus escenarios: el pensamiento de Foucault.

En sus textos de la década de 1970, Foucault vincula la elaboración del concepto de subjetivación con otro: la objetivación. Foucault pone en evidencia que la reevaluación de la categoría de “sujeto” pasa por discernir los quiebres de su relación con el saber/poder: ya no se trata de pensar la actividad de sujetos racionales construyendo un objeto, sino de observar una objetivación —la de las ciencias humanas y de la reciente clínica— que construye

---

54 La Universidad de Vincennes fue creada en 1968, como directa consecuencia de los acontecimientos de mayo del mismo año. Ocupa un predio que anteriormente fue de uso militar. Foucault dirigió el Departamento de Filosofía, del cual participaron Rancière, Badiou, Balibar, entre muchos otros. Después de una década cuanto menos agitada, la Universidad de Vincennes fue trasladada a Saint Denis, renombrada Université Paris 8-Vincennes Saint Denis, y el edificio de Vincennes fue destruido en tres días durante el receso de verano.

sujetos. Por ejemplo, en el siglo XIX la objetivación de la locura produce un sujeto al que se puede asignar, a la vez, determinismo y culpabilidad. En tanto práctica discursiva, este saber sobre el sujeto es también un poder sobre este sujeto, que está sujetado a una serie de dispositivos —de discursos y de disciplinas— en el campo del poder. De tal manera, en un primer movimiento, la subjetivación construye un sujeto asignado —por la ciencia y por el juicio social—, y se caracteriza, desde luego, en tanto proceso de sujeción.

Sin embargo, para Foucault, a la multiplicidad de las redes de micropoder corresponde la misma multiplicidad de puntos de resistencia, de forma tal que el concepto de subjetivación alberga, a su vez, el sentido de una “práctica de sí-mismo”, como ética de sí-mismo que es una estética de la existencia. Se debe entonces caracterizar el concepto de subjetivación como un concepto dualista: como la fabricación, tanto por el efecto de discursos cómo por prácticas, de un sujeto-cuerpo sujetado, culpable y determinado, y como la apropiación de esta culpabilidad/determinación en una experiencia de sí-mismo. Las prácticas de sujeción no están opuestas, no están enfrentadas ni contradicen las prácticas de liberación, porque en el pensamiento foucaultiano, los procesos de sujeción y de emancipación están estrechamente vinculados, sostenidos en conjunto.

Según Foucault, el concepto de “sujeto” sigue vigente, pero abordado desde la idea de una relación, y no de una sustancia. Lo que se nombra es la formación de una subjetividad, pero ni como entidad frente al objeto, ni como “parcialidad” que obstaculiza la objetividad: como relación consigo mismo, que es al mismo tiempo uso de sí y hermenéutica, relación de verdad, en una resistencia indefinida a las formas siempre renovadas de subyugación. De esta manera, desde sus primeras menciones en el pensamiento foucaultiano, se observan dos actos fundadores en la subjetivación: la *nominación* por la que un individuo se convierte en sujeto y la *inversión* contra la nominación por la que un sujeto se esfuerza por convertirse en otro sujeto.

De esta manera, la duplicidad del concepto de subjetivación se instala tajantemente en el abordaje foucaultiano. Le Blanc en *El pensamiento Foucault* (2008), la relaciona con la escena del Canto IX de la *Odisea* de Homero<sup>55</sup>. Según el autor, el diálogo entre Polifemo y Ulises consta de dos momentos. En un primer momento, la petición del cíclope Polifemo: “¿Quiénes sois, forasteros? ¿De dónde venís por la ruta de las aguas? ¿Viajáis por negocio o quizás a la ventura, como van los

---

55 El tratamiento del canto IX de *Odisea*, y del uso del *alias* como poder fue recientemente trabajado en Pascale Brillet-Dubois (2023).

piratas del mar navegan errantes exponiendo su vida y llevando desgracia a los pueblos?” (Homero, 1993, p. 234). A lo que Ulises responde:

Somos dánaos que errando venimos del campo de Troya. sobre el seno sin fondo del agua a merced y capricho de los vientos... Nos gloriamos de ser de las huestes que mandó Agamenón (...). A tus plantas venimos ahora esperando que nos des la señal de hospedaje o nos hagas de lo tuyo otro don según es entre huéspedes ley. Ten respeto, señor, a los dioses. En ruego venimos. (Homero, 1993, p. 234).

Le Blanc observa el interrogatorio del cíclope a Ulises y sus compañeros como una escena de *identificación* en la que Ulises recuerda que es griego (dánao) y que está vinculado a Agamenón: el linaje griego le permite exigir la hospitalidad de Polifemo, colocado bajo el hospicio de los dioses. La solicitud de hospitalidad, condicionada por la interpelación, revela que el sujeto no es solo el que da su nombre, sino el que no puede escapar de él dentro de una escena de interpelación que funciona como una prueba de poder.

En un segundo momento, la nueva petición que el cíclope Polifemo dirige a Ulises, quien lo riega con vino mientras devora a sus hombres uno a uno para saber su nombre: “Preguntaste, cíclope, cuál era mi nombre glorioso y a decírtelo voy, tú, dame el regalo ofrecido: ese nombre es Ninguno. Ninguno mi padre y mi madre me llamaron de siempre y también mis amigos” (Homero, 1993, p. 237). Al decir que su nombre es Ninguno, Ulises opera una *desidentificación*. Esta nominación crea un vacío, una laguna que conduce, en el momento del levantamiento contra el cíclope, que este responda: “Ninguno me mata” (Homero, 1993, p. 239).

Le Blanc observa en esta escena de la *Odisea* una inversión de la política de interpelación. Si bien inicialmente se exige que Ulises y sus compañeros se presenten y respondan como griegos, en el segundo momento, Ulises decide no presentarse en absoluto, al adoptar estratégicamente el alias “Nadie”. Sin embargo, el autor se niega a considerar binariamente la primera escena de interpelación como la producción de una designación en el contexto de una subyugación, y por consiguiente a la segunda escena de interpelación como una subjetivación por des-designación. Le Blanc destaca que Ulises y sus compañeros se nombran inicialmente con la esperanza de que la hospitalidad, como práctica griega sujeta a la ley de Zeus, sea respetada: la subjetivación está efectivamente presente, ya, en la asignación de un nombre a la prueba del poder.

En esta escena evocada por Le Blanc aparece el concepto rancieriano de *desidentificación*, que es precisamente el principal

nudo de diferenciación entre los abordajes de la subjetivación de Foucault y Rancière. Volvamos entonces a la definición de la subjetivación de Rancière:

La política es una cuestión de sujetos, o más bien de modos de subjetivación. Por subjetivación entendemos la producción, a través de una serie de actos, de una instancia y de una capacidad de enunciación que no eran identificables en un campo de experiencia dado, cuya identificación va, por tanto, de la mano de la reconfiguración del campo de experiencia (Rancière, 1995, p. 59).

En primer lugar, pues, esta definición pone de relieve la dimensión del acto y su inclusión en el campo de lo político, que según Rancière debe entenderse provisionalmente como “el conjunto abierto de prácticas guiadas por la suposición de la igualdad de cualquier ser hablante con cualquier otro ser hablante, y por la preocupación de verificar esta igualdad” (1995, p. 53). La subjetivación se comprende así como la actualización que verifica la igualdad en la que la reconfiguración del campo de experiencia ocupa el lugar de un proceso de liberación de la sujeción previa. ¿Puede comprenderse entonces la subjetivación como un movimiento de salida de la sujeción?

No solo el uso del vocablo “prácticas” debería alertarnos sobre la cercanía de Foucault con las líneas precedentes, hasta volver necesario continuar este análisis del concepto de subjetivación a dos voces, entre Foucault y Rancière. Cabe señalar también que la influencia de Foucault en el pensamiento de Rancière se puede ver ya en *La lección de Althusser*, en particular en el uso de nociones como *dispositivos* y *prácticas* o incluso *configuraciones*. Pero, como señala Cornu (2014), en el pensamiento de Rancière, la práctica se desplaza hacia el acto, y la subjetivación se entiende en términos de acontecimiento en la medida en que concierne a esta relación de igualdad que se actualiza y no a una relación con uno mismo.

En 1973, Rancière refutó la teoría de la historia como “ensayo sin sujeto” (2011, p. 19) de Althusser, la que, se suponía, debía instruir al pueblo en los conocimientos necesarios para la revolución. Según Rancière, los proletarios no necesitan ser instruidos por los intelectuales, debido a que se enuncian como sujetos cuando actúan por sí mismos: la historia no es, pues, un proceso sin sujeto, sino una serie de acontecimientos que ponen en juego subjetivaciones entendidas como instancias, como capacidades de enunciación. En la puesta en acto del axioma de igualdad, la subjetivación no es el resultado de una objetivación teórica, por el contrario, es concreta, efectiva, se muestra sobre la marcha. Esto indica su dimensión performativa: “la realización

de una verificación (la igualdad actualizada) y la verificación de una realización (un ‘sujeto manifestado’)” (Cornu, 2014, p. 21). El concepto de subjetivación, para Rancière, se entiende así en términos de actos que producen efectos, es decir, como lo indica en *La lección de Althusser*, una “afirmación práctica de lo posible” (2011, p. 18).

Como afirma Tassin (2014), Foucault y Rancière proponen constituciones distintas del sujeto, que son también relaciones con el tiempo y con el otro: Tassin lee en Foucault el advenir de una subjetividad, de la cual uno se hace autor —donde el sujeto de la subjetivación es el autor de su propia subjetividad— y en Rancière el sobrevenir de un actuar del cual se revela actor —donde el sujeto de subjetivación se convierte en el actor de una acción propia, que sin embargo lo excede—. En ambos autores, pues, encontramos tipos de subjetivación distintos.

Sin embargo, para establecer un hito en nuestro recorrido, podemos afirmar que los modos de subjetivación de Foucault y Rancière tienen en común estar orientados por la emancipación y reformulan así el *sapere aude* de la Ilustración: atreverse a usar la propia inteligencia (Rancière), o pensar de otra manera de la que se piensa (Foucault). Comprender lo que la política infiere en el concepto de subjetivación pasa por examinar los usos de este concepto por Rancière y Foucault. Más allá de sus diferencias, sus trabajos sobre la subjetivación giran en torno a la herencia de un problema y su reformulación: un filosofar de otro modo en el ámbito de la filosofía y de la teoría política.

La propuesta de Tassin radica en que la muerte del sujeto es, en realidad, la muerte del sujeto idealista. En este sentido, el concepto de subjetivación resiste a la negación totalitaria del ser humano vivo y hablante o a su reducción causal. Para Tassin, el sujeto no es más que un elemento en el vocabulario conceptual de la metafísica, y no es tanto con el sujeto como con la metafísica con lo que hay que terminar. Es el camino de la metafísica el que se revela impracticable, de ahí la necesidad de otro tipo de trabajo filosófico, del estudio de los acontecimientos y discursos colectivos e individuales.

La corteza que se resquebraja con el concepto de subjetivación sería entonces el tejido metafísico, y los escombros que nos quedan son la facticidad de las prácticas en las que la subjetivación pretende reconocer emancipaciones concretas y efectivas. El sujeto no es preexistente al acto, sino que es un sujeto en acto que no se establece por otra cosa que por relaciones, pensadas por Tassin como posibles relaciones de libertad, igualdad y verdad.

Sin embargo, como ya hemos mencionado, la noción de subjetivación opera con dos caras, una afirmativa, o declarativa, y otra negativa, o asignada. Por eso los planteamientos de Foucault y Rancière, impulsados por el espíritu filosófico de época, que pretendía pensar el

sujeto por fuera de los marcos esencialistas, conservan dimensiones paradójicas: allí radica la densidad conceptual de la subjetivación, por ejemplo, cuando se enfrenta al modo en que el capitalismo captura al sujeto incluso en lo que se pensaba que era su resistencia.

Hay pues, tanto en Rancière como en Foucault, una idea de subjetivación como un concepto con dos caras: “Dos caras, entonces, de la subjetivación: la fabricación, tanto discursiva como concreta, de un cuerpo-sujeto culpable-capaz de confesión, y/o la apropiación emancipatoria de esta instancia en una disciplina que experimenta el yo: ‘prácticas de sometimiento versus prácticas de liberación’” (Cornu, 2014, p. 19). En última instancia, el concepto de subjetivación es único en la medida en que vincula sujeción y emancipación. Habilita un “retorno del sujeto” (Palti, 2003, p. 27) pero se trata ahora de un sujeto constituido por relaciones, más que fundado por una sustancia. Concepto bipolar, la subjetivación es también bifásica cuando se aplica al campo de la nominación, su terreno preferido: podemos distinguir la nominación, por la que un individuo se convierte en sujeto, de su inversión, en la cual el sujeto se esfuerza por convertirse en otro sujeto, tal como lo observa Le Blanc en la estrategia del alias de Ulises frente al cíclope, y tal como busca pensarlo Rancière con el aporte de la desidentificación a la definición del concepto de subjetivación.

## 5. SOBRE LA VULNERABILIDAD

En el tercer apartado, hemos mencionado a Balibar como uno de los integrantes del grupo de escritura de *Leer el Capital* que identificamos con la probable “cuna” del uso filosófico del concepto de subjetivación. Balibar (2011) identifica en la filosofía política francófona contemporánea una consideración particular de la subjetividad desde una relación de poder y no como una cuestión de esencia, en la cual el ser se vincularía con la verdad y la apariencia.

Balibar observa que en el pensamiento de Foucault, el sujeto deja de oponerse al objeto, ya que ambos están envueltos en procesos de subjetivación y objetivación en los cuales el sujeto está sujeto a las normas y, al mismo tiempo, se construye en una relación con sí mismo: el sujeto, en tanto objeto, se experimenta en un juego de verdad con sí mismo. Por otra parte, Balibar destaca que este sujeto foucaultiano abre una doble perspectiva: política, por la cual trata de liberar al individuo de ciertas disciplinas; y ética, por la invención de prácticas de libertad, de nuevas relaciones de poder, vinculadas a una conciencia de sí ascética.

Si bien Balibar no ahonda tanto en la dimensión de la apariencia dentro de la perspectiva filosófica contemporánea de la subjetivación, como en la construcción de una relación de poder, es interesante

observar cómo para Judith Butler, cuya inspiración foucaultiana difícilmente pasa desapercibida, este registro es uno de los terrenos propicios para una reformulación actualizada de la subjetivación. Butler (2016) examina las manifestaciones políticas contemporáneas que ponen el cuerpo como centro de enfoque de la acción política: movimientos de ocupación de plazas públicas en la década de 2010, protestas de desocupados y trabajadores precarizados, y manifestaciones de migrantes, entre otros. Propone tener en cuenta la corporeidad de los sujetos contemporáneos puestos en tensión por las exigencias de la responsabilidad neoliberal y la creciente precariedad de sus condiciones de existencia.

El cuerpo, y más específicamente la aparición en la esfera pública de cuerpos frágiles, es entonces un elemento suficiente para instalar una serie de interrogantes en la disputa política. Según Butler, los movimientos de ocupación de plazas públicas, o las manifestaciones “ilegítimas” (por ejemplo, las de migrantes indocumentados), lejos de constituir meros cúmulos de cuerpos silenciados, que no logran formular un discurso político por el hecho de exponerse y reunirse, presentan un obstáculo a la forma neoliberal de sujeción: un repliegue sobre la necesidad de responsabilizarse impuesta sobre uno y los demás, en condiciones que, a su vez, vuelven cada vez más difícil y excluyen el cumplimiento de este mandato de responsabilidad<sup>56</sup>.

En definitiva, la vulnerabilidad es a la vez uno de los principales motores del sujeto contemporáneo y una de las herramientas de su paradójica manifestación política. Si volvemos a la pregunta que abría esta contribución, la inquietud de saber qué agrieta la corteza del concepto de sujeto y reclama su reformulación en términos de subjetivación, podemos dar la siguiente respuesta: la subjetivación continúa la reflexión sobre el sujeto después de su muerte, que no es más que el fin de la perspectiva o del deseo de un sujeto todopoderoso, dueño y responsable de sí mismo. La continuación del pensamiento sobre el sujeto en la subjetivación indica así que se tiene en cuenta el mandato de responsabilidad que pesa sobre el sujeto del neoliberalismo y la formulación de una responsabilidad colectiva que se le opone, por ejemplo, en los movimientos de masas que articulan demandas de igualdad y libertad. La misma reformulación conceptual opera en la creciente importancia de la categoría de vulnerabilidad y su potencial en la acción política, que se presenta entonces cómo una de las líneas de continuación más fértiles de lo que se busca pensar con el concepto de subjetivación.

---

56 La corporeidad de la subjetivación, en la interpretación que Butler propone de la subversión que manifiesta la exposición de la vulnerabilidad es explorada con más detenimiento por María Cecilia Padilla en el capítulo del presente libro.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah (2024). *La crisis en la cultura*. Buenos Aires: Docencia.
- Bachelard, Gaston (1934). *La Formation de l'esprit scientifique*, París: Vrin.
- Balibar, Etienne (2011). *Citoyen sujet*, París: PUF.
- Bertrand, Michèle (2005). ¿Qu'est ce que la subjectivation? *Le Carnet PSY*, (96), 24-27.
- Bilbao, Alejandro (2020). En torno de la noción de subjetivación en psicoanálisis: entre dinámica pulsional, identificación y objeto. *Revista Latinoamericana de Psicopatología*, 23(1), 17-36.
- Blanc, Guillaume (2008). *La pensée Foucault*. París: Ellipses.
- Brillet Dubois, Pascale (2023) Être Personne et n'être personne. Le pouvoir de l'alias d'Ulysse. *Gaïa - Revue interdisciplinaire sur la Grèce archaïque*, (26). <https://doi.org/10.4000/gaia.4000>
- Breton, André (1964) *Nadja*. París: Gallimard.
- Breton, André (1976) *L'Amour fou*. París: Gallimard.
- Butler, Judith (2016). *Rassemblement*. París: Fayard.
- Cornu, Laurence (2014). Subjectivation, émancipation, elaboración. *Tumultes*, (43), 17-31.
- Epelboin, Annie (2008). Destins croisés de deux philosophes: La correspondance Louis Althusser - Merab Mamardachvili. *Lignes*, (26), 169-190.
- Fjeld, Anders y Tassin, Etienne (2015). Subjectivation et désidentification politique. Dialogue à partir d'Arendt et Rancière. *Ciencia Política*, (19), 193-223.
- Foucault, Michel (2014) *Les mots et les choses*, París: Gallimard.
- Giovannoni, Agutín y Guilhaumou, Jacques (2008) *Histoire et subjectivation*, París: Kimé.
- Homero (1993) *Odisea*. Buenos Aires: Gredos.
- Lacan, Jacques (1966). D'une question préliminaire à tout traitement de la psychose. En *Écrits* (pp. 531-583). París: Le Seuil.
- Le Breton, Daniel (2022). *La sociologie du corps*. París: PUF.
- Lefort, Claude (1999). *La Complication. Retour sur le communisme*. París: Fayard.
- Mijolla, Alain de (2002) *Dictionnaire International de la Psychanalyse*, París: Calmann-Levy.
- Miller, Judith (4 de diciembre de 2009) Cuando se echa al síntoma por la puerta vuelve por la ventana. *Escuela Lacaniana de Psicoanálisis del Campo Freudiano*. [https://elp.org.es/cuando\\_se\\_hecha\\_al\\_sintoma\\_por\\_la\\_puerta/](https://elp.org.es/cuando_se_hecha_al_sintoma_por_la_puerta/)

- Palti, Elías (2003). El retorno del sujeto Subjetividad, historia y contingencia en el pensamiento moderno. *Prismas*, (7), 27-49.
- Rambeau, Frédéric (2016). *Les secondes vies du sujet: Deleuze, Lacan, Foucault*. París: Hermann.
- Rancière, Jacques (1995). *La Méésentente*, París: Galilée.
- Rancière, Jacques (2006) La méthode de l'égalité. En C. Laurence, C. y P. Vermeren (Comps.), *La philosophie déplacée: autour de Jacques Rancière. Actes du colloque de Cerisy* (pp.507-523). Lyon: Horlieu.
- Rancière, Jacques (2011). *La Leçon d'Althusser*, París: La Fabrique.
- Richard, François y Wainrib, Steven (2006). *La subjectivation*. París: Dunod.
- Schiff, Paul (1935) L'évolution des idées sur la folie de persécution. Conception psychiatrique et psychanalytique des paranoïa. *Hygiène Mentale*, (5-6) 93-114
- Sforzini, Arianna (2024). Subjectivation. En M. Bouvet et al., *Catégoriser* (pp 651-661). Lyon: ENS Éditions.
- Tarragoni, Federico (2016). Du rapport de la subjectivation politique au monde social: Les raisons d'une méésentente entre sociologie et philosophie politique. *Raisons Politiques*, (62), 115-130.
- Tassin, Étienne (2012). De la sujetivación política. Althusser, Foucault, Rancière, Arendt. *Revista de Estudios Sociales*, (43), 36-49.
- Tassin, Étienne (2014) Le moment de la subjectivation. *Tumultes*, (43), 5-13.
- Wieviorka, Michel. (2012). Du concept de sujet à celui de subjectivation/dé-subjectivation, *Fondation Maison des Sciences de l'Homme-Working Paper*, (16), <https://shs.hal.science/halshs-00717835v1>



Elías Julián Molteni

# **HACIA UNA POLÍTICA EXPERIMENTAL: LAS CONTRACONDUCTAS COMO *RENVERSEMENT* SUBJETIVO EN LA FILOSOFÍA DE MICHEL FOUCAULT**

## **1. INTRODUCCIÓN**

Al final de su vida, Michel Foucault dejaba claro que sus trabajos se dedicaban a tres grandes líneas de análisis, a tres grandes problematizaciones: el saber o las formas de investigación que se dan a sí mismas el estatus de ciencia, el poder o las formas de objetivación de ciertas “prácticas divisorias” y el sujeto, o cómo se conocen a sí mismo los hombres; pero fundamentalmente resumía su “obra” como el punto por el cual se pliega o se subjetiviza a los hombres (Foucault, 1988).

Con varios desplazamientos, siempre en tensión con lo que permitían sus primeras impresiones, Foucault fue profundizando cada una de estas aristas de investigación. De hecho, habría que deslizarse de estos grandes bloques otros temas igual de trascendentes a toda la producción foucaultiana, como la historia de los discursos científicos, la relación con la verdad y las disputas que esta trae aparejada, el derecho<sup>57</sup> y sus vínculos con los mecanismos de poder

---

57 Las críticas a la concepción de derecho y de ley de los mecanismos de poder son constantes en la producción foucaultiana. A diferencia de las posiciones que ven en el derecho la expresión última de poder, operada en la prohibición y el deber hacia el punto del sometimiento de ciertas poblaciones, Foucault sitúa específicamente este mecanismo en la base del poder soberano. En definitiva, el derecho sirve al poder

y las constricciones epistémicas que permiten establecernos como hombres y mujeres occidentales<sup>58</sup>, entre otros. Bajo el amplio abanico de lo foucaultiano se esconden, con cierta certeza, las problematizaciones de nuestra contemporaneidad, de aquello que resulta del cruce de la historia y de la política en nuestro presente. De allí este texto.

En momentos en los cuales la política parece haberse convertido en una actividad de profesionales separados enteramente de su población salvo por encuestas, *focus group* y otras técnicas que canalizan la opinión en una cantidad finita de caracteres y donde la politicidad se transforma en una condición desdeñable incluso para la política o para figuras que viven del voto popular, hacer un recorrido por ciertos “fragmentos”<sup>59</sup> de un filósofo para el cual “la esencia de nuestra vida” (Chomsky y Foucault, 2006, p. 54) es la política, resulta sin duda necesario para reflexionar sobre nuestro presente.

No pretendemos inscribir este trabajo en la unidad de un tema, ni rastrear lo que hay del sujeto en el periodo del poder, porque no se trata de periodos ni de objetos definidos separadamente. Más

---

soberano, es su modo de operación por excelencia. Ahora bien, esto no implica un desconocimiento de las condiciones jurídicas que refuerzan a otras técnicas y tecnologías de poder, las disciplinarias y de seguridad, sino que implica observar que las relaciones de poder se desarrollan por fuera o por debajo del derecho. Un desplazamiento posible hacia el plano jurídico que permita formas para el reconocimiento intersubjetivo, para la organización (diferente) del modo de vincularnos como sujetos de derecho, en Foucault se conceptualiza como *derecho de los gobernados*, es decir, mecanismos que intervienen a favor de las poblaciones vulneradas por medio de las condiciones legales y doctrinales de aquello que las oprime. Ver Raffin (2019).

58 Entre los múltiples aportes para pensar el devenir de los seres humanos en tanto sujetos, a través de la categoría subjetivación —con su ineludible vínculo con la objetivación, señalado en el capítulo de Valentine Le Borgne de Boisriou en el presente libro—, el trabajo de Foucault pone el acento en el proceso, indefinido y conflictivo, que Occidente coloca sobre la palestra mundial y que le otorga un carácter vertebrador de las relaciones sociales. Para Foucault, este acontecimiento remite a la violencia colonizadora gracias a la cual “esa suerte de pequeña porción del mundo cuyo extraño y violento destino fue imponer finalmente sus maneras de ver, pensar, decir y hacer al mundo entero” (2012, p. 31).

59 Habría que detenerse más en la noción de fragmento en el pensamiento foucaultiano. Según Edgardo Castro (2013), Foucault mismo sostuvo el carácter fragmentario de sus investigaciones y que había que entender sus publicaciones como “fragmentos de [su] autobiografía”. Además, lo fragmentario designa una característica de aquello en lo que Foucault se enfocó a lo largo de su obra: las resistencias, las luchas y las transformaciones en las tecnologías de poder. Por otro lado, lo fragmentario permite establecer un vínculo entre las vidas que se convierten en inviábiles por los mecanismos de poder y, justamente, aquellos mecanismos y operaciones. A fin de cuentas, algunos “fragmentos de vida” reflejan “fragmentos de realidad” de las redes de poder (Foucault, 1999a).

aún, si pensamos que la unidad de un discurso por un autor, por el objeto de investigación o por los límites de un libro fueron desarmadas por el mismo Foucault (1979a). En vez de establecer qué quedaría del sujeto en el llamado periodo del poder en Foucault —división que toma fuerza en la propuesta de lectura hecha por Gilles Deleuze (1987)—, quisiéramos articular una visión del sujeto que surge en la década de 1970, y que toma su mayor fuerza y explicitud en la década de 1980.

En este sentido, este trabajo tiene como objetivo articular las nociones de experiencia, política y subjetivación en los “fragmentos foucaultianos” de la década de 1970. En tal sentido, consideramos la centralidad de la política como un fondo por donde se pliega el sujeto y la experiencia de él, y que articula un posible desarme de estas categorías, en términos de un “primer enfrentamiento” que permita salir transformados de aquello que somos, permitiendo situar a la política como una empresa de *desujeción* [*désassujettissement*]. Este doble juego de la política y del sujeto, como haz de relaciones que expresa los mecanismos de poder y los pliegues (aceptados) del sujeto, y como posibilidad de desarticulación de esos vínculos, será puesta de manifiesto a lo largo del trabajo.

Para ello, dividimos la exposición de la siguiente manera: en primer lugar, situaremos la crítica a cierta concepción humanista del sujeto; esto permitirá ver la situación general de la categoría sujeto en el pensamiento occidental que será un punto de ataque de la conceptualización foucaultiana. En segundo lugar, a través de la visión de las relaciones de poder en clave estratégica, delimitaremos cuatro configuraciones estratégicas que puede adquirir la política, a saber, reforma, revolución, sublevación y contraconductas [*contre-conduite*]. Nos centramos en esta última por sostener la premisa de la política como generalidad singular y como primer enfrentamiento que permite desarticular el gobierno *así*, de tal o cual manera. Por último, precisamos que la empresa de desujeción está contenida o puede ser explorada a través de las contraconductas y de la experiencia, ambas entendidas como hechos históricos a ser rescatados y como una apertura, un *experimentum*.

La hipótesis que guía este trabajo es que las categorías de política y de sujeto están condicionadas por dos variaciones: por un lado, en cuanto sujeción o programa, se encuentran articuladas en un entramado de saber-poder para el establecimiento de una verdad; por otro lado, por la serie de eventos y acontecimientos que se desprenden de las luchas y memorias de las mismas, refuerzan su ligazón entre sí a través de la *subjetivación* o *desujeción*. Dicho en

otras palabras, Foucault establece la posibilidad de *renversement*<sup>60</sup> de las relaciones de poder y de las maneras en la que se individualiza la subjetividad por el camino de la política, posibilidad que no está atada al programa, ni a la reforma ni a la revolución, sino en contacto con la sublevación y la contraconducta. A la hora de postular la interconexión con la noción de experiencia, entendemos el alcance de aquello que se subleva en tanto parte de un cúmulo de acontecimientos deslegitimados, olvidados, despreciados por las redes de saber-poder y en cuanto forja nuevas subjetivaciones a través de esas experiencias.

## **2. EL HUMANISMO Y LA CUESTIÓN DEL SUJETO: EL CERROJO DE OCCIDENTE**

Las críticas de Foucault hacia el humanismo son numerosas. Si elegimos comenzar por el humanismo es porque vemos en esta formación discursiva un instrumento del cual se ha valido Occidente para penetrar en el pensamiento la cuestión del sujeto, puesto que en el corazón del humanismo está la teoría del sujeto, y la crítica a ésta es indisociable de una crítica al humanismo que, como tarea filosófica y política, Foucault se propone abordar. Podemos decir que Foucault critica al humanismo desde un punto de vista metodológico y desde una razón ética y política (Castro, 2004). Desde el enfoque metodológico, Foucault condenará a través del humanismo las filosofías del sujeto (el existencialismo, la fenomenología y el marxismo humanista) y la concepción de historia aparejada a estas posiciones filosóficas. Así, la arqueología se propone liberar a la historia de la sujeción antropológica y de las promesas de un futuro que subsuma la contradicción por medio de la dialéctica.

Desde el enfoque político, la crítica al humanismo se formula en términos de quitar el velo de un progreso humanista en las técnicas disciplinarias y de control ejercidas en Occidente desde el siglo XVIII. En *Vigilar y castigar* se enfatiza que la transformación en el castigo y la vigilancia no tuvo razón de ser en el pensamiento humanista sino más bien en la economía del poder y en las necesidades de la organización social. El humanismo moderno es correlativo a las sociedades de normalización: el conjunto de técnicas disciplinarias dará una imagen del hombre conforme al humanismo (Foucault, 2008), por tanto, la normalización es la condición de posibilidad del humanismo, y este es la justificación de aquel.

---

60 En términos generales la palabra *renversement* significa, según el contexto, revertir, transferir, reintegro, devolución, derrocamiento o restitución. Vemos más adelante las consecuencias de esta polisemia.

Ahora bien, el humanismo centra la cuestión del sujeto como la filosofía ha dado a entender: la instauración de soberanías sometidas, es decir, el juego por el cual el sujeto es a la vez sujetado y soberano. El humanismo es un discurso por el cual se le dice al hombre occidental “eres soberano en la medida que te sometes” (Foucault, 1979b, p. 33): inventa las soberanías sometidas. Así, Foucault entiende que cada uno de los elementos nodales en la filosofía moderna de Occidente son operaciones que se han montado en este paradigma humanista, el reconocimiento de la soberanía mientras se reduce o condiciona su expresión: el alma se encuentra soberana ante el cuerpo y sometida ante Dios; la conciencia es soberana en el orden del juicio, pero sometida al orden de la verdad; el individuo es titular soberano de sus derechos y, para serlo, es sometido a las leyes de la naturaleza o las reglas de la sociedad (Foucault, 1979b). Foucault observa que en el discurso humanista se encuentra el cerrojo por el cual Occidente forjó su concepción del sujeto, y establece dos niveles por el cual puede ser atacado, estos niveles serán importantes a la hora de pensar la articulación de resistencias en términos de sublevación y conducta, como analizaremos más adelante. Por lo pronto, Foucault precisa la cuestión del humanismo de la siguiente manera:

En el corazón del humanismo está la teoría del *sujeto* (en el doble sentido del término). Por esto el Occidente rechaza con tanto encarnizamiento todo lo que puede hacer saltar este cerrojo. Y este cerrojo puede ser atacado de dos maneras. Ya sea por un «des-sometimiento» de la voluntad de poder (es decir por la lucha política en tanto que lucha de clase), ya sea por un trabajo de destrucción del sujeto como pseudo-soberano (es decir mediante el ataque «cultural»: supresión de tabús, de limitaciones y de separaciones sexuales; práctica de la existencia comunitaria; desinhibición respecto a la droga; ruptura de todas las prohibiciones y de todas las cadenas mediante las que se reconstruye y se reconduce la individualidad normativa). Pienso sobre esto en todas las experiencias que nuestra civilización ha rechazado o no ha admitido más que como elemento literario (Foucault, 1979b, p. 34).

Podemos observar cómo en el discurso humanista encontramos aquello que Étienne Balibar señaló como una constante en las teorías del sujeto, con sus acentos específicos según la tradición filosófica que corresponda, esto es, la aporía del término sujeto, un juego en el que se sostiene de forma explícita o implícita la doble etimología latina de esta palabra: en cuanto *subjectum* (substancia o supuesto de la acción, del conocer, por tanto como soberano) y, por otro lado, *subjetus* (*subditus* desde la Edad Media). Este juego, en el que las categorías “no dejaron

de sobredeterminarse, en torno de la articulación problemática de la 'sujetividad' y la 'sujeción'" (Balibar, 2013, p. 73) tiene como punto de articulación "el momento en que con Kant la filosofía se define como teoría del sujeto constituyente" (Balibar, 2013, p. 73). Immanuel Kant<sup>61</sup> se perfila como el filósofo que articula una manera novedosa, moderna, de pensar el par sujeto-sujetivación, porque en su teoría se halla la posición de sujeto trascendental y el límite del conocimiento, es sujeto [*subjectum*] del conocer y objeto [*subjetus*] del conocimiento y se encuentra condicionado por aquello que no puede conocer (Foucault, 1968).

Aunque no podamos detenernos en las consecuencias que observa Foucault en *Las palabras y las cosas* sobre la formación de la episteme moderna en base a esta concepción del sujeto de índole kantiana, es necesario señalar que la frase controvertida sobre "la muerte del hombre" (1968, p. 332) ha generado una interpretación sobre la falta de agencia y, en consecuencia, la falta de cambio y de perspectiva política en el autor (Baudrillard, 1978; Taylor, 1984; Habermas, 1989; Fraser, 1989). Estas condenas pierden de vista la crítica a todo realismo de los conceptos y a la posición epistemológica que hipostatiza, a través de una ilusión de verdad, los mismos objetos, en este caso el sujeto, que yace más allá de las propias definiciones. Por otro lado, se pierde de vista el trabajo foucaultiano que, en palabras de Elías Palti, busca revelar "la naturaleza radicalmente contingente de los modos de su constitución", de la constitución de sus objetos por medio de una red discursiva, por lo que "se trata entonces de reconstruir cómo se lo entiende en el marco de un régimen de saber particular" (2021, p. 37), es decir, la posición que adquiere la noción de sujeto en cada formación discursiva.

Aquí se concibe la radicalidad de la postura foucaultiana sobre el sujeto, al menos por estos años, ya que perfila las condiciones de

---

61 La influencia de Kant en Foucault es notable. Desde finales de 1950 Foucault va a referir a Kant en varias ocasiones, hasta el hecho de dedicarle su tesis complementaria de doctorado: *Genèse et structure de l'anthropologie de Kant*. Foucault sitúa en el pensamiento kantiano el problema de la aparición del hombre como figura epistémica, y de ahí el surgimiento de la episteme moderna. En este sentido, el pensamiento foucaultiano delimita en Kant la bisagra de una ética antigua (clásica) que se contemplaba en base al orden intrínseco del mundo y de una ética de la interioridad, una ética que remite a los límites del propio pensamiento (Foucault, 1968). Sin embargo, a finales de la década de 1970, la modernidad, y con ella el pensamiento kantiano, tendrá una arista en tanto actitud, en tanto forma de vincularse con el presente. Dejando de lado las derivas antropológicas de Kant, Foucault retomará el proyecto de una crítica kantiana al presente, hasta afirmar que, desde la propuesta kantiana, puede derivarse un vuelco de la filosofía hacia una ontología de nosotros mismos (Foucault, 1999c; Botticelli, 2014).

emergencia para que se forme esa concepción del sujeto según estratos de saber diferentes que hacen del hombre un sujeto del lenguaje, de la biología y del trabajo (Foucault, 1968). Posteriormente, a través de la analítica del poder, Foucault (2008) demostrará cómo los mecanismos disciplinarios forjaron esa visión del hombre sobre la cual se montaron y justificaron las operaciones del humanismo y de las ciencias humanas. A su vez, las implicancias sobre la sexualidad demostrarán que —a diferencia de la hipótesis represiva que sostenía su indecibilidad hasta bien entrado el siglo XX— los diferentes mecanismos, analizados por Foucault, dan cuenta del dispositivo de la sexualidad como un entramado que permite la emergencia de la misma y, en tanto proceso de subjetivación, nos convierten en sujetos de la sexualidad, en particular a través del control de la sexualidad de los niños, de las mujeres y de los perversos, al mismo tiempo que se exige su fin reproductivo (Foucault, 2002). En este entramado, es posible inscribir al sujeto según las condiciones y exigencias del dispositivo (incluida la *episteme*), es decir, se trata de la “función-sujeto” en cada entramado de saber-poder que corresponda analizar.

Ahora haremos un breve rodeo para introducir, desde esta óptica de descentramiento del sujeto, la violencia por la cual el sujeto de conocimiento se erige como tal. Foucault señalará en *El orden del discurso* que el saber opera por una serie de exclusiones sin las cuales no puede sostener su pretensión de verdad<sup>62</sup>. Estos juegos de exclusiones forjan una compleja malla que no cesa de modificarse. ¿Cuáles son los espacios en donde las mallas del poder se encuentran más apretadas? La sexualidad y la política, dando cuenta de los efectos de sus “más temibles poderes” en la medida que el discurso se presenta como neutral o transparente allí donde la “sexualidad se desarma y la política se pacifica” (Foucault, 2004, p. 15), o sea enmascarando las operaciones y prácticas que permiten perpetuar las propias relaciones de poder. Si bien la noción de poder aparecerá con mayor detenimiento en los cursos posteriores, en su clase inaugural en el Collège de France da cuenta del desplazamiento: pues “el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (Foucault, 2004, p. 15).

---

62 Entre ellas, claro está, se encuentra la voluntad de verdad y de saber, es decir operaciones que establecen la dicotomía verdad/falsedad por la cual se formulan otra serie de dicotomías, como razón/locura. Por otro lado, se encuentra el mecanismo de la prohibición que cercena el ámbito (dónde), el sujeto (quién habla) y el contenido (sobre qué se habla) que puede formularse según la circunstancia (Foucault, 2004).

En esos momentos comienza a introducir la relación intrínseca que mantiene el saber con el poder, el lugar de los juegos de saber-poder en donde se prescriben normas para la inteligibilidad de la multiplicidad de elementos y los efectos de poder para su subordinación, clasificación, reparto en el espacio, serialización del tiempo y los lugares pertinentes para su articulación. Unos años más tarde, Foucault comenta que es luego del Mayo francés de 1968 que puede hablar del poder<sup>63</sup>. En una conversación sostenida con estudiantes y colegas admite que no se pudo tratar de otra cosa que del poder en sus libros posteriores: “Cuando ahora lo pienso de nuevo me pregunto, ¿de qué pude hablar, por ejemplo, en la *Historia de la locura*, o en el *Nacimiento de la clínica*, si no era del poder?” (1979d, p. 180). Por eso mismo, afirma:

soy perfectamente consciente de no haber empleado prácticamente este término [poder] y de no haber tenido este campo de análisis a mi disposición. Puedo decir que existía una cierta incapacidad para hacerlo que estaba ligada, con toda seguridad, a la situación política en la que nos encontrábamos (Foucault, 1979d, p. 180).

La situación política desplaza los análisis que puede llevar a cabo el pensador francés; esta apertura —inherente a una filosofía enfocada en el presente— hacia la situación política se solidariza con la expresión que tiene Foucault sobre la política en el debate con Noam Chomsky en 1971, cuando afirma que le interesa la política porque se trata de un tema crucial para la existencia humana, donde las relaciones económicas y los sistemas de poder definen las conductas habilitando y prohibiendo cursos de acción (Chomsky y Foucault, 2006; Raffin, 2018). La política, se trataría, en suma, del piso por el cual se constituye nuestra existencia.

Antes de retomar este punto, es necesario comprender que la “función-sujeto” (Deleuze, 1987), es decir la dictada por las múltiples relaciones de saber-poder que perfilan la capacidad de conocimiento, de discernimiento, y de actuación sobre sí y sobre los otros, se encuentra íntimamente relacionada con la consideración de la historia como campo de batalla. Profundizando estas consideraciones, en las *Lecciones sobre la voluntad de saber*, curso en el College de France

---

63 Tal como reconstruye Valentine Le Borgne de Boisriou en su capítulo de este libro, Mayo del 68 supone un quiebre en lo que respecta a la afluencia de intelectuales hacia el Partido Comunista Francés. Si bien Foucault ya se había desafiado en 1953, tal como se argumenta a continuación, este acontecimiento político supone una crítica adicional a las formas de resistencia del marxismo.

de 1970-1971, Foucault se apoya en la figura de Friedrich Nietzsche para establecer que ni la razón ni el conocimiento se sustentan en las facultades del hombre, sino que se constituyen a través de las rivalidades, de las luchas, de los enfrentamientos. En *Nietzsche, la genealogía y la historia*, desarrolla elementos teórico-metodológicos que le permitirán sostener la división entre una Historia tradicional y la historia efectiva, es decir, entre la historia entendida como continuidad, evolución desde el origen, con su teleología específica y anclada en las grandes nociones (razón, conciencia, sujeto, etc.) y la historia efectiva, la historia de las relaciones de fuerza, la voluntad de poder y de saber que intenta conjugar el caos o, en otras palabras, la multiplicidad de elementos<sup>64</sup>.

Retomando el señalamiento de Foucault sobre el corte establecido en las relaciones de poder, podemos decir que esta operación ya se contempla en el conocimiento que, amparado en las tesis de Nietzsche en *La gaya ciencia*, simplifica en la fuerza del signo: “El signo es la violencia de la analogía, lo que domina y borra la diferencia” (Foucault, 2012, p. 234). Según Foucault, para Nietzsche el juego de la marca y el querer, la palabra y la voluntad de poder, incluso el signo y la interpretación, reemplaza al *cogito*. La violencia del signo se encuentra por fuera, por detrás y por debajo del sujeto conocedor, y las marcas del saber enmascaran la violencia disciplinaria que se da en ámbitos como el asilo, donde la medicina justifica su propia jerarquía en la institución e imprime efectos terapéuticos para sus internos produciendo una “función-sujeto” (Foucault, 2020).

La “función-sujeto” se constituye por la articulación del saber-poder que impregna cada ámbito donde se desarrolla la voluntad de verdad. El sistema de lo verdadero y lo falso devela su cara como violencia, cara que fue enmascarada por las propias operaciones que postulan la neutralidad y la universalidad de la verdad (Foucault, 2012). Esta violencia luego será matizada por Foucault a la hora de pensar en las relaciones de poder desde el marco de inteligibilidad de la microfísica del poder y, posteriormente, desde la perspectiva

---

64 Esto nos remite a la concepción ontológica de Foucault y de otros autores conocidos como postestructuralistas. Hay cierto consenso sobre la presencia de una multiplicidad de elementos antes de las intervenciones de los mecanismos de poder (Tonkonoff, 2017) que impondrán, justamente, un campo ordenado gracias a la clasificación y normalización. Las múltiples formas de vida de los sujetos/objetos no se pueden desligar de la individuación inherente a toda existencia, ya que desde el inicio se encuentra articulada en un aparato tecnológico, histórica y geográficamente situado. Si bien no es el objetivo de este trabajo, a lo largo del mismo explicitaremos cómo la multiplicidad de elementos que (pre)supone al ejercicio de poder no puede escindirse de este, ni es anterior.

gubernamental en cuanto, desde el liberalismo, el poder es ejercido sobre y a través de la libertad de los sujetos. Sin embargo, es difícil separar enteramente la violencia de las relaciones de poder, ya que en muchos casos la operación en el cuerpo sujetado requiere de una relación asimétrica total, es decir, no puede operar sin una instancia de supresión y de sometimiento.

Entonces, podemos observar que las operaciones por las cuales se constituye el sujeto son indisolubles de las relaciones de poder-saber que tendrán como parangón la marca de una violencia. A su vez, este proceso no deja de producir residuos, potenciales revueltas al interior de las relaciones de saber-poder, y nuevos instrumentos de captación y control. En este sentido, el humanismo no puede operar sin codificar de forma específica al sujeto, como soberano sometido, a la vez que emerge como su justificación. Hacer una crítica al humanismo es objetar las formas en que se constituyó al sujeto.

A partir de este punto, abordaremos la definición de la lógica estratégica para repensar las posibles vinculaciones entre política y subjetivación a través de las configuraciones específicas que esta adquiere.

### **3. LA POLÍTICA: ENTRE EL PROGRAMA Y LO ACONTECIMENTAL**

Antes de considerar las figuras políticas, es necesario introducir la lógica estratégica que opera como fondo por el cual entender las relaciones de poder-saber y la constitución subjetiva que producen. Frente a la dialéctica<sup>65</sup> que subsume los acontecimientos en una historia general y racional, el análisis estratégico sitúa sus referencias en el largo alcance, al mismo tiempo que contempla los movimientos subrepticios y específicos de las relaciones de fuerza. De allí que Foucault oponga la dialéctica a la lógica estratégica y otorgue a la dialéctica la cualidad de subsumir la singularidad de la lucha en pos de una teleología o de un programa, borrando las diferencias según un denominador común. En la

---

65 Aquí no podemos extender la presentación ni la discusión sobre un concepto tan central para diversas tradiciones filosóficas como es el de la dialéctica. Foucault parece discutir principalmente con los efectos de la dialéctica, con sus dogmas cristalizados en las posiciones de izquierda: esto es, contra la teoría de la representación y el borramiento de la diferencia en pos de una categoría superior que asegure al sujeto universal. Se podrá objetar que tanto Hegel como Marx, por situar dos de los representantes de esta conceptualización, no desligan fácilmente la diferencia y la oposición en una fase posterior, sino que esta se mantiene en su propia integración. Ahora bien, no se matizan las diferencias entre una concepción de la dialéctica y otra, más bien lo que sostiene Foucault es la posibilidad de pensar por fuera de esta, es decir, por fuera de la colonización del discurso histórico-filosófico a partir del siglo XVII (Foucault, 2000).

extensión de la lógica estratégica o de la *grilla de inteligibilidad* de la guerra (Blengino, 2018), Foucault define a la genealogía como el acoplamiento de conocimientos eruditos (globales) y “las memorias locales, acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de ese saber en tácticas actuales” (2000, p. 22); tal es el objetivo de las genealogías realizadas por Foucault.

La lógica estratégica pondera una concepción de la propia necesidad de los mecanismos de poder. Así, la penetración del poder soberano por parte del disciplinario sucede en cuanto la economía del poder se encuentra comprometida, impidiendo garantizar sus efectos (Foucault, 2008). Que un discurso o una técnica pueda tomarse para otro aparato de poder responde a la “polivalencia táctica” (Foucault, 2002, p. 132) de ambos, es decir que no son estables ni uniformes y que pueden desempeñar papeles distintos en estrategias diferentes. En ese sentido, también observamos los dos niveles del análisis de las relaciones de poder: hay que interrogar a los discursos, por un lado, en cuanto a su productividad táctica, esto es, qué relaciones de poder-saber garantizan y, por otro lado, en cuanto a su integración estratégica, es decir, qué coyuntura y qué estado de relaciones de fuerza hace que se vuelva necesario un discurso en un episodio de enfrentamiento (Foucault, 2002).

Por tanto, tenemos una visión estratégica que implica retomar, a través de las genealogías, las historias de las batallas y los saberes sepultados, deslegitimados o puestos en la clandestinidad de la vida<sup>66</sup>. La guerra —permanente o histórica, presente u originaria, lo mismo da en la medida que sus efectos se actualizan— adquiere el carácter de prisma por el cual atender la historia. En el momento que la guerra adquiere la fuerza necesaria para producir efectos en un entramado de fuerzas dadas, la política se entrecruza con la guerra. Es aquí donde Foucault (2000) retoma la famosa fórmula de Carl von Clausewitz y la invierte: la política sería la continuación de

---

66 Frente a una jerarquización del saber, con modos de verificación que deslegitiman otros saberes, Foucault propone que la genealogía sea una “especie de empresa para romper el sometimiento de los saberes históricos y liberarlos, es decir, hacerlos capaces de oposición y lucha contra la coerción de un discurso teórico unitario, formal y científico” (2000, p. 23). En *¿Qué es la ilustración?* Foucault (1999c) establece que la actitud histórico-crítica, tal como puede pensarse de la conjunción de la práctica histórico filosófica y de la crítica, tiene la forma de una crítica del presente que es genealógica en su finalidad y arqueológica en su método, esto es, buscará los discursos que articulan lo que nosotros pensamos, decimos y hacemos, como otros tantos acontecimientos históricos, y será genealógica en la medida que extraerá la contingencia que nos hace pensar cómo somos, hacemos o pensamos.

la guerra por otros medios<sup>67</sup>. Sin embargo, en *La voluntad de saber*, matiza la inversión de la siguiente manera:

¿cabe entonces, invertirla y decir que la política es la continuación de la guerra? Quizá, si aún se quiere mantener una distancia entre guerra y política, se debería adelantar más bien que esa multiplicidad de relaciones de fuerza puede ser cifrada —en parte y nunca totalmente— ya sea en forma de “guerra”, ya en forma de “política”; constituirán dos estrategias diferentes (pero prontas a caer la una en la otra) para integrar las relaciones de fuerza desequilibradas, heterogéneas, inestables, tensas (Foucault, 1991, p. 113).

Foucault, como se ve, pone reservas a la hora de separar la política de la guerra, y a la hora de unificarlas una a continuación de la otra. Si la política es el primer enfrentamiento, esto se debe a que puede *integrar* (enseguida veremos la relevancia de esta noción) en un momento y lugar concreto, en algún haz del vínculo de las relaciones de poder; las fuerzas heterogéneas, es decir, articula una serie de fuerzas asimétricas, desequilibradas respecto a las otras, fuerzas que son inestables e incluso tensas entre sí. Incluso el devenir histórico, sea del Mayo de 1968 o de la revolución iraní (por poner dos ejemplos que darán pie a una reformulación de la política en sus investigaciones), atestiguan el desequilibrio de las fuerzas que claman para sí la lucha política o la guerra.

La política como forma de integrar estas fuerzas puede adquirir varios puntos de codificación tal que, en una configuración histórica, posibilita la transformación de estas mismas relaciones, a la vez que emergen otras fuerzas. Podemos ver en la política cuatro figuras específicas, cuatro tipos de integraciones: reforma, revolución, sublevación y contraconducta (Nosetto, 2015).

Antes de situar estas cuatro configuraciones, habría que definir la visión o la imagen de la política en Foucault, más allá del debate con

---

67 Foucault establece que la inversión de la fórmula de Clausewitz era anterior a la que él realiza, es decir, ya se encontraba en los presupuestos de Clausewitz. La política como continuación de la guerra por otros medios será “el primer discurso histórico político sobre la sociedad” en la medida en que permite poner a la guerra como “fondo imborrable” de las relaciones e instituciones de poder (2000, p. 54) y en la admisión de la verdad como arma para una “victoria exclusivamente partisana” (2000, p. 62). Foucault atribuye el carácter político al discurso sobre la guerra por estar fundada en una visión estratégica; es decir, referencia la política ligada a las relaciones estratégicas y a las formas de cerrazón de las relaciones de fuerzas. Esta consideración nace de la lectura propuesta por Luciano Nosetto (2015), la cual en breve será retomada.

Chomsky. Esta visión consta de dos generalidades: a) la política como integración de fuerzas, tiene un carácter diagnóstico y define un estado de cosas actual en el que, justamente, se articularán o no las fuerzas existentes; b) la política como prácticas de resistencia y, en base a las últimas investigaciones de Foucault, sostenida por las prácticas de la libertad, la *parresía* y las formas de conducirse (Raffin, 2018). Para el primer punto, Nosetto (2015) refiere a la política en base a todo lo relativo a poder, como sinónimo, y a la política como estrategia, es decir, según Foucault, lo tendiente a “coordinar y finalizar estas relaciones de fuerza” (citado en Nosetto, 2015, p. 144). Política-poder, política-estrategia: la política en tanto coordinación y finalización — cierre o integración— de las relaciones de fuerza.

Entonces, si asumimos, por un lado, que la política refiere a la lucha y al poder, y que, por otro lado, el poder es coextensivo al cuerpo social, que es el piso por el cual se vuelve sostenible la existencia, en suma, como posible, es loable señalar que todo es político. Pero Foucault marca una distancia respecto del sintagma —adjudicado a él, por otra parte— “todo es político”. Más bien todo es politizable, es decir, susceptible de verse alterado, reencaminado, articulado bajo otras fuerzas.

En los manuscritos del curso *Nacimiento de la Biopolítica*, Foucault escribe: “nada es político, todo es politizable, todo puede convertirse en política. La política es, ni más ni menos, lo que nace con la resistencia a la gubernamentalidad, la primera sublevación, el primer enfrentamiento” (Foucault, 2006b, p. 451). Entonces, en base a lo expuesto, vemos cómo la política está pronta a caer en la guerra y, a la vez, la guerra puede servir como grilla de análisis de la política en cuanto dimensión estratégica del poder. Depende, en última instancia, de la singularidad general que se construye y configura para la lucha, pero, a su vez, de la codificación en la red de resistencia (y poderes aparejados) que pueden darse en el momento histórico. Como señala Senda Sferco, Foucault por un lado considera a la política como un poder de sujeción en la medida que establece un acondicionamiento, un modo de fraguar la espontaneidad y la irreverencia de la voluntad política y, por otro lado, especifica la fuerza “*de la política*” “como posibilidad de *renversement* a nivel de los modos de subjetivación” (Sferco, 2019, p. 52). Veamos ahora las cuatro configuraciones estratégicas de la política, dos de ellas estarán ligadas a una visión general, totalizadora y global de la historia —reforma y revolución—, mientras que otras dos demostrarán la irreductibilidad de la lucha política, tanto para la historia como para los sistemas teóricos formales —sublevación y contraconductas—.

### 3.1. REFORMA

En primer lugar, hay que notar que el reformismo o la propuesta de reforma se encuentra en el objeto de las instituciones disciplinares y específicamente en la prisión: el reformismo gozó de buena estima en la medida que se considera una atenuación a la opresión en las formas penales. La reforma nace con la prisión (Foucault, 2008) y tiene por rol estabilizar las operaciones de un sistema de poder a través de ciertos cambios. Contra este tipo de reformismo es que Foucault creará en 1971 el Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP).

Una postura no reformista intenta ir más allá de ese efecto estabilizador e intenta atacar aquello que subsiste bajo la reforma: las dicotomías que emanan de las relaciones de saber-poder, tales como la culpabilidad o inocencia, la verdad o falsedad, lo bueno o lo malo, etc. Ante la situación de represión y violencia, incluso arcaísmo, de las prisiones, Foucault propone una reforma radical, y la necesidad de un nuevo Cesare Beccaria (Foucault, 1994a). ¿En qué consistiría esa reforma que se desligue del reformismo? Se trata de una reforma que articule experiencias y luchas concretas de los sujetos que están dentro del dispositivo de poder. Aquí, el autor reconoce al movimiento de reforma psiquiátrica de Inglaterra e Italia, que se basan en la experiencia y luchas de pacientes, enfermeros y médicos sin caer en teorías globales ni en sistemas ideales.

Si insistimos en este punto, en contra de toda teorización que relegue el carácter conflictivo y experimental al interior de los dispositivos, es porque Foucault criticará más de una vez la posición del filósofo que marca de manera deontológica el curso de las luchas, de la historia, y enarbola la normatividad por la cual los sujetos deben conducirse. Ante esto, Foucault propone una radicalidad del trabajo del intelectual: poner su lente sobre los puntos en que es posible atacar el cerrojo del poder; mostrar las líneas frágiles y los momentos en los cuales es irreductible la experiencia contra-poder. El carácter topológico y cartográfico del trabajo foucaultiano adquiere su coherencia cuando lo oponemos a las mentadas teorías generales y sistemas ideales por los cuales las luchas y los sujetos deben realizarse.

### 3.2. REVOLUCIÓN

Una de las vías para acceder al sistema concreto de los mecanismos de poder es a través de los análisis de las resistencias, ya que nos da la otra cara de estos mecanismos. El carácter fragmentario, diseminado, volátil de las relaciones de poder se expresa también en las resistencias. Foucault señala que frecuentemente nos encontramos con “puntos de resistencia móviles y transitorios, que introducen en una

sociedad líneas divisorias que se desplazan rompiendo unidades y suscitando reagrupamientos” (2002, p. 117) y que pueden tener, solo como expresión de una constante articulación y una consistencia estratégica particular, una codificación que permita pensar en una revolución —así como es posible concebir, según una codificación específica, un Estado a partir de las relaciones de poder—. Son puntos máximos, si cabe la expresión, de una serie de mecanismos infinitesimales de resistencia-poder, que se solidarizan, tensionan e ignoran según los momentos históricos concretos para lograr esa codificación estratégica.

Si Foucault propone pensar una radicalidad más allá de la reforma, también lo hará para la revolución. En cierto sentido, gracias a los desvaríos y errores políticos que desde la mitad del siglo XX quitan fuerza revolucionaria a expresiones marxistas, Foucault va a poner reservas a la categoría de revolución. En cuanto codificación estratégica que cifra de determinada manera las resistencias, la postura revolucionaria no ha dejado de perseguir al Estado y, en muchos casos, se ha montado en el aparato estatal para perseguir el fin revolucionario. En palabras de Nosetto:

De modo que la revolución consiste en la postulación de un esquema teórico global que polariza la historia, jerarquiza las identidades y las luchas, y se articula en una práctica burocrática y militar apoyada en los mismos dispositivos de poder que pretende contestar (Nosetto, 2015, p. 152).

Es por esto mismo que no habría que oponer revolución y reforma, sino el par reforma/revolución a la radicalidad de las luchas, a la experimentación de nuevas formas de política. La reforma y la revolución tratan de estabilizar las relaciones de fuerza dentro de los aparatos de poder; se trata en ambos casos de la disputa por el Estado, de conservarlo y de mantener estabilizada una cierta hegemonía.

Por otra parte, la revolución sostiene, de alguna manera, un devenir histórico que traerá aparejado una utopía, un cielo en la tierra. Contra la utopía Foucault propone las “experiencias de socialización real”:

Yo opondría por el contrario la experiencia a la utopía. La sociedad futura se perfila quizás a través de experiencias como la droga, el sexo, la vida comunitaria, una conciencia diferente, otro tipo de individualidad. Si el socialismo científico se ha desvinculado de las utopías en el siglo XIX, la socialización real se desprenderá posiblemente de las experiencias en el siglo XX (Foucault, 1979b, p. 43).

En este punto, cabe señalar que la crítica a la utopía se perfila como una crítica al programa político, con la secuenciación de momentos,

con una organización preestablecida de lo que debe hacerse. Como se hizo notar, las resistencias tienen la misma condición del poder: son fragmentarias, oblicuas a todo el campo social y se perfilan a modo de ejercicio, la codificación estratégica es la que permitiría cierto advenimiento de la revolución. De allí que son las experiencias las que permitirían la “socialización real” que, como horizonte posible, se efectúa sin descanso y sin teleología, sin un programa específico.

Frente a estas figuras de la política, podemos observar otras dos en las cuales la política se ejerce como experimentación y habilita un nuevo vínculo entre sujeto, poder y verdad. Se trata de las figuras de la sublevación y las contraconductas cuya fuerza se encuentra en la propiedad de *renversement* inherente a las relaciones de poder.

### 3.3. SUBLEVACIÓN

Esta figura se sustenta en la experiencia iraní que Foucault recoge como cronista entre 1978 y 1979. Los sucesos de Irán, que terminarán con la caída del régimen del Sha Reza Pahlevi y la instauración de un gobierno islámico, con el *ayatollah* Jomeiní, en cierto sentido permitieron a Foucault pensar la radicalidad de las luchas más allá de la revolución. En Irán no hubo una revolución, señala Foucault, sino más bien una sublevación. ¿Por qué no consistiría la experiencia iraní en una revolución? Porque las diferencias y las asimetrías de la sociedad no se configuran en cuanto lucha de clases, ni existe una vanguardia o partido político que lo organice.

No hay vanguardia ni las luchas se reducen a lucha de clases: la sublevación iraní es tal porque adquiere la fuerza de una voluntad colectiva o política<sup>68</sup>. Esta voluntad no es la de los filósofos, sino una manifestación de una voluntad determinada que designa un doble juego de rechazo y afirmación: rechazo a una forma de gobierno y afirmación de un gobierno islámico. Se trata, en resumidas cuentas, de una expresión general de la actitud crítica, en cuanto refiere a un “arte de no ser gobernado de esa forma y a ese precio” (Foucault, 1995, p. 7).

La sublevación iraní trata de una afirmación de otra forma de conducirse y del hecho de dejar la vida por esa afirmación. Es aquí

---

68 Si bien la noción de voluntad tendrá una amplia gama de adjetivos y servirá para designar elementos diferentes, siendo algunos los que hemos referido más arriba como voluntad de verdad y de saber, la voluntad por estos años adquiere otra consistencia, principalmente dada por la lucha del pueblo iraní. En este punto, Sferco clarifica el entendimiento de Foucault sobre la noción de voluntad por estos años: “Foucault refiere a una ‘voluntad’ para aprehender el impulso crítico y el movimiento multiforme que decisivamente se subleva, se hace hecho y opera como canalización de poder para introducir una subjetividad cual sea como experiencia de aire nuevo en la historia” (2019, p. 45).

donde Foucault reconoce que la sublevación iraní politiza aquello que a los ojos occidentales y científicos se puede desdeñar o reducir a lo arcaico: la espiritualidad. En Irán se realiza una politización de la espiritualidad o una espiritualidad política; la política se entrecruza con la dimensión trascendente de lo espiritual (Foucault, 1994b)<sup>69</sup>. Esta voluntad que abre el juego de la política hacia lo espiritual es aquello que posibilitaría cierta unidad y que, al mismo tiempo, no borraría la especificidad de cada resistencia, como una matriz en la que se articulan las luchas, es decir, la voluntad política en cuanto punto de vista estratégico en el que es posible analizar los conflictos una vez que diversos antagonismos emergen (Monge, 2018).

Las sublevaciones son el movimiento por el cual un pueblo entero o una minoría, incluso un sujeto, dice: “no obedezco más” (Foucault, 1999b, p. 203) y cuyo gesto de dar la vida es irreductible. Es irreductible a la historia ya que pertenece a ella, pero al mismo tiempo se le escapa, irreductible a toda teoría o posición filosófica que marque aquello que debe hacerse, y sobre todo irreductible al cálculo estratégico de políticos y militantes. Sin embargo, las sublevaciones pueden caer, y este es el destino de la revuelta iraní, en la era de la revolución que organiza lo acontecido según una historia racional y dominable: señala aquello que es deseable y lo que no, las buenas y las malas formas y la ley de su desarrollo; la revolución, como se ha entendido hace más de dos siglos, limita el impulso de la sublevación, la coarta bajo formas específicas e intenta develar su teleología y conducirla. Aunque pueda caer en ella, no puede restársele importancia al hecho de sublevarse. En las palabras de Foucault:

---

69 No podemos detenernos con detalle en la noción de espiritualidad, clave en lo que respecta al llamado periodo ético o el “último Foucault”. Sin embargo, es necesario decir que esta noción es indisoluble de la tecnología del yo y, más específicamente, en lo que refiere a las prácticas de libertad y a una estética de la existencia, en la medida que opera en una conversión del sujeto para alcanzar un estado superior. La espiritualidad no se desligaría de la ética y de la política ya que perfila una nueva articulación entre aparatos de poder (con una oposición a estos), la verdad del sujeto (otra producción de verdad de sí mismo), y otro tipo de conducción sobre sí (un nuevo vínculo consigo mismo y con los otros). Foucault declara: “creo que podríamos llamar ‘espiritualidad’ a la indagación, la práctica, la experiencia mediante las cuales el sujeto realiza en sí mismo las transformaciones para tener acceso a la verdad” (2006a, p. 33). Si bien no corresponde a nuestro periodo de estudio ni al objeto de este trabajo, resulta pertinente decir que las transformaciones en el ámbito de la analítica del poder, del pasaje del poder al gobierno, habilita a pensar que las contraconductas tendrán un papel preponderante en el análisis de la espiritualidad, ya que en ambos casos las transformaciones en el sujeto permiten un acceso a la verdad y la oposición/afirmación a un régimen de gobierno.

Hay sublevación, es un hecho; y mediante ella es como la subjetividad (no la de los grandes hombres, sino la de cualquiera) se introduce en la historia y le da su soplo. Un delincuente pone su vida en la balanza contra los castigos abusivos; un loco ya no puede ser encerrado y despojado; un pueblo rechaza el régimen que le oprime. Esto no hace inocente al primero, ni cura al otro ni asegura al tercero los mañanas prometidos (Foucault, 1999b, p. 206).

El fin o destino de una sublevación no está articulado de antemano y no puede reducirse a los objetivos políticos de un puñado de dirigentes. Este hecho fatídico, por el cual cualquiera entra en la historia y, a su vez, puede estar condenado al olvido, exige para Foucault una moral antiestratégica: en primer lugar, no prestar beneplácitos al riesgo de la muerte del otro, de cualquiera, por pensar que esto conlleva la liberación de la humanidad; en segundo lugar, “ser respetuoso cuando una singularidad se subleva, intransigente desde que el poder transgrede lo universal” (1999b, p. 207). No caer en la política como programa y ser respetuoso con la singularidad que se subleva, parece ser el curso de la actividad política foucaultiana. Este hecho irreductible tendrá otro elemento para que se articule con la posición de verdad del sujeto y que conduzca a un nuevo vínculo consigo mismo y con los otros; la sublevación se articula con la contraconducta.

### 3.4. CONTRACONDUCTAS

En el mismo año de la sublevación iraní, Foucault dicta el curso *Seguridad, territorio y población*, dedicado al poder gubernamental. Ahí emerge una figura que costará definir, o bien que hace tomar a Foucault ciertos recaudos. Una vez desestimadas otras nociones, como disidencia, insurrección, resistencia o rebelión, la noción de contraconducta emerge por dos motivos: en primer lugar, como sentido de lucha contra los procedimientos de conducta puesto en práctica por los otros y, además, porque permite salir de la sustantivación que conlleva la categoría de disidencia —lo cual convertiría al sujeto en un “disidente”—. Por lo cual se puede establecer un análisis que dé cuenta de la dimensión de las contraconductas, los componentes concretos de actuar que alguien [*n’importe qui*] emplea en un campo general de la política o el campo general de las relaciones de poder (Foucault, 2006b).

Para comprender las contraconductas introducimos su opuesto, las conductas. La palabra conducta refiere al gobierno de las almas, a la actividad consistente en conducir, la conducción, aunque también a la manera de conducirse, de dejarse conducir y, además, el modo de comportarse bajo el efecto de la conducción (Foucault, 2006b). La conducta permite establecer esos puntos de contactos entre una tecnología de gobierno y un modo de sujeción en la medida que postula

la verdad del y en el sujeto, inscribe mecanismos de poder específicos y elementos de conocimientos. Ahora bien, en el análisis de la pastoral cristiana para el establecimiento del proceso de gubernamentalización del Estado, Foucault perpetúa su clave epocal-topológica, en cuanto permite observar el despliegue estratégico de los diferentes dispositivos de poder y las tácticas que se van sucediendo hasta plantear una “era de gubernamentalidad”, es decir, la era en la que el Estado establece efectos de poder a la vez individualizantes y totalizantes, en la medida que produce individuos y poblaciones, ejerciéndose a través de la anatomopolítica y de la biopolítica (Foucault, 2006b).

Las razones por las cuales la conducción se vuelve un hecho relevante para la tecnología de gobierno son diversas, pero se pueden situar en el siglo XVI a través de varias técnicas de conducción: religiosas, de sí mismo y de la familia, y la dirección desde el control del Estado (cada vez más centralizado). En el manuscrito de *Seguridad, territorio y población*, Foucault señala que el pastorado permite la salvación de cada cual, a través del establecimiento de una verdad, de su verdad; por medio de la salvación permite fijar la identidad, “lo somete a una red de obediencias incondicionales” (2006b, p. 269) e inculca un dogma en el momento mismo en que arranca del interior su secreto, el secreto del individuo aparece en el momento de su dogmática. En sus palabras:

Identidad, sujeción, interioridad: la individualización del hombre occidental durante el largo milenio del pastorado cristiano se produjo al precio de la subjetividad. Por subjetivación. Es preciso llegar a ser sujeto para convertirse en individuo (todos los sentidos de la palabra “sujeto”) (Foucault, 2006b, p. 270).

Esta cita permite plantear varias consecuencias: en primer lugar, la individualización se da al precio de la subjetividad como subjetivación, conlleva una puesta en acto de la verdad, interioridad e identidad del propio sujeto, activado —en parte— por él mismo. En segundo lugar, si aquello que se subjetiviza sigue estando “atado” o “atrapado” en las formas o en los sentidos de la palabra sujeto, la subjetivación no puede desprenderse fácilmente de la sujeción: están aunadas por los mismos mecanismos. Desde ya, tendrán su especificidad (por el vínculo con la verdad y el poder), pero el hecho de que la subjetivación tenga lugar en el entramado técnico de la pastoral cristiana introduce una tensión de continuidad y ruptura particularmente problemática.

Cabe preguntar, a riesgo de simplificar, ¿cómo estar seguro de que la subjetivación se produzca sin sujeción? ¿Aun cuando se actúa en pos de quebrar las relaciones de poder y de las construcciones de la

interioridad del individuo, podemos estar seguros de no caer en otras coordenadas de sujeción?<sup>70</sup> ¿Cuál es el punto en que la contraconducta se efectiviza en una oposición-afirmación de otras formas de conducta? Para esbozar algunas respuestas a estos interrogantes, es necesario sumergirnos en lo que Foucault denominará en 1978 la “actitud crítica”.

En efecto, Foucault propone unos años más tarde una dinámica similar a la del Estado y la revolución para pensar la gubernamentalización y la actitud crítica, es decir, en cuanto formas de codificación de una red de relaciones de poder o resistencias. Consideramos que la actitud crítica es a la gubernamentalidad lo que la resistencia es al poder. Pero mientras la resistencia y el poder son las grillas para el análisis, la gubernamentalidad y la actitud crítica corresponden a los procesos por los cuales se despliega la lucha por la conducción de los hombres, por el gobierno, la manera de gobernar y el precio de ser gobernado; corresponde a los movimientos históricos de las formas de gobierno o, en todo caso, de las formas de no ser gobernado de esa forma y a ese precio. Justamente allí es donde nace la política, según vimos más arriba.

En *¿Qué es la crítica?* Foucault da cuenta de la actitud crítica a través de tres puntos históricamente situados: 1) la crítica desarrollada con relación a la Escritura, desde finales de la Edad Media y como punto de ebullición en las guerras religiosas durante el proceso de Reforma; 2) la crítica de no querer ser gobernado por leyes específicas que serían injustas y a las que se contraponen un derecho natural en el siglo XVI; y 3) el no querer ser gobernado por una autoridad en la que la marca de la verdad no está, no emana de ella algo verdadero, hay un problema de certeza frente a la autoridad. A saber, problema de la verdad en la intervención/interpretación de la escritura organizada por la institución católica, problema de la verdad en los fundamentos de las leyes y, por último, problema de la verdad en la autoridad y en la voz de ella. Es por ello que la crítica

es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad: pues bien, la crítica será el arte de la inservidum-

---

70 En cierto sentido, Judith Butler responde a esta pregunta señalando el carácter conflictivo e irresuelto del par sujeción/subjetivación. En la vulnerabilidad inherente a la vida individual, Butler considera que el proceso de subjetivación no puede darse sin un fundamento (contingente) que, a la vez que permite una rearticulación del sujeto, lo somete a nuevas disposiciones, aunque “elegidas” o mejor dicho esgrimidas por sí mismo. A su vez, afirma que la sujeción no puede darse sin la subjetivación porque aquella no implica solo la subordinación, “sino también un afianzamiento y un mantenimiento, una instalación del sujeto, una subjetivación” (2001, p.103).

bre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad (Foucault, 1995, p. 13).

La crítica permite aunar de otra forma al sujeto, al poder y la verdad. Por tanto, podemos decir que las contraconductas articulan, en base a su oposición crítica tal como históricamente han tenido lugar, un cambio en la conducción hacia una verdad, encerrada en una interioridad específica y dada para una identidad en la cual quedan apresadas las operaciones del sujeto sobre sí mismo. Es decir, se oponen a un campo de experiencia de sí mismo, a los condicionamientos por los cuales es posible definir y hacer lo que somos, cómo pensamos y qué hacemos. A la vez, en esta condición de *renversement*, la experiencia de sí mismo adquiere una dimensión acontecimental y experimental en la que puede darse otra manera de conducirse activando las memorias, las experiencias de lucha de algún colectivo o individuo, que tienden a “proponer”, aun si no es articulado en un discurso coherente, otra forma de vida. Una forma de vida que se opone, derroca, y a la vez que restituye, reintegra, bajo otras coordenadas, un vínculo entre poder, sujeto y verdad.

En resumen, de lo que se trata es de ver el gesto irreductible gracias al cual hombres y mujeres, condicionados al interior de los dispositivos de poder,

articulan la pregunta por otras formas de conducirse, de vivir, de hacer la experiencia de sí mismos. Más allá de la reforma y la revolución; más allá también del gesto desesperado y reactivo de la disidencia, las contraconductas son resistencias afirmativas en la forma de prácticas de otra subjetividad. Las contraconductas aparecen así como resistencias éticas (Nosetto, 2015, p. 162).

#### **4. CRÍTICA Y MEMORIA: CONDICIÓN DE LA SUBJETIVACIÓN OTRA**

La crítica puede adquirir una forma de subjetivación que trastoque las formas presentes de subjetividad, y que puede remontarse más allá de cualquier punto de referencia específica en la medida que postula un nuevo vínculo entre poder, verdad y sujeto. Al poner en entredicho las formas que conducen a los individuos, pueden esgrimirse otras formas de conducción que no tengan puntos de contacto con el presente, sino que activen una serie de instancias de experiencias conflictivas y de conducción anteriores. Es aquí donde la experiencia de los conflictos, y más generalmente de la guerra, expresan su posible articulación para generar una contraconducta y, en consecuencia, una forma de subjetivación diferente.

Tal como plantea el desplazamiento de Foucault, los diversos saberes, los discursos que tienen como fin el establecimiento de una verdad, conllevan una serie de exclusiones que operan más allá de lo discursivo, operan como relaciones de poder<sup>71</sup>. Por eso mismo, además de la exclusión y extracción del saber “desposeído” —Foucault referirá al saber obrero y en líneas generales a los saberes sometidos— por medio de la división del trabajo, hay operaciones que deslegitiman, descalifican y demonizan los saberes políticos de ciertas poblaciones (Foucault, 2000). Este saber es el “conocimiento de su condición, memoria de sus luchas y experiencias de estrategias” que “ha sido un instrumento de combate de la clase obrera y se ha elaborado a través de este combate” (Foucault, 1979b, p. 33).

En la doble vía para pensar al sujeto moderno y occidental, en cuanto sujeción y subjetivación, en cuanto cerrado por una serie de elementos que lo fuerzan a reconocerse como sujeto (del lenguaje, del trabajo, de la biología, también de la sexualidad, de la norma, y de la función psi), pero a su vez, por la propia naturaleza de las relaciones de poder, con acción sobre la forma de su ser-sujeto, se encuentra la posibilidad de articular una forma de subjetivación, es decir de ser afectada y afectar a otras fuerzas, de volver sobre sí mismo *una* fuerza, en principio una fuerza del afuera.

En el punto que nos compete, en los fragmentos que hemos seleccionado, la subjetivación adquiere su fuerza en la memoria, es decir en el vuelco de la subjetividad a su campo de experiencia, a los procedimientos que dieron forma a la experiencia de sí mismo, a los enfrentamientos y rivalidades que marcaron la historia de los mecanismos de poder, y de las formas de objetivación que se desencadenaron dentro y fuera de esas luchas. Por lo tanto, los haces de resistencias que se (re)fuerzan entre sí, en cuanto voluntad política, implican la producción subjetiva que la *decide*. En una entrevista

---

71 Podemos señalar las diferentes críticas a lo que se considera una reducción de la materialidad por la discursividad, es decir, plantear el eslogan “todo es discurso” se opone enteramente a aquel gesto de Foucault de dar cuenta de las relaciones de fuerzas, del ejercicio del poder en el cuerpo y en el alma para la constitución del sujeto en la historia. Con respecto a esas críticas, Foucault es tajante al señalar que “no hay que referirse al gran modelo de la lengua y de los signos, sino al de la guerra y de la batalla. La historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa; no es habladora. Relación de poder, no relación de sentido. La historia no tiene ‘sentido’, lo que no quiere decir que sea absurda e incoherente. Al contrario, es inteligible y debe poder ser analizada hasta su más mínimo detalle: pero a partir de la inteligibilidad de las luchas, de las estrategias y de las tácticas” (1979d, p. 179). Como se ve, la guerra y fundamentalmente las relaciones poder-resistencia, funcionan en cuanto *grille d’intelligibilité*.

concedida a Farès Sassine en 1979, Foucault señala que la voluntad aparece ejemplificada como una “fuerza y acto puro” (similar a la dinámica colectiva de la guerra) que marca la importancia de un advenimiento de la “singularidad/acontecimiento” que todavía no ha ingresado a la historia (Sferco, 2019). Con ello también podemos decir que si la historia es un campo de batallas y el ingreso se da por la forma de una voluntad política, la política es (o está cercana a la) guerra en la medida que nutre la historia y la densifica, la complejiza trayendo a cuento lecciones anteriores.

En el Prefacio a la edición estadounidense del *Anti Edipo* de Deleuze y Guattari, Foucault deja claro que los cinco años posteriores a 1965 fueron momentos jubilosos, durante los cuales se ponían en entredicho las prácticas que habían atravesado hasta ese tiempo a las sociedades europeas. ¿Qué era ese momento? Era una experiencia y una política que dejaba atrás la representación freudiana del deseo. Así escribe:

Pero, ¿fue realmente esto lo que ocurrió? ¿De verdad se trataba de retomar el proyecto utópico de los años treinta a escala, esta vez, de la práctica histórica? ¿O más bien lo que se produjo fue, por el contrario, un movimiento hacia luchas políticas que no se adecuaban ya al modelo prescrito por la tradición marxista, un movimiento tendente a una experiencia y a una tecnología del deseo que ya no eran freudianas? Sin duda se desplegaron los viejos estandartes, pero el combate se desplazó y se conquistaron nuevos territorios. (Foucault, 1999d, pp. 385-386).

Observamos cómo Foucault piensa en una rearticulación de las luchas que no se detiene en las tradiciones establecidas ni en el pensamiento “utópico”, entendido como práctica programática y teleológica que reserva las bondades del futuro para una movilización incapaz de asumir las desventuras del presente, aunque se retomen las viejas pancartas. Este movimiento, que no se reconoce en esa tradición, converge en una experiencia y tecnología del deseo que no es más que una tecnología política ocupada al deseo. La división programa y experiencia, la distinción entre la política como un estado de cosas actual, como la integración en un determinado momento en que una articulación de las relaciones de fuerza se vuelve estratégica, y una política como *experimentum*, un modo de experimentar una particular articulación entre sujeto (más específicamente subjetividad), verdad (producción de otra verdad, una política de la verdad que trastoca las jerarquías y la posiciones de enunciación preestablecidas) y poder (una fuerza que afecta a otras

y a sí misma). Esta distinción, a nuestro juicio, sustenta la hipótesis de lectura por la cual la subjetividad se ve articulada necesariamente con la política en cuanto se puede establecer entre ellas un ajuste constante en términos de *renversement*, de traspase, de revertir las condiciones dadas, de derrocamiento de ciertas relaciones y de restitución de otras.

Según Deleuze, el motivo por el cual Foucault se remonta a los griegos en cuanto emerge la problemática de la subjetivación, conceptualizando las prácticas de la libertad, la *parresía*, y la inquietud de sí, es porque la subjetivación no conoce de historia, al menos no como las técnicas de gobierno. En los análisis de Foucault que se remontan al periodo helenístico o al Oriente precristiano y cristiano, el clivaje sigue siendo la subjetivación, porque, según Deleuze, esta “sigue bajándonos”, aun cuando las condiciones epistémicas y políticas no sean las mismas.

En el dominio de las subjetivaciones no hay arcaísmo. Las subjetivaciones más anticuadas, las menos actuales, surgen gracias a uno de nuestros gestos, y cada uno de nosotros no cesa de tomarse o por un griego, o por un primer cristiano (Deleuze, 2020, p. 145)<sup>72</sup>.

Adelantándonos en términos cronológicos, y para terminar nuestro recorrido, podemos observar las resonancias de la matriz estratégica, quizá por comodidad podamos decir bélica, en la apuesta política del último Foucault, en el trabajo *El sujeto y el poder*, antes de su muerte:

En vez de hablar de una libertad esencial, sería mejor hablar de un “agonismo”, de una relación que es al mismo tiempo recíprocamente incitación y lucha, es una provocación permanente, en vez de una confrontación cara a cara que paraliza a ambas partes (Foucault, 1988, p. 16).

---

72 Desde nuestras latitudes, adquiere relevancia esta proposición sobre el *renversement* subjetivo como articulación de un modo de subjetivación que no conoce de arcaísmos. Sin duda, otros grupos pueden tomar la identificación correspondiente a un periodo perdido: por ejemplo, las poblaciones identificadas como indígenas, afrodescendientes y más ampliamente campesinos, etc. No nos parece menor, para nuestra región y nuestra historia, que Deleuze (2020) señale que la forma positiva de subjetivación es la memoria, que el pliegue por el cual se puede acceder a otro modo de subjetivación, se constituye y se encuentra atravesada por la memoria. A nuestro modo de ver, Foucault explora este vínculo a través de sus intervenciones públicas en la noción de experiencia en tanto gesto político de recomposición entre fuerzas históricas; un gesto que, como señaló Deleuze, permitiría desmontar una serie de sujeciones-subjetivaciones, y dar pie a otras.

Por eso mismo, por esta incitación permanente, por este agonismo, hay una “tarea política permanente inherente a toda existencia social” (Foucault, 1988, p. 17). Esta tarea se vincula, como es de esperar, con la actitud crítica y con la resistencia, es decir, con la segunda imagen de la política en Foucault (Raffin, 2018) o bien con una politización de las prácticas (Nosetto, 2015); se trata de un proceso inacabado donde una mirada de la política se apoya y tensiona sobre la otra. Así, la política con carácter diagnóstico, que establece las correlaciones de fuerzas en los diversos dispositivos de poder —fundamentalmente ligados a la gubernamentalidad y a la biopolítica—, se asocia, en el ejercicio mismo de la actividad histórico-filosófica, con la política capaz de experimentarse, de devenir en otra forma de individualización, estableciendo puntos de contacto con aquello que constituye lo otro de sí. Aquí es donde Foucault explota el desacople de la posibilidad de *renversement* de la *sujeción* [*assujettissement*], y esto es así en la medida que tanto la resistencia como la posibilidad de pensar otro mundo se encuentra en las relaciones de poder ya establecidas, en lo que estamos siendo.

## 5. CONSIDERACIONES FINALES

Si decíamos que Foucault establece dos niveles para la crítica al “cerrojo de Occidente”, entre los cuales está la lucha política y la crítica cultural, es posible ver que estas se encuentran cercanas a través de las contraconductas y de la sublevación. Al entrelazarlo con la crítica al humanismo, y la teoría del sujeto que trae en consecuencia, es loable pensar en una cercanía (de naturaleza) entre la crítica cultural o las formas de socialización real en las contraconductas, y la lucha política o un “des-sometimiento” de la voluntad de poder en la sublevación.

En las contraconductas, como vimos, el eje está puesto en la subjetivación como proceso, no como estado, en tanto acontecimiento experimental. Esto derriba al sujeto como “pseudo soberano”, no para hacerlo soberano completamente o para demostrar que lo que estaba antes no era soberano, sino para dar cuenta de las condiciones en la que se desenvuelve su acción. Por otro lado, en la sublevación, se puede observar la relación con la lucha política. Aunque Foucault sostiene su realización en el marco de la lucha de clases, es posible matizar que, en el fondo, esta puede adquirir formas diversas en grupos o colectivos. Este movimiento estratégico de des-sometimiento podría también tomar la forma de una revolución, aunque como vimos este concepto deja tras de sí una serie de singularidades y acontecimientos.

Para pensar la subjetivación, Foucault postula la cercanía con experiencias límite<sup>73</sup>, en el sentido que establece una frontera porosa que permite a uno plantearse la posibilidad de su muerte; es también el límite que los dispositivos mismos trazan al producir determinadas formas de subjetividad. El límite propio y el límite de los dispositivos, se conjugan en el punto de decir a qué no se seguirá sometido, es señalar el punto de quiebre con un gobierno así, de tal o cual manera, con el riesgo de pagar el precio más alto por sortear ese límite. Es decir, es el gesto de una sublevación que llegue a tal punto de la posibilidad de devenir otro, el punto de abandonar las coordenadas de subjetivación/sujeción establecidas.

Es por ello que la cuestión del humanismo se vuelve esencial para la forma en que Occidente trabajó sobre el hombre, y por la cual logró constituir al hombre como figura epistémica. Se lo logró concebir como sujeto en el doble sentido del término: atado a ciertas condiciones de dominación o relaciones asimétricas y con capacidad de acción, como actor en un escenario de enfrentamiento, con arma y voz para *renversement* su condición. Esta posibilidad puede alcanzar un punto culmine en la sublevación, en cuanto una serie de resistencias logra codificarse mediante una constante voluntad política y una reflexión indócil a las formas de gobierno. En ese caso, habrá que tener en cuenta al programa como definición *a priori* de la actividad política; para ello, una socialización real, es decir, la producción de ciertas experiencias, puede complementar o, mejor dicho, complejizar al programa político en la medida que sigue abriendo el juego al acontecimiento. Si no queremos caer en un alegato a favor del espontaneísmo ni a la reificación del programa político, deberíamos considerar que la codificación de luchas que puede tomar en un determinado momento histórico no impida la emergencia de “un trabajo de destrucción del sujeto pseudo-soberano” (Foucault, 1979b, p. 34). Es decir, la actividad política que logra unificar el campo de las resistencias, para llevar a una *política experimental*, debe seguir alimentándose de las emergencias locales y específicas de conducta, incluso de las que se oponen a lo designado desde un programa político.

Por ello, para concluir, deberíamos observar el despliegue de un sujeto moral (ligado a obligaciones), o mejor dicho una subjetivación moral que, lejos de los presupuestos que condensan la moralidad en

---

73 Un recorrido posible de las experiencias límites se liga con la posibilidad de descentramiento del sujeto a través de la literatura, que Foucault sitúa especialmente en autores como Maurice Blanchot, Georges Bataille, Antonin Artaud, Stéphane Mallarmé, entre otros.

una tecnología política específica (humanista y occidental), sea anti estratégica: establecer lazos con aquello que acontece sin reducirlo a un programa común, respetando la singularidad que se subleva, respetando las condiciones de su enfrentamiento y las memorias de sus sufrimientos y victorias. La política como experimentación formula un vínculo histórico con lo que aconteció y la posibilidad de entramarlo con otras resistencias sin ligarlo teleológicamente a un movimiento mayor, simplemente (aunque cueste) experimentar y no contener el suceso. Parafraseando a Foucault (1979a), no exijamos identidad a lo que se subleva, no exijamos que permanezcan invariables, que les dejen en paz cuando se trata de subjetivar(se).

## BIBLIOGRAFÍA

- Balibar, Étienne (2013). *Ciudadano sujeto. Vol.1: El sujeto ciudadano*. Buenos Aires: Prometeo.
- Baudrillard, Jean (1978). *Olvidar a Foucault*. Valencia: Pretextos.
- Blengino, Luis (2018). *El pensamiento político de Michel Foucault. Cartografía histórica del poder y diagnóstico del presente*. España: Guillermo Escolar Editor.
- Botticelli, Sebastián (2014). Sobre las posibilidades de la crítica: Foucault y la flecha apuntada hacia el corazón de la actualidad. *Filosofía UIS*, 13(1), 97–119.
- Butler, Judith (2001). *Lenguaje, poder e identidad*. España: Síntesis.
- Castro, Edgardo (2004). *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Prometeo/Universidad Nacional de Quilmes.
- Castro, Edgardo (2013). Fragmentos foucaultianos. En M. Foucault, *¿Qué es usted profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método* (pp. 9-14). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Chomsky, Noam y Foucault, Michel (2006). *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*. Buenos Aires: Katz.
- Deleuze, Gilles (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles (2020). *La subjetivación: curso sobre Foucault III*. Buenos Aires: Cactus.
- Foucault, Michel (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1979a). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1979b). Más allá del bien y del Mal. En *Microfísica del poder* (pp. 31-44). España: La Piqueta.
- Foucault, Michel (1979c). Nietzsche, la genealogía y la historia. En *Microfísica del poder* (pp. 7-30). España: La Piqueta.

- Foucault, Michel (1979d). Verdad y poder. *En Microfísica del poder* (pp. 175-181). España: La Piqueta.
- Foucault, Michel (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50 (3), 3-20.
- Foucault, Michel (1994a). Un problème m'intéresse depuis longtemps, c'est celui du système pénal. *En Dits et écrits, Vol. II 1970-1975* (pp. 205-209). París: Gallimard.
- Foucault, Michel (1994b). A quoi rêvent les iraniens?. *En Dits et écrits Vol. III 1976-1979* (pp. 688-694). París: Gallimard.
- Foucault, Michel (1995). ¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]. *Daimon. Revista de Filosofía*, (11), 5-25.
- Foucault, Michel (1999a). La vida de los hombres infames. *En Estrategias de poder. Obras esenciales, Vol. II* (pp. 389-407). Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel (1999b). ¿Es inútil sublevarse? *En Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales Vol. III* (pp. 203-208). Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel (1999c). ¿Qué es la ilustración? *En Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales Vol. III* (pp. 335-352). Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel (1999d). Prefacio. *En Estrategias de poder. Obras esenciales, Vol. II* (pp. 385-388). Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel (2000). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2002). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2004). *El orden del discurso*. Argentina: Tusquets.
- Foucault, Michel (2006a). *La hermenéutica del sujeto*. Argentina: Akal.
- Foucault, Michel (2006b). *Seguridad, territorio, población*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2008). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2012). *El poder una bestia magnífica*. *En El poder una bestia magnífica* (pp. 29-46). Siglo XXI: Buenos Aires.
- Foucault, Michel (2020). *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fraser, Nancy (1989). *Unruly practices. Power, discourse and gender in contemporary social theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Habermas, Jürgen (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Monge, Julia (2018). Omnes, singulatim y otra vez omnes: sobre la cuestión de la voluntad y su inteligibilidad estratégica en Michel Foucault. *HYBRIS. Revista de Filosofía*, 9(1), 63-96.
- Nosetto, Luciano (2015). Michel Foucault y la antipolítica. Figuras de la politización y política de la verdad. *El banquete de los dioses. Revista de filosofía y teoría política contemporánea*, 2(3), 140-172.
- Sferco, Senda (2019). Foucault y la cuestión de la “voluntad” en la sublevación iraní. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, (6), 43-66.
- Raffin, Marcelo (2014). “Fragmentos para una morfología de la voluntad de saber”. La relación verdad-subjetividad en la filosofía de Michel Foucault entre el primero y los últimos cursos del Collège de France. *Revista Paralaje*, (11), 27-39.
- Raffin, Marcelo (2018). La noción de política en la filosofía de Michel Foucault. *Hermenéutica Intercultural*, (29), 29-59.
- Raffin, Marcelo (2019). «Derechos del hombre/derechos humanos» versus «derechos de los gobernados»: un análisis de la producción de derechos en el pensamiento de Michel Foucault. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, (7), 33-52.
- Palti, Elías (2021). El sujeto en Foucault. En *El concepto de sujeto en el pensamiento contemporáneo* (pp. 25-50). Buenos Aires: Prometeo.
- Taylor, Charles (1984). Foucault on freedom and truth. *Political Theory*, 12(2), 152-183.
- Tonkonoff, Sergio (2017). *From Tarde to Deleuze and Foucault. The Infinitesimal Revolution*. Canadá: Palgrave Macmillan.



María Cecilia Padilla

**CUANDO ANTÍGONA *HABLA*.  
REPENSANDO LA RESISTENCIA Y  
LA VULNERABILIDAD CON JUDITH  
BUTLER Y BONNIE HONIG**

**1. INTRODUCCIÓN**

Hace algunos años, asombrada ante la cantidad de escritos sobre la más famosa de las tebanas, la clasicista estadounidense Brooke Holmes afirmó: “nadie puede dejar de hablar de Antígona” (2015, p. 135, traducción propia). Esta aseveración, lejos de ser el signo de una época, podría aplicar sin problemas a cualquier momento de los últimos dos siglos.

La conversación sobre la heroína de Sófocles comenzó en el siglo XIX con su recuperación por parte de G. W. F. Hegel y los idealistas alemanes, para quienes Antígona representaba el “pívor de la conciencia” (Burke, 2008, p. 47, traducción propia); luego continuó por las sendas del psicoanálisis, tras el “interludio edípico cortesía de Sigmund Freud” (Holmes, 2015, p. 135, traducción propia) y de Jacques Lacan, para ser retomada también por las feministas críticas de Hegel, entre otros. Es que, como escribe George Steiner en su celeberrimo libro de 1984, *Antígonas*, “la Antígona de Sófocles no es un texto ‘cualquiera’. Es uno de los hechos perdurables y canónicos en la historia de nuestra conciencia filosófica, literaria y política” (2009, p. 15). Por eso nadie puede —por eso no podemos— dejar de hablar de Antígona. Ni tampoco de invocarla. Desde la resistencia francesa contra la ocupación nazi en la Segunda Guerra Mundial hasta la lucha contra el *apartheid*

en Sudáfrica, desde el feminismo, la filosofía, la psicología y la teoría política, *Antígona* ha sido releída, adaptada, reconstruida y glorificada —tanto en obras teatrales como en textos académicos— como una fuerza subversiva, una “desobediente civil”, un “poder insurrecto” en oposición al Estado.

En este capítulo volvemos a *Antígona* para conceptualizar formas de resistencia significativas en el presente a partir de lo que Antígona dice. Para ello, recurrimos a dos interpretaciones (ya no tan) recientes de la obra, las de dos académicas feministas de América del Norte: Judith Butler y Bonnie Honig. Aunque sus lecturas divergen en varios puntos, coinciden en dos: se enfocan en los actos de habla y en la retórica de Antígona y revelan una Antígona que actúa políticamente, en la esfera pública. A pesar de ciertas diferencias en sus marcos teóricos, Butler y Honig pertenecen a un mismo círculo y comparten preocupaciones e intereses de investigación. Ambas participan en *Toward a Feminist Ethics of Nonviolence* (2021), dedicado al pensamiento de la filósofa política italiana Adriana Cavarero, a quien consideran una importante influencia; y Honig le dedica a Butler, entre otras pensadoras, su libro de 2021, *A Feminist Theory of Refusal*. Lo cierto es que entre ellas hay muchas coincidencias. Butler estadounidense, Honig canadiense (aunque con sede de trabajo en Estados Unidos), las dos llevan adelante reflexiones que desbordan los márgenes disciplinarios de la filosofía política, la teoría política, el feminismo, el psicoanálisis y la literatura. Y lo que más nos interesa, aunque ninguna es especialista en tragedia ni en filosofía griega, las dos encuentran en Antígona una fuente de reflexión política con la que construir herramientas para la teoría y práctica feminista (y Honig agrega, democrática).

En el año 2000, Butler publica *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*.<sup>74</sup> Cuatro años más tarde, regresa a Antígona dos veces: en “Bodily Confessions”<sup>75</sup> retoma algunos argumentos del libro anterior y en *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*<sup>76</sup> la figura de Antígona reverbera de forma potente, aunque es mencio-

---

74 En nuestro escrito las fechas son importantes. Para que la lectura sea más fluida, hemos optado por consignar los títulos originales y fechas de primera publicación en el cuerpo del escrito, y aclarar la fecha de su primera traducción al español en las notas al pie. En las siguientes menciones, utilizamos el título en español, con el objetivo de que sea más fácil para el lector. *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death* ha sido traducido al español como *El grito de Antígona* (2001).

75 Traducido como “Confesiones corporales”. Se trata del capítulo 8 de *Undoing Gender* (2004a), traducido al español como *Deshacer el género* (2021).

76 Traducido como *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia* (2006).

nada solo dos veces. En 2013, Honig publica *Antigone, Interrupted*<sup>77</sup>, en el que identifica a Butler como una de sus principales interlocutoras y como una de las representantes de lo que denomina “humanismo mortalista” [*mortalist humanism*], la contracara del “humanismo agonista”, que constituye la propuesta de la canadiense. En la crítica de Honig a Butler se juegan dos nociones, las mismas que constituyen la columna vertebral de este capítulo: resistencia y duelo. Para adelantar con brevedad el argumento de la canadiense, según Honig, el “humanismo mortalista” de Butler tiene dos deficiencias: el hincapié en el duelo y la idea de resistencia, puramente disruptiva, como oposición al poder soberano. En contra estas dos ideas, propone su noción de conspiración, entendida como una contrasoberanía. Ahora bien, ¿es así como Butler entiende el duelo y la resistencia? ¿No puede ser, más bien, que las propuestas de ambas autoras sirvan, a pesar de sus diferencias, para pensar la resistencia como una acción colectiva, pública y creativa?

Para reflexionar sobre estos interrogantes, el capítulo se plantea dos objetivos. El primero es reponer los argumentos de ambas pensadoras, rastreando una serie de nociones que nos permitirán repensar la resistencia. Esto nos obligará a detenernos en las críticas que Honig dirige a Butler, no con el objetivo de defender a esta última, sino de comprender con mayor precisión las diferencias entre ambas posturas y, en particular, el lugar que ocupa Antígona en la obra de Butler. El segundo objetivo consiste en repensar la resistencia como una forma de acción política.

La primera sección analiza *El grito de Antígona*, prestando atención a las nociones de subversión performativa<sup>78</sup> y de duelo, que constituirán el corazón de sus escritos sobre la guerra. Aunque el tema del libro sobre Antígona es la crítica a las estructuras putativamente universales del parentesco heteronormativo fundadas en el tabú del incesto, lo que Butler está pensando, en última instancia, es lo *político*. Tanto al comienzo como al final del libro, la subversión performativa y el duelo se tornan nodales para presentar una Antígona política y repensar la idea de resistencia contra el Estado. En la segunda parte de esta primera sección, analizamos “las reverberaciones” de Antígona en dos

---

77 El libro compila, modificadas y ampliadas, las ideas y argumentos previamente explorados en tres artículos: “Antigone’s Laments, Creon’s Grief: Mourning, Membership and the Politics of Exception” (2009), “Antigone’s Two Laws: Greek Tragedy and the Politics of Humanism” (2010) y “Ismene’s Forced Choice. Sacrifice and Sorority in Sofocle’s Antigone” (2011). Este libro aún no ha sido traducido al español.

78 Ya presente en textos como *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* (1990) y *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of “Sex”* (1993).

libros posteriores: el ya mencionado *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* y *Who sings the Nation-state? Language, politics, belonging* (2007)<sup>79</sup>, un diálogo con la filósofa india Gayatri Chakravorty Spivak. Hemos escogido estos textos porque fueron publicados antes que *Antigone, Interrupted*. La crítica de Honig se centra en el primero, y sólo menciona al segundo en una nota al pie, restándole importancia, aunque tal vez el haberlo tenido en cuenta hubiera matizado su reproche.

En la segunda sección se aborda la propuesta de Honig. La primera parte restituye la crítica a Butler y la segunda, su interpretación, centrada en la noción de conspiración. Siguiendo con la idea de los actos de habla, prestaremos atención a los usos del lenguaje que Honig halla en Antígona para comprender mejor su crítica a la resistencia y la vulnerabilidad.

En la tercera sección, profundizamos en un escrito de Butler de 2016 en el que ella responde, tal vez de manera implícita, a varias de las críticas propinadas por Honig, reflexionando sobre aquello a lo que Honig es reticente: la vulnerabilidad en la resistencia. Como intentamos demostrar en el último apartado, la propuesta de Butler; lejos de eyectarnos a la muerte, como interpreta Honig, busca insertarnos en la vida.

En las conclusiones proponemos que la lectura conjunta de estas dos autoras da lugar a una subjetividad resistente que es vulnerable, colectiva y atenta a la vida. En este sentido, puede que la idea de Honig se asemeje más a la resistencia butleriana de lo que ella está dispuesta a admitir.

Antes de comenzar, presentamos brevemente el argumento de la obra de Sófocles. *Antígona* introduce a la descendencia de Edipo: sus dos hijos, Polinices y Eteocles, y sus dos hijas, Antígona e Ismene. Tras la muerte de su padre, los jóvenes deciden alternarse en el gobierno, ausentándose el año que no les toca reinar para evitar la maldición de su padre, que los condenaba a morir en lucha fratricida. Según el mito, como Eteocles se niega a cederle el turno a Polinices, este lidera un ataque contra la ciudad que culmina con la muerte de ambos hermanos. Creonte (hermano de Yocasta, esposa/madre de Edipo) asume entonces el poder. Como nuevo gobernante de Tebas, proclama a Polinices traidor y prohíbe que la realización de los rituales de sepultura sobre su cuerpo. A Eteocles, no obstante, le concede una sepultura apropiada. Desafiando el edicto de su tío, Antígona entierra (dos veces) a Polinices: el primer entierro es apresurado, tan solo un poco de tierra sobre el cuerpo; el segundo, pretende ser más elaborado, si-

---

79 *¿Quién le canta al Estado-nación? Lenguaje, política y pertenencia*, publicado en español en 2009.

guiendo los ritos mortuorios. Antígona, empero, es descubierta y, después de interrogarla, Creonte ordena que sea sepultada viva en una cueva. En la oscuridad de esta tumba, la joven se suicida, momentos antes de que un arrepentido Creonte —acuciado por el Coro— ordene liberarla y brindar sepultura digna a Polinices. Esta es la primera de una serie de catástrofes que diezman a Creonte: como resultado de la muerte de Antígona, Hemón, hijo de Creonte y Eurídice y prometido de Antígona, se quita la vida y lo mismo hace Eurídice, al enterarse de la muerte de su hijo. La obra termina con Creonte asumiendo la culpa y derrotado: es un rey, pero sin familia.

## 2. LA ANTÍGONA DE JUDITH BUTLER: SUBVERSIÓN PERFORMATIVA Y DUELO

### 2.1. CONTRA G.W.F. HEGEL Y JACQUES LACAN O A FAVOR DE UNA ANTÍGONA POLÍTICA

A primera vista, el repentino interés de Butler en Antígona en *El grito de Antígona* desconcierta. Una lectura rápida puede llevarnos a la conclusión de que se trata de un texto aislado que utiliza a Antígona para cuestionar las relaciones de parentesco heteronormativas mediante una crítica a las interpretaciones de Hegel y Jacques Lacan. Esta descripción, sin ser errónea, tampoco es completamente correcta. Es cierto que el cuestionamiento a las estructuras del parentesco constituye la columna vertebral del libro. De hecho, en inglés el título incluye un subtítulo: *Kinship between Life and Death*, [el parentesco entre la vida y la muerte], que fue suprimido en la traducción al español<sup>80</sup>. Sin embargo, ¿a qué hace referencia el *claim* de la única parte del título traducida al español? Aunque el sustantivo *claim* significa ‘reivindicación, declaración, afirmación, reclamación, demanda’, en español se tradujo como ‘grito’. Si volvemos al título en inglés, no es para criticar esta traducción (de hecho, aunque poco feliz, puede, en última instancia, funcionar), sino porque esta no da cuenta, como sí lo hace el original, de una arista que consideramos fundamental en la interpretación de Butler y en la que anclamos nuestra interpretación de su lectura: la discursiva. Lo que a Butler le interesa es *cuál* es la reivindicación o demanda de Antígona y *cómo* la lleva adelante. En este sentido, lo primero a precisar es cuál es la acción de Antígona para Butler. Para ella se trata de dos acciones, o de una en dos partes. La primera es hartamente conocida: el entierro de Polinices, que desobedece la prohibición dictada por Creonte. Mejor dicho, el *doble* entierro del

---

80 La traducción más común de *kinship* es ‘parentesco’. No obstante, también puede significar ‘afinidad’ o ‘similitud’.

joven, ya que, como relatamos en la introducción, el joven es enterrado dos veces y es en el segundo entierro en el que Antígona es apresada y llevada ante su tío<sup>81</sup>. La mayoría de los intérpretes se centra en eso, dejando de lado la segunda parte de su acción que, según Butler, la completa: las respuestas que Antígona da Creonte en su comparecencia. En otras palabras, su acción verbal. “Entierro” y “desafío verbal”, dice Butler, actos físicos y actos de habla: estos son los dos crímenes de Antígona. Si bien la autora señala a ambos, a diferencia de Hegel o Lacan, ella fundamenta su interpretación en el *desafío verbal*, en lo que Antígona *le dice* a Creonte, en su *reivindicación*, su *claim*.

Para llegar a esta reivindicación, Butler se focaliza en dos cuestiones que cobran un lugar central: la subversión performativa y las vidas lloradas o el duelo. Por eso, a nuestro entender, más que una anomalía, *El grito de Antígona* es un libro-puente, en el que se presentan reflexiones en torno a Hegel, el sujeto, el deseo, el poder, la subversión performativa y la resistencia, aunque ya no enmarcados en el género como en sus libros anteriores, sino vinculados a los temas que guiarán preocupaciones posteriores y actuales: aquellos en torno al duelo, la *llorabilidad*, la vulnerabilidad y la precariedad<sup>82</sup>. Butler comienza a trabajar la subversión performativa en *Gender Trouble* (1990)<sup>83</sup> con su conocida teoría sobre la performatividad del género, la idea de que el género se construye a partir de la repetición de actos corporales compelidos por el discurso, lo que da lugar a la posibilidad de transformación a través de actos subversivos. Butler revisitó y reformuló esta idea en sus trabajos posteriores, afinando la relación que tiene la formación de la identidad con las estructuras de poder y el vínculo entre normas y actos. Con respecto al duelo, este es parte del denominado —por sus críticos— “giro ético” de Butler, que tendría lugar a partir del año 2000 con trabajos más enfocados en la idea de vulnerabilidad corporal y la responsabilidad hacia los otros. Como esperemos quede claro, la propuesta de lectura de este capítulo es que, en su texto sobre Antígona, Butler continúa explorando la performatividad, a la vez que comienza sus indagaciones en torno al duelo y la vulnerabilidad, y lo hace a partir del análisis del tabú del incesto como una de las estructuras de relaciones normativas de parentesco.

---

81 Como veremos, justamente el hecho de que sea enterrado dos veces permite realizar conjeturas sobre la autoría o la diferencia entre ambos, que serán centrales en la interpretación de Honig.

82 Del mismo modo, tampoco consideramos que haya en la obra de Butler un “giro ético”, como sostiene también Honig.

83 En español publicado por primera vez en 2007 como *El género en disputa*. El feminismo y la subversión de la identidad.

Ahora bien, al inicio del escrito, Butler confiesa dónde radica su interés en la heroína tebana. “Hace algunos años empecé a pensar en Antígona al preguntarme qué había pasado con aquellos esfuerzos feministas por enfrentarse y desafiar al Estado” y, continúa, “me pareció que Antígona funcionaba como una contra-figura frente a la tendencia defendida por algunas feministas actuales que buscan el apoyo y la autoridad del Estado para poner en práctica objetivos políticos feministas” (2001, p. 15). Butler ve en Antígona una figura desafiante, subversiva, opositora al Estado. De ahí su sorpresa al darse cuenta de que la Antígona que ella encontraba en las páginas de Sófocles era muy distinta a la protagonista de las interpretaciones más célebres, como las de Hegel y Lacan<sup>84</sup> (con quienes discute principalmente en este texto), pero también de la de Luce Irigaray y otras feministas. A diferencia de la figura femenina que desafía al Estado con actos físicos y lingüísticos (que, como veremos, es parte de la lectura de Butler), estas interpretaciones conciben a Antígona “como alguien que articula una oposición prepolítica a la política, representando *el parentesco como la esfera que condiciona la posibilidad de una política sin tener que participar nunca en ella*” (Butler, 2001, p. 17). Esto es lo que comparten las interpretaciones de Hegel y Lacan a pesar de las diferencias en sus marcos teóricos. Ambas: 1) efectúan una separación radical entre el parentesco y el Estado o lo social; 2) colocan a Antígona en uno de los polos de la oposición, el del parentesco, la familia, la feminidad, frente a Creonte, que representa al Estado, lo político, lo masculino; y 3) le niegan toda subjetividad política, restringiéndola solo a lo privado y a la familia, despolitizando su figura y acciones.

---

84 Atendamos brevemente a las lecturas de Hegel y Lacan. Para el filósofo de Stuttgart, Antígona y Creonte encarnan la oposición o el conflicto entre la ley divina (la del hogar, la familia, las relaciones de sangre, la mujer) y la ley humana (la del Estado, la comunidad, lo social, el orden político, el varón). Si bien ambos reinos son necesarios, el parentesco debe dar lugar a la emergencia del orden ético y de la autoridad del Estado, basado en principios universales. Así, para Hegel, dice Butler, Antígona “representa el umbral entre el parentesco y el Estado” (2001, p. 19), se halla en el límite entre ambos órdenes y por eso debe asumir el fatal destino que le depara la transición de uno a otro. De manera similar, Butler observa que Lacan separa el parentesco, al que vincula con lo simbólico, no del Estado, sino de lo social. Para Lacan, lo simbólico constituye la esfera de la ley y de las normas que gobiernan la adquisición del habla y la capacidad de hablar, es “el registro lingüístico de que las relaciones de parentesco se instalan y se mantienen” (Butler, 2001, p. 49). Dado que las normas simbólicas o lingüísticas son universales, es decir, que no pueden reducirse a una cultura dada, están separadas del dominio de lo social. Ahora bien, en el *Seminario VII*, apodado *La ética del psicoanálisis*, Antígona aparece como una figura liminar entre lo imaginario y lo simbólico, más precisamente, en el umbral de lo simbólico.

Aunque Butler se distancia de estas lecturas, no las desecha, sino que las pone en “crisis productiva” (2001, p. 50). Es decir, reelabora aspectos de cada una y los conjuga con la lectura directa de la trilogía de la familia de los labdácidas: *Antígona*, *Edipo en Colono* y *Edipo rey/Tirano*. Su tesis radica en que la oposición entre los dos personajes no es una oposición pura entre el “parentesco (guardado por lo femenino en Hegel o idealizado como lo simbólico en Lacan) y el Estado/sociedad (ámbito del varón-ciudadano en Hegel y de lo social sujeto al cambio en Lacan)” (Gluck, 2003/2004, p. 70) o entre Antígona y Creonte como sus representantes, sino que ambos están vinculados *quiasmáticamente*. Centrándose en la interrelación entre Estado y parentesco, Butler sostiene que la política de Antígona no es una política de la “pureza opositora sino de lo escandalosamente impuro” (2001, p. 20). Las posiciones de Antígona y Creonte no son estables ni coherentes, pues ellos se hallan mutua y quiasmáticamente implicados, revelando como contingentes las fronteras que Hegel entiende como universales y ahistóricas, y que la filosofía política ha intentado deslindar: la de lo femenino y lo masculino, la del parentesco y el Estado, la de lo público y lo privado.

El momento clave en el argumento de Butler, aquel en que se pone en evidencia la imbricación de ambos órdenes y la política impura de Antígona es la respuesta que Antígona da a Creonte, esa segunda acción que referimos más arriba, que es pasada por alto por Hegel, Lacan y otros intérpretes posteriores. Como sostienen Rolando Casale y Cecilia Chiacchio, “la lectura de Butler desplaza uno de los ejes tradicionales de las interpretaciones sobre la obra, la oposición Antígona-Creonte, y propone, en cambio, la toma de la palabra que hace Antígona en el orden público como acto fundamental” (2013, p. 191). ¿En qué consiste este acto verbal? Dijimos que tras ser descubierta por los guardias, Antígona es llevada ante su tío-rey, quien le exige una respuesta sobre la autoría del hecho que él había expresamente prohibido. Recurriendo a la retórica, Butler analiza la respuesta de Antígona y encuentra una diferencia entre las dos frases que la componen: “Yo digo que lo hice” o “Confieso que lo hice” implica la afirmación del acto, mientras que “No negaré mi acto” (Sófocles, 1981, línea 443) es la afirmación del rechazo a negarlo. La segunda frase es un desafío verbal, una interpelación a la autoridad de Creonte, señala Butler, ya que Antígona, sin dejar de apropiarse del acto de dar sepultura a su hermano, se niega a confesar. Es decir, si bien en la primera parte de la respuesta, Antígona reconoce su acto y concede la autoridad que Creonte tiene sobre ella, en la segunda, se niega a negar su responsabilidad y se niega a aceptar esa autoridad, cometiendo un segundo delito, “asumir cierta ‘soberanía’ masculina que no corresponde a su condición femenina” (Gluck,

2003/2004, pp. 70-71). Los crímenes de Antígona se van apilando unos sobre otros: desobedece el edicto dos veces, no siente ninguna culpa por sus acciones, reivindica el hecho al confesarlo y además rechaza la manera en la que Creonte quiere que confiese, interpellándolo a él y a su autoridad.

Ahora bien, todavía hay algo más. Butler sostiene que el acto de Antígona es “ambiguo desde el principio” (2001, p. 26). Antígona no solo *habla*, sino que lo hace *públicamente*, algo que le estaba vedado por ser mujer. Lo hace como un varón, como un ciudadano. Sale del ámbito privado del hogar y de la familia e “intenta hablar dentro de la esfera política” (2001, p. 47) porque quiere que sus palabras sean públicas, tan públicas como el edicto de Creonte. Es más, al igual que su tío, ella desea que todos sepan que ella es quien ha enterrado a Polinices. El meollo de la cuestión es que, para hacer esto, Antígona adopta (¿debe adoptar?) el lenguaje de Creonte, un lenguaje al que se opone, el del Estado, el de la soberanía, el de la ley, para “cometer un acto en contra de la ley misma” (2001, p. 26). En otras palabras, Antígona se afirma a través de la voz a la que se resiste y, en este movimiento, rechaza y asimila la autoridad de su tío:

Sus palabras, entendidas como actos, están quiasmáticamente relacionadas con la lengua vernácula del poder soberano, hablan en esa lengua y contra ella, dan imperativos y los desafían al mismo tiempo, habitan el lenguaje de la soberanía en el mismo momento en que ella se opone al poder soberano y es excluida de sus límites (Butler, 2001, p. 48).

Antígona logra cierta autonomía, pero solo “a través de la apropiación de la voz autoritaria a la que se resiste”, una apropiación que encierra tanto “la asimilación” como “el rechazo a esa autoridad” (Butler, 2001, p. 27). En definitiva, Antígona no puede hacer su reivindicación fuera del lenguaje del Estado, pero esta tampoco puede ser asimilada plenamente por este.

El problema es que tampoco puede ser asimilada por el parentesco, donde siempre se la ha ubicado. Como puede constatar cualquiera familiarizada con la historia de Edipo y Antígona, la cuestión del parentesco constituye el corazón de la obra de Sófocles. Edipo mata a su padre y se casa con su madre, con la que tiene hijos e hijas, que son también sus hermanos y hermanas (esta es la trama de *Edipo rey*). Al conocer este hecho, se quita los ojos, se autodesierra de Tebas junto con sus hijas, Antígona e Ismene, con quienes se exilia en Colono. Tras rechazar el pedido de retorno a Tebas de Creonte (que lo llama porque era sabido que el lugar donde pereciera Edipo sería sagrado), discute con sus dos hijos varones, Eteocles y Polinices, a

quienes maldice y condena a morir uno en manos del otro (esta es la trama de *Edipo en Colono*), lo que sucede efectivamente antes del comienzo de *Antígona*. Entonces, Antígona es fruto del parentesco, pero de uno incestuoso. “Si ella es quien representa el parentesco, como la progenie de un enlace incestuoso, es ciertamente una representante muy peculiar” (Lloyd, 2005, p. 454, traducción propia). Esta peculiaridad se incrementa cuando revisamos la famosa e infame ley que Antígona invoca camino a la cueva (ya fuera del palacio) para justificar el entierro de su hermano:

Pues nunca, ni aunque hubiera sido madre de hijos, ni aunque mi esposo muerto se estuviera corrompiendo, hubiera tomado sobre mí esta tarea en contra de la voluntad de los ciudadanos. ¿En virtud de qué principio hablo así? Si un esposo se muere, otro podría tener, y un hijo de otro hombre si hubiera perdido uno, pero cuando el padre y la madre están ocultos en el Hades no podrá jamás nacer un hermano. Y así, según este principio, te he distinguido yo entre todos con mis honras, que parecieron a Creonte una falta y un terrible atrevimiento, oh hermano mío (Sófocles, 1981, líneas 905-916).

Con sus padres muertos, Polinices es único para ella: podría tener otro esposo, otro hijo con otro hombre, pero jamás otro hermano. Esta, empero, no es propiamente la ley del parentesco; no se trata ni siquiera de manera estricta de una ley porque no es generalizable, aplica a un caso y es formulada para una sola circunstancia.

Pero, ¿qué ley es esta? Retrocedamos unas quinientas líneas, a la escena de la comparecencia ante Creonte, en la que ella le dice:

No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Esas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde surgieron (Sófocles, 1981, líneas 451-456).

Las leyes de las que Antígona habla, aclara Butler, no son las que Hegel considera de la familia. Butler se pregunta si Antígona no estará actuando según una ley *opuesta* a la ley pública, una que, a la manera del *inconsciente*<sup>85</sup>, aparece como una demanda de lo que no existe, de lo que no ha sido escrito, el “exceso” de la ley; marcando el límite de toda ley positiva y generalizable. Como explica Mónica Gluck: “Si Antígona habla en nombre de las ‘leyes’ que no están ni pueden ser escritas, solo lo puede hacer mediante una referencia [...] catacrética que las

---

85 Por supuesto, Hegel no utiliza este término, sino que lo trae Butler.

establece como condición de posibilidad y límite para las leyes escritas” (2003/2004, p. 73). En este sentido, Antígona representa la *aberración* del parentesco: ella es la huella de una legalidad alternativa que aparece en la esfera pública como su “futuro escandaloso” (Butler, 2001, p. 62): “representa metafóricamente, y dado que muere uno podría asumir que literalmente, lo que debe ser *reprimido* para que lo social (no incestuoso) funcione” (Lloyd, 2005, p. 455, traducción y cursivas propias).

Para seguir indagando en esta legalidad alternativa, Butler se dirige a Lacan y a los “límites necesarios del parentesco” (2001, p. 62). Al comienzo del apartado adelantamos que, según Lacan, Antígona se encuentra en el “umbral de lo simbólico”, pero ¿cómo se entiende este umbral? Butler se hace la misma pregunta. Según Lacan, el sujeto no es identificable con lo simbólico, que es externo al sujeto. Es decir, el sujeto no está ni dentro ni fuera de la ley simbólica, más bien la ley está dentro del sujeto, *descentrándolo*. Lacan afirma el carácter contingente y universal de lo simbólico: contingente en la medida en que su aparición lo es, pero cuando aparece, ejerce una función universalizante. Esto mismo vale para el complejo de Edipo y el tabú del incesto, que son estructuras de lo simbólico que se han constituido como universales, como verdaderos en todo tiempo y lugar, y cuyo fracaso solo confirma su posibilidad universal.

Butler señala que en su *Seminario VII*, Lacan recurre a *Antígona* para reflexionar sobre la ética y el deseo de hacer el bien, e interpreta los deseos de Antígona y Creonte no como opuestos, sino como propios de la dinámica o el funcionamiento propio del deseo. A diferencia de Hegel, Lacan entiende que el mandato al que apela Antígona es más ambiguo, porque invoca tanto las leyes de la tierra como los mandamientos de los dioses y, por ende, oscila entre ambos. Lo curioso es que lo mismo parece hacer Creonte en distintas partes de la obra. Ambos personajes apelan a los dioses y se sienten bajo su mandato. Lo que Butler agrega aquí es que, en términos de Lacan, “recurrir a los dioses es como recurrir a algo más allá de la vida humana, recurrir a la muerte e instalar la muerte dentro de la vida” (Butler, 2001, p. 74). No obstante, es Antígona quien con su deseo cruza la línea, desafiando la ley pública y actuando bajo el mandato de la muerte. Lacan describe una Antígona que, al morir en vida, va más allá del límite de lo humano, emplazándose entre la vida y la muerte. ¿A dónde vamos con todo esto? A que, para Butler, justamente y en consonancia con lo que mencionamos antes, esa pulsión de muerte que Lacan ve como criminalidad es la voz de una legalidad *anterior* que desafía la codificación de lo simbólico. Esto, dice la autora, “proporciona una perspectiva crítica a través de la cual los términos de la viabilidad [vivabilidad, *livability*] pueden ser re-escritos, o de hecho, escritos por primera vez” (Butler, 2001, p. 78).

Dejemos esto último apuntado y volvamos a los vínculos en los que está inserta Antígona. Dijimos que su posición es complicada: en ella los términos del parentesco se vuelven equívocos, pues se encuentra inmersa en una red de vínculos que la ubican en una posición incoherente que, sin ser en su totalidad ininteligible, causa cierto horror. El parentesco no es solo una *situación* en la que se encuentra, sino que es una serie de *prácticas* que ella realiza, de *relaciones* que se reinstituyen en el tiempo por medio de su repetición. Por eso, dice Butler, cuando Antígona entierra a su hermano, no está simplemente actuando desde el parentesco “como si este suministrara un principio de acción, sino que esta *es* la acción del parentesco”, éste es “lo que ella repite a través de su acción”, es “una forma de hacer” (2001, pp. 81-82, cursivas propias). Su acción la implica en la “repetición aberrante” de la norma. ¿Por qué? Porque son las palabras de Edipo, la maldición, las que, aunque pesan sobre ella, incesantemente repite para defender sus actos (Gluck, 2003/2004). Al reiterarlas, Antígona las traiciona. Butler recalca que al final de *Edipo en Colono*, Polinices pide a Antígona un entierro decente, petición que entra en conflicto con la maldición de muerte en lucha fratricida que le había lanzado Edipo. El problema es que estas dos demandas convergen, justamente por el enredo de parentesco: si el padre es el hermano, entonces no hay diferencia entre ellos, y la petición de Edipo no es más elevada que la de Polinices. De la misma manera, sostiene Butler, el entierro de Polinices puede ser leído como una repetición del entierro de Teseo a Edipo; es más, el doble entierro hasta podría reflejar el equívoco entre padre y hermano. “Palabras y hechos forman una trama fatal en la escena familiar”, dice Gluck (2003/2004, p. 75) parafraseando a Butler, que parafrasea a Hölderlin (Butler, 2001, p. 84). Las obras sobre los labdácidas de Sófocles demuestran, sin duda, el poder que ejercen las palabras, cómo actúan, su fuerza realizativa. Una fuerza que actúa sobre los personajes, pero que también ellos ejercen.

Estamos ahora mejor preparados para abordar las dos cuestiones que, creemos, no sólo recorren el libro, sino que también funcionan de puente entre lo que los críticos llaman los dos “períodos” de las obras de Butler: la subversión performativa y el duelo. A lo largo de este apartado, hemos visto cómo Antígona, una mujer, es decir, una no-ciudadana, habla en público cuando debería estar recluida en el ámbito privado, y cómo, en su discurso, ella se resiste a Creonte afirmando su reivindicación. En el último párrafo, Butler deja en claro en qué consiste este grito “entre la vida y la muerte”. Lo citaremos casi completo porque es importante prestar atención a los términos y expresiones que utiliza Butler:

¿Quién es Antígona dentro de esta escena y qué vamos a hacer con sus palabras, convertidas en acontecimientos dramáticos, actos realizativos? Ella no pertenece a lo humano, pero habla su lenguaje. Actúa, aunque se le ha prohibido la acción, y su acto [no es una simple asimilación] de una norma existente<sup>86</sup>. Y cuando actúa, como quien no tiene derecho a actuar, altera el vocabulario del parentesco que es precondition de lo humano, e implícitamente plantea cuáles deben ser en realidad esas condiciones. (...). Y en la medida que ocupa el lenguaje que nunca puede pertenecerle, ella funciona como un quiasmo dentro del vocabulario de las normas políticas. Si el parentesco es la precondition de lo humano, entonces Antígona es la ocasión para un nuevo campo de lo humano, logrado a través de la catacresis política, la que se da cuando el menos que humano habla como humano, cuando el género es desplazado, y el parentesco se hunde en sus propias leyes fundadoras. Ella actúa, habla, se convierte en alguien para quien el acto de habla es un crimen fatal, pero esta fatalidad excede su vida y entra en el discurso de la inteligibilidad como su misma prometedor fatalidad, la forma social de un futuro aberrante sin precedentes (Butler, 2001, p. 110).

Así como Antígona no puede hacer su reivindicación fuera del lenguaje del Estado, el Estado tampoco puede asimilar su reivindicación sin entrar en crisis.

Según Butler, el parentesco es una estructura de inteligibilidad que determina qué tipo de vínculos son aceptables y cuáles no. Por eso, el discurso de Antígona, en tanto aberración del parentesco, lo pone en crisis. En su discurso público, Antígona transgrede las normas del parentesco y pone de manifiesto el carácter precario, histórico y contingente de esas normas, pero también su capacidad para ser reiteradas y alteradas en esa repetición. Pero Antígona hace algo *más*: ella cuestiona “qué acuerdos sociales pueden ser reconocidos como amor legítimo, y qué pérdidas humanas pueden ser explícitamente lloradas como pérdidas reales y consecuenciales” (2001, p. 42). En Antígona, Butler vislumbra y establece un paralelo entre las relaciones de parentesco consideradas legítimas y las vidas lloradas: ¿no es su muerte, se pregunta la autora, “un límite que ha de ser leído como una acción de poder político que determina qué formas de relaciones de parentesco serán inteligibles, qué maneras de vivir pueden ser aceptadas” (2001, p. 49). Lo que le importa es que, poniendo en crisis al parentesco, Antígona cuestiona las condiciones que hacen posible que una vida sea vivible y otra no, y también que una vida sea llorada

---

86 Se corrige la versión de Rosa Valls, “y su acto apenas es una asimilación de una norma existente” cuando en el original dice: “And her act is *hardly* an assimilation to an existing norm” (2000, p. 82, cursivas propias).

y que otra no, que una vida sea digna de duelo y otra no. Antígona trata de llorar “abiertamente, públicamente, bajo condiciones en las que llorar una pérdida está explícitamente prohibido” (Butler, 2001, p. 107) por un edicto que asume la criminalidad de llorar a Polinices y declara criminal a quien lo cuestione. Ella rechaza la ley que no reconoce su pérdida. Butler acota que esta es una situación que se repite en nuestros días, basta pensar en las muertes a causa del SIDA (que es el ejemplo que da en este libro), o de las muertes en Irak (como dirá en escritos posteriores). Así, en su resistencia al poder político que pretende dictarle cómo se debe llorar y qué forma de parentesco es aceptable, Antígona nos brinda una perspectiva desde la cual las mismas condiciones de lo vivible y de lo decible podrían ser reescritas para establecer nuevas bases para la vida y para lo que puede ser dicho.

La reivindicación de Antígona, entonces, expone el carácter social y no necesario de las normas que fijan los límites de inteligibilidad cultural, revelando la violencia unilateral que instituye su “idealidad” (Gluck, 2003/2004, p. 77) y demuestra que son posibles otros esquemas de inteligibilidad, que es posible que otras vidas cuenten también como vidas, que sean reconocidas como tales. De esta manera, en *El grito de Antígona* Butler presenta una Antígona que es un agente político que se resiste, que desafía su exclusión y la prohibición del llanto por medio del lenguaje. Según Butler, lo que Antígona revela es que los lazos de parentesco y sus roles genéricos no son ahistóricos, sino que se constituyen en la contingencia y en la reiteración. Esto abre la puerta a la posibilidad de resistencia y de transformación. ¿Qué senderos toma Antígona en los próximos textos de Butler? ¿Se vuelve una Antígona mortalista o se mantiene la lectura que propusimos en este apartado? En la próxima sección, indagaremos en una serie de textos de 2000 a 2009 en los que Butler sigue pensando junto a Antígona.

## 2.2. “ANTÍGONA, DE NUEVO, PARA ESTAR SEGUROS”

La frase que da nombre a esta sección es de Butler y fue pronunciada durante una entrevista realizada en 2008, en la que invoca la figura de Antígona más de un par de veces. Enmarcamos esta sección en dos entrevistas: la primera publicada casi a mediados del año 2000, a cargo de Gary Olson y Lynn Worsham de la Universidad de Florida, llamada “Changing the Subject: Judith Butler’s Politics of Radical Resignification”; la segunda, de 2008 (publicada en 2009), realizada por Pierpaolo Antonello y Roberto Farneti, con el título “Antígona’s Claim. A Conversation with Judith Butler”. Nos interesa rastrear cómo teoriza Butler la figura de Antígona en estos textos, sobre todo, su lugar como un sujeto resistente.

La primera entrevista comienza con el problema de la escritura académica y la crítica intelectual, temas sobre los que trabajan los entrevistadores, y luego vira hacia la reflexión sobre la subjetivación y la agencia. Es en este marco que, ante la pregunta por la resistencia, la oposición al poder y la formación del sujeto, Butler piensa en Antígona. Tras afirmar que extender el poder no significa extenderlo siempre de la misma manera, sino que puede significar reiterarlo para dar lugar a nuevas formas, incluso a lo desconocido, Butler cuenta que *Antígona* ha estado en el corazón de sus reflexiones en los últimos años. El motivo confeso de su interés es muy similar al que da en *El grito de Antígona*, los problemas que encuentra en la lectura casi canónica que entiende “a Antígona como una figura completamente oposicional [*as a completely oppositional figure*]” (Olson y Lynn, 2000, p. 741, traducción propia). Contra esta interpretación, Butler resalta de nuevo el lugar del discurso: Antígona “intenta reflejar sus actos de habla, y en cierto sentido participa en lo que yo entendería como una práctica mimética, una mimesis crítica en relación con su discurso” (Olson y Lynn, 2000, p. 741, traducción propia). Esta mimesis es crítica justamente porque Antígona explota el lenguaje de la soberanía y lo hace “para producir una nueva esfera pública para una voz de mujer —una esfera que en realidad no existía en ese momento—” (Olson y Lynn, 2000, p. 741, traducción propia).

En esta entrevista, la autora retoma su lectura en *El grito de Antígona*, pero es más clara con respecto al tipo de figura que la protagonista podría representar para el feminismo. Antígona cita el poder en el que está inmersa, y elabora un discurso político al que legitima apropiándose de las normas que la excluyen para hacerlas funcionar en otro contexto, en otras palabras, para producir una nueva forma de vida. Sin estar libre de poder, lo pone en crisis. En esta entrevista, Butler llama a esta acción “subversión crítica” o “resignificación radical” (Olson y Lynn, 2000, p. 741, traducción propia): la realización de algo nuevo mediante su repetición de forma productiva. Esta idea de performatividad lingüística y reiteración de la norma, como mencionamos más arriba, no es nueva en Butler, sino que había sido tematizada en *The Psychic Life of Power* y *Excitable Speech*, ambos de 1997<sup>87</sup>. Pero resulta interesante que Antígona es una figura que le permite reflexionar sobre la agencia y el lenguaje y, de esta manera, sobre la subversión del sentido y la potencialidad de las palabras, más allá de la crítica al tabú del incesto como estructurante del parentesco

---

87 Traducidos como *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción* (por primera vez en 2010 por Cátedra) y *Lenguaje, poder, identidad* (2009).

heteronormativo, una cuestión a la que se refiere más adelante en la entrevista, pero sin aludir a Antígona.

Butler menciona nuevamente a nuestra heroína en el ensayo “Violencia, duelo, política”, publicado por primera vez en 2001 para convertirse en 2004 en el segundo capítulo de *Vida precaria. Los poderes del duelo y la violencia*. El libro está compuesto por cinco capítulos escritos en un escenario post 11 de septiembre en Estados Unidos cuando el Gobierno de George Bush llama a poner fin al duelo público a tan solo diez días de aquella fatídica mañana. En este contexto, Butler se pregunta qué forma debe tener la reflexión política si el punto de partida fundamental es la dependencia a los otros a la que estamos sujetos —otros a quienes en algunos casos conocemos y en otros, no—, y que ella concibe como una vulnerabilidad primaria, una condición de la que no podemos escapar. En “Violencia, duelo, política”, se interroga por “lo que cuenta como humano, las vidas que cuentan como vidas” y finalmente “lo que hace que una vida valga la pena” (Butler, 2004b, p. 46). A esto lo llama vidas lloradas. Lo que nos interesa destacar es que para ella, el duelo es (o puede ser) político, porque “permite elaborar en forma compleja el sentido de una comunidad política, comenzando por poner en primer plano los lazos que cualquier teoría sobre nuestra dependencia fundamental y nuestra responsabilidad necesita pensar” (Butler, 2006, p. 49). Con esta idea, se dispone a pensar la política desde la óptica de la vulnerabilidad, que a su entender es común a todas las vidas y surge con la vida misma, pero que también es diferencial, en el sentido de que hay vidas humanas más vulnerables que otras, más expuestas a la violencia que otras<sup>88</sup>. El corolario de la idea de vulnerabilidad es que existen escalas de duelo: hay vidas que “valen la pena”, que merecen ser lloradas, y hay vidas que no. La premisa implícita de esta reflexión es “que lo humano no es un atributo esencial de todos los seres humanos, (...) se trata más bien de un proceso de humanización o deshumanización de determinadas vidas” (Nijensohn, 2016, p. 9). “El problema no se reduce a la existencia de un ‘discurso’ deshumanizador que produce esos efectos”, explica Butler, “sino más bien a la existencia de límites para el discurso que establecen las fronteras de la inteligibilidad

---

88 A esto se referirá unos años más tarde en *Frames of War. When is Life Grievable* (2009) —en español, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (2010)— con la diferencia entre la precariedad y la precaridad, que en este capítulo no llegamos a abordar en profundidad. La precariedad es una noción ontológica existencial que remite al carácter biológico, social y corporal de nuestra existencia, en la que estamos siempre afectados por la exposición y dependencia a los otros. La precaridad, en cambio, es una noción política que remite a la asignación diferencial de la precariedad, por lo que hace referencia a una vulnerabilidad políticamente producida.

humana” (2006, p. 61). No hay un discurso deshumanizante, sino que la deshumanización es el resultado del discurso.

*Antígona* aparece dos veces en este capítulo, ambas relacionadas con el duelo. La primera tiene lugar en medio de la explicación de la relación entre posibilidad de duelo y deshumanización. Butler parafrasea a Creonte: “No habrá aquí ningún duelo (dijo Creonte en *Antígona*) [...]. No ha pasado nada” (Butler, 2006, p. 63). Dado que Creonte prohíbe el duelo público de Polinices y decreta que Eteocles sea enterrado con todos los ritos y honores, ¿significa esto que la vida de Eteocles vale más que la de Polinices? Con esta pregunta en mente, Butler establece una suerte de paralelismo entre la actuación de Estados Unidos —particularmente la administración de Bush— en las guerras de Irak y Afganistán, y Creonte, en el sentido que las vidas de los estadounidenses (tanto de las víctimas del 11/09, como de los soldados) son consideradas más heroicas, valiosas y dignas de ser lloradas públicamente que las de los iraquíes o afganes que mueren bajo fuego estadounidense. En una entrevista a la que luego volveremos, Butler subraya: “[Esas vidas] no son consideradas vidas, ya estaban muertas antes de que las matáramos” (Antonello, Farneti y Butler, 2009, p. 4, traducción propia).

La segunda mención a *Antígona* ocurre unas páginas más adelante, en una nota al pie en la que coloca el desafío de Antígona como un buen ejemplo “del riesgo político que conlleva desafiar la proscripción del duelo público en tiempos en los que recrudece el poder soberano y la unidad nacional se vuelve hegemónica” (Butler, 2006, p. 74). En la referencia anterior, el foco estaba en Creonte, pero en esta, nos dirige de manera directa a Antígona. ¿Por qué? Aquí, Antígona aparece como quien insiste en el dolor público, oponiéndose a la arbitrariedad de una soberanía que niega el carácter de humano a ciertas vidas. Lo curioso es que, acto seguido, Butler se vuelve al feminismo. En las líneas finales del texto, la estadounidense aboga por una coalición feminista internacional que se oponga al militarismo y a la violencia, aceptando estas diferentes formas de lo humano sin querer imponer un único modelo de praxis ni un único lenguaje (el occidental). Así, la autora parece dar por fin una respuesta a la pregunta con la que había comenzado su libro sobre Antígona, la de qué modelo nos presenta la tebana para el feminismo.

Ahora bien, algunos autores (incluida Honig) sostienen que, a partir de este momento, la Antígona que desafía al Estado y habla en público desaparece<sup>89</sup>. ¿Pero es esto cierto? Si rastreamos la palabra

---

89 Ver el libro *Butler and Ethics* (2015), editado por Moya Lloyd.

“Antígona” en los textos de Butler, solo la encontraremos una vez más: en la entrevista realizada por Pierpaolo Antonello y Roberto Farneti, que mencionamos al comienzo del apartado, titulada, recordemos, “Antigone’s Claim. A Conversation with Judith Butler”. En ella, puntualiza cómo podríamos entender la reivindicación de Antígona en el presente:

Me parece que insistiendo en la *llorabilidad* [grievability] pública de las vidas, Antígona se convierte en una crítica de la guerra que se opone a la fuerza arbitraria y violenta de la soberanía. En cierto modo, ella defiende las vidas precarias, incluyendo las de los inmigrantes, los *sans-papiers*, las de aquellos sin seguro médico, las de quienes se ven afectados de forma diferencial por la economía mundial, las cuestiones de pobreza o el analfabetismo, las minorías religiosas o las discapacidades físicas (Antonello, Farneti y Butler, 2009, p. 6, traducción propia).

Queda muy claro cómo, desprendiéndose de los marcos normativos del parentesco e incluso del género, Antígona sirve para reflexionar lo que significa políticamente que ciertas vidas sean más precarias que otras. Aunque puede parecer (como afirmará Honig) que la Antígona que resiste por medio del habla en el espacio público es dejada de lado desde *Vidas precarias* en adelante, en esta entrevista de 2009, la autora demuestra que su lectura de ocho años atrás permanece inalterable. “Porque no es una ciudadana, no le está permitido hablar; se le prohíbe hablar, pero el poder soberano la obliga a hacerlo. Entonces, cuando habla, desafía la ley”, resalta Butler (Antonello, Farneti y Butler, 2009, p. 2, traducción propia).

Hay otro texto en el que, sin mencionar a Antígona, Butler repite esta fórmula, que reitera las palabras finales de *El grito de Antígona*. La diferencia es que, en esta oportunidad, el foco de su reflexión no es el género ni el parentesco, sino los inmigrantes. Estamos hablando de *Who Sings the Nation-State?* (2007), la conversación entre Butler y Gayatri Chakravorty Spivak sobre el Estado-nación en la era contemporánea. Pensando con Arendt, Butler delibera sobre la condición de hombre y la exigencia de igualdad y trae a colación el denominado “acontecimiento de nuestro himno” (Butler y Spivak, 2009, p. 83), a saber, las marchas en varias ciudades de California de residentes ilegales que pedían derecho a la residencia legal y en las que se cantó el himno de Estados Unidos en inglés y en español (seguido del himno de México). Ese acto, dice Butler, es una reivindicación, una demanda de pertenencia, ya que el himno de un país delimita un “nosotros”, en este caso, el “nosotros estadounidense”. Cantan en español y en la calle, en un idioma en el que no deberían hacerlo y en un lugar donde no son libres de reunirse, es para Butler

un tipo de “contradicción performativa que no conduce a un *impasse* sino a formas de insurgencia” (Butler y Spivak, 2009, p. 87). Butler lee esta acción como “un tipo de performativo político en que lo ilegal es precisamente la reivindicación de volverse un ilegal” (Butler y Spivak, 2009, p. 87), una reivindicación que se realiza desafiando la ley a la que se le exige reconocimiento. Los inmigrantes ejercen el derecho que exigen, a pesar de no tenerlo. El canto en otro idioma es, además, una “deformación del lenguaje dominante que reelabora el poder” porque cantan no solo sin tener el derecho a hacerlo, sino alterando el lenguaje de la nación (Butler y Spivak, 2009, p. 90). ¿No es muy similar la acción de los inmigrantes a la de Antígona? ¿No están ellos también pidiendo la inclusión? ¿No lo hacen tomando prestada la voz de la soberanía que los excluye, deformándola, poniéndola en crisis, alterándola?

A lo largo de esta primera sección, repusimos la Antígona de Butler tirando de dos hilos: la subversión performativa y el duelo. Dos hilos que se hallan unidos en la idea de vida vivible. En lo que sigue, analizaremos la crítica de Honig a Butler y luego su propuesta, que es una contrapropuesta *agonista* al humanismo mortalista que le endilga a Butler.

### 3. LA ANTÍGONA DE BONNIE HONIG: ¿DE QUÉ SIRVE LAMENTARSE?

De manera similar a Butler, a Honig le interesa repolitizar a Antígona, haciéndola una guía para la teoría feminista y democrática, para una política de la “contrasoberanía” (2013, p. 2). Como su colega estadounidense, ella también primero revisa una serie de interpretaciones canónicas —entre las que cuenta a la de Butler— que pretende “interrumpir” (de aquí, uno de los sentidos del título del libro, *Antigone, Interrupted*, el otro son las veces que es interrumpida la propia Antígona). Específicamente, sitúa la lectura butleriana dentro de un humanismo que a sus ojos ha ido ganando terreno en las últimas décadas con los trabajos de Jean Bethke Elshtain, Nicole Loraux y la propia Butler en sus respuestas a las crisis del SIDA y del 11 de septiembre. Se trata de un humanismo “mortalista”, que agrupa una serie de autoras que resaltan a la mortalidad y la finitud como rasgos comunes y ontológicos de la humanidad, y leen a Antígona como una *mourner*, una doliente o deuda —en general como madre doliente, aunque ella no sea una madre— y conciben su lamento como una acción política. Contra este humanismo, Honig propone un humanismo *agonista*, que la lee de otra manera: Antígona se lamenta, pero es vengativa; está dispuesta a morir, pero por su hermana; se *resiste* al poder soberano, pero reivindica la soberanía para ella y para

la forma de vida a la que pertenece. Esta Antígona “no es una figura de la resistencia ni del lamento” y no se relaciona con la finitud, sino con la “venganza, la política, y la búsqueda de soberanía” (Honig, 2013, p. 19, traducción propia). Por eso, no es el modelo de una política del *lamento*, basada en la finitud compartida, sino el de una *política* insurgente del lamento que se centra en la *natalidad* potencialmente compartida.

¿Por qué Honig opone la resistencia a la venganza, la soberanía, la política? ¿Por qué une la resistencia al duelo o al lamento? ¿Por qué contrapone resistencia y conspiración? Estas son las preguntas que nos guiarán para comprender mejor cómo concibe Honig a la resistencia, su relectura del duelo a partir de la política ateniense y la idea de conspiración.

### 3.1. EL HUMANISMO MORTALISTA DE JUDITH BUTLER

La principal crítica de Honig a Butler es que existe un hiato entre *El grito de Antígona* y *Vida precaria*, un cambio en la interpretación o el uso (ya veremos esto) que hace de la heroína tebana: el pasaje de una Antígona que reclama para sí la soberanía a una Antígona que se lamenta por el exceso de soberanía. Este movimiento, sostiene, se condice con el viraje teórico de Butler hacia los estudios sobre la vulnerabilidad, la precariedad y la precaridad: su denominado “giro ético”. En este sentido, el mayor peso de la crítica de Honig recae, como ya mencionamos, en la deriva mortalista y humanista de Butler, que arrastra consigo una interpretación *distinta e incorrecta* de Antígona y que tiene nombre y fecha: *Vida precaria* y 2004. El problema de este énfasis es que desdibuja la política o, al menos, la política como ella la entiende: como un espacio de creatividad, conflicto y acción. Aunque Butler no es la única de las filas mortalistas, Honig le dedica casi un capítulo entero y es claro que es con quien más le interesa discutir. Sin más preámbulos, a esta crítica vamos. Dos aclaraciones. La primera: aunque en su análisis Honig invierte la cronología, es decir, comienza con *Vidas precarias*, sigue con *El grito de Antígona* y al final menciona *Marcos de guerra*, aquí seguiremos el orden de publicación de Butler. La segunda: las notas al pie de la autora son centrales, ya que expanden o responden comentarios que podrían hacersele, por lo que las tomamos como cuerpo del texto.

Según Honig, en *El grito de Antígona*, Butler nos presenta una heroína que reclama la soberanía contra Creonte por medio del discurso. Es la Antígona que presentamos en el primer apartado, aquella que toma forma sobre todo en los párrafos finales de ese libro. Honig describe esta Antígona como “más política y natalista” (2013, p. 45). ¿Qué quiere decir con esto? Ella comienza su análisis con *el* escándalo público de Antígona: ya lo sabemos, el incesto. En el apartado

anterior dijimos que Antígona se encuentra en un lugar liminar, pues en tanto producto del incesto y aparentemente involucrada en una relación incestuosa, es un ícono peligroso contra la familia heteronormativa y el Estado. Con su “aberrante repetición de la norma” —frase de Butler que Honig cita—, una norma siempre contingente y que, por ende, puede ser subvertida, Antígona trastoca el parentesco, sin dejar de reproducirlo. Contra Lacan —para quien Antígona ocupa una posición exterior a la vida y más allá de lo humano—, Butler sostiene que Antígona se encuentra más bien fuera de la vida como la conocemos, *como debe ser*. Con ese subrayado Honig enfatiza que Butler está pensando son los términos de la vivibilidad [*livability*]. En este sentido, le reconoce a Butler el haber encontrado una Antígona que logra debilitar lo simbólico con sus propias herramientas: son las palabras de Creonte, como vimos, las que Antígona, con coraje pronuncia, convirtiéndolas en acción subversiva, habilitando, en última instancia, un nuevo campo de lo humano.

Honig lee la interpretación de Butler como la contraposición entre dos perspectivas, las de Antígona y Creonte. En este sentido, sostiene que Butler vuelve a Antígona no solo por cómo se posiciona frente a Creonte, sino porque también le sirve la figura de Creonte en sí. Es decir, si “Butler regresa a Antígona no es solo por la contra-soberanía, resistencia y (posterior) lamento que expresamente respalda”, sino porque “se beneficia, más sutilmente, del enemigo que le toca combatir, uno más derrotable que el padre que Antígona lamenta y cuyo poder se acentúa en vez de atenuarse con su muerte” (Honig, 2013, p. 49, traducción propia). De acuerdo con Honig, poner el foco en Creonte puede “alterar y no solo consolidar el marco Antígona versus Edipo” (2013, p. 48), justamente porque Creonte no es Edipo: mientras el segundo pierde el reino, pero retiene su poder patriarcal, Creonte es destruido como padre y como patriarca, pero su poder político permanece intacto. Mientras Edipo maldice a toda su progenie antes de morir, Creonte se retracta y, al final de la tragedia, reconoce su error y pide perdón.

Honig arriba a esta idea a partir de una cuestión imperceptible para los lectores de la edición española (al menos, las de editorial El Roure): para calificar la forclusión [*foreclosure*] de lo simbólico, Butler utiliza el adjetivo *hasty*, que significa ‘apresurada, rápida, veloz’. Honig nota que esta es la primera y única vez que Butler describe así la forclusión, un término recurrente en su jerga. Para Lacan, forclusión es abolición simbólica de un significante privilegiado, y en la recuperación de Butler cobra el sentido de pérdida, pero también de mecanismos sociales de la prohibición que son el resultado de formaciones de poder históricamente contingentes que generan

exclusión. Según Honig, *hasty* parece indicar que lo simbólico es mucho más vulnerable a la penetración y a la reiteración de lo que Lacan proponía. Como sabemos, esta es una afirmación constante en la obra de Butler, quien, en sus diferentes trabajos, identifica aquellos espacios o intersticios susceptibles de resignificación, iteración y subversión. A Honig le intriga el uso de este adjetivo y termina concluyendo que está relacionado con Creonte. ¿O no fue el edicto de Creonte una manera de clausurar rápida, apresuradamente, el duelo? ¿O no fue su decisión de enterrarla viva también apresurada?

Como vemos, Honig está bastante de acuerdo con la Antígona de *El grito de Antígona*. De hecho, la califica como una figura que actúa y subvierte. Su gran problema es la Antígona *posterior*, la que nace en *Vida precaria* y sigue palpitando en *Marcos de guerra*, porque a su entender se aleja del camino de la soberanía y pone el foco en la vulnerabilidad y la mortalidad. Ahora bien, ¿por qué le molesta a Honig este énfasis? Primero, por el abandono de la acción. Según Honig, la definición de la vida como precaria lleva a Butler a caracterizar lo humano en términos de una dependencia dual: los otros pueden tanto aniquilarnos como ayudarnos a sobrevivir. Honig advierte que estos dos polos se corresponden con dos de las tres actividades humanas que según Hannah Arendt componen la condición humana: la labor (ciclo de la vida y de la mortalidad) y el trabajo (la fabricación). No obstante, según la canadiense, Butler olvida la tercera actividad, la *acción*, a la que describe como “un esfuerzo colectivo, no-soberano o casi no soberano, cuyo principio es la natalidad” (Honig, 2013, p. 43, traducción propia). Según Honig, la acción, en términos arendtianos “también nos expone a la vulnerabilidad”, da cuenta de la dependencia a los otros y además “ayuda a producir soportes para la vida”, eso que Arendt denomina la “trama de los asuntos humanos” (Honig, 2013, p. 43, traducción propia).

Pero ¿por qué le interesa a Honig traer la tríada arendtiana para criticar a Butler? Porque entiende que la incorporación de la acción es útil para pensar la soberanía más allá [*beyond*] de la violencia —que Butler critica—, pero además “más allá” de la duelidad [*grievability*] (Honig, 2013, p. 43, traducción propia). Aunque la acción contiene en sí misma el germen de la mortalidad (después de todo, actuando podemos morir, como deja bien en claro la tragedia), ella rompe el vínculo entre mortalidad y duelidad y más bien expresa “el hecho ontológico de la natalidad”: la acción es la creación de algo nuevo y la reconstitución de los lazos. Por eso, en todo caso, más que la mortalidad, la acción postula la *inmortalidad*. En resumen, la acción en concierto corre el foco de la mortalidad y la violencia hacia la natalidad y la vida.

El primer y principal inconveniente que Honig ve en la lectura de Butler es su deriva hacia un “repertorio afectivo [...] orientado hacia la *pérdida*” (2013, p. 44, cursivas propias), hacia la decisión de Antígona de arriesgar su propia vida para enterrar a su hermano. Ahora bien, esto encierra otras dos críticas más puntuales en relación con la vulnerabilidad y el duelo. La primera tiene que ver con Antígona como defensora de la igualdad en la posibilidad de duelo. En *Vida precaria*, Butler erige a Antígona en la representante del dolor y el llanto por aquellas vidas que no pueden ser lloradas. Sin embargo, recurriendo a la evidencia textual, Honig señala lo irónica que le resulta la elección de Antígona como representante de una crítica a la jerarquía del dolor, de duelo y de vidas que tanto Creonte como la administración de Bush en Estados Unidos imponen. Para fundamentar su afirmación, cita un extracto de la tragedia de Sófocles, en el que Antígona le responde a Creonte que no era un siervo/esclavo, sino su hermano el que murió. Honig acota que estos son “los límites de su humanismo” (2013, p. 46). Es decir, según Honig, si bien Antígona ejemplifica los riesgos políticos de desafiar la prohibición del duelo establecida por un poder soberano, ella también traza líneas entre a quién es posible enterrar/llorar y quién no. “Antígona puede ser una figura del duelo puro solo si le quitamos su politicidad divisoria —a veces fea, violenta, difícil—” (Honig, 2013, p. 46, traducción propia). Para Honig, Butler despoja a esta segunda Antígona de todo rasgo de división y de confrontación, omitiendo las maldiciones que profiere (aunque sí advierte las de Edipo contra sus hijos), y convirtiéndola, poco a poco, en una figura del *puro* duelo, del duelo que no puede ser llorado/duelado, del duelo “diferencial” (Honig, 2013, p. 55, traducción propia). De esta manera, la llorabilidad [*grievability*] y la precariedad aseguran la igualdad, pero al costo de defender una ontología de la fragilidad más que de la resiliencia.

El segundo inconveniente se relaciona con los marcos que delimitan lo que podemos ver y decir. Por supuesto, aquí Honig está leyendo *Marcos de guerra*. Según la canadiense, este libro completa el pasaje de la soberanía a la precariedad, por eso le sorprende que Butler elija “una y otra vez” a Antígona para pensar *sólo* la vulnerabilidad, cuando ella “es una figura de la soberanía y de la precariedad” (2013, p. 54). Al hacer de ella una figura solo de la precariedad y del lamento, la termina despolitizando. ¿Pero termina siendo realmente Antígona, para Butler, *sólo* una figura del duelo, del lamento, de la precariedad? Dejaremos esta pregunta para la tercera sección y, en el apartado que sigue, analizaremos la propuesta de Honig de desarrollar una *política* del lamento basada en la conspiración.

### 3.2. CONSPIRACIÓN

¿Qué significa cambiar el foco hacia una *política* del lamento? Implica tratar los lamentos como “enunciaciones performativas” [*performative utterances*] (Honig, 2013, p. 89, traducción propia), prestando atención a lo que se dice y se hace por medio del lamento, a las maldiciones, las posiciones, las fidelidades, las venganzas, las apropiaciones y las conspiraciones con otros y con el lenguaje. Para eso, Honig elige abordar la totalidad de la pieza, observando también a otros personajes y los vínculos entre ellos: entre Antígona y Creonte, pero, sobre todo, entre Antígona y su hermana Ismene. Honig propone una interpretación de la relación entre las hermanas que echa por la borda la de Antígona como una heroína que actúa en aislamiento —que, según Honig, prima en las lecturas feministas— y la de Ismene como la contraparte cobarde que no se anima a enfrentarse al poder de Creonte.

En la segunda parte del libro, tras haber “interrumpido la recepción tradicional de la obra”, Honig presenta su interpretación de Antígona como una actriz política que demanda venganza y soberanía, que, sacrificándose por su hermana, se compromete a la vida, y muy importante: no actúa sola. El concepto que le permite pasar del lamento a la natalidad es el de *conspiración*<sup>90</sup>, que atraviesa los tres capítulos de la segunda parte: la conspiración de Creonte con la democracia (capítulo 4), la de Antígona con el lenguaje (capítulo 5) y entre las dos hermanas (capítulo 6). El análisis de Honig es extenso y rico, pero aquí nos concentraremos en tres de sus puntos más salientes: los lamentos, la *adiaoeta* y la conspiración entre las hermanas. Este recorte se enfoca en una nueva forma de pensar la subjetividad política, basada en el *agon*, a partir, justamente, de la problematización de la noción de resistencia y de su reemplazo por la de conspiración.

El primer movimiento de la autora es situar el entierro de Polinices y los lamentos de Antígona en el contexto de la política de entierros de la Atenas del siglo V. Honig se desvía de la interpretación que concibe a Creonte como un tirano y a Antígona como una demócrata y sostiene que la disputa [*agon*] en torno al entierro de Polinices

---

90 Honig toma prestada la idea de dos obras de Walter Benjamin. La primera es *El origen del Trauerspiel alemán*, en la que Benjamin utiliza la figura del conspirador, a la que él denomina “intrigante” [*Intrigant*], para explicar la soberanía en ese período, por medio de la tríada conspirador-mártir-tirano. La segunda es *El París del Segundo Imperio en Baudelaire*, en el que Benjamin sostiene que el novelista “conspira con el lenguaje”. Con respecto a esto último, Honig se basa en James Martel (2011), quien no solo sugiere que Benjamin advierte una promesa en la idea de conspiración como mecanismo de cambio, sino que además propone una figura retórica para la conspiración, la *adiaoeta*.

pone en el escenario, más bien, la objeción aristocrática a las nuevas leyes democráticas que reglaban los ritos funerarios. Es decir, para ella Creonte no representa la democracia, sino la parte de la elite que conspira contra la democracia. Para entender mejor esto, hagamos un poco de historia. En el siglo VI a. C, Solón restringió las prácticas de duelo, que se caracterizaban por el lamento *excesivo* de las mujeres, encargadas de llevar adelante el duelo público (Honig, 2013). Existían dos tipos de lamentos: el de las parientes, que entonaban un canto fúnebre más improvisado, denominado *goos*, y el de las mujeres profesionales, el *threnos*, que eran orquestados, actuados, con llantos y quejidos. Ambas formas de lamento incluían pedidos de venganza y ensalzaban al difunto, a la vez que resaltaban la pérdida y el dolor causado a su familia. Ambos fueron restringidos por Solón en términos de duración (de nueve a un día) y de espacio (podía llorarse solo en el interior; el duelo exterior debía ser silencioso). Según autores como Gail Holst-Warhaft (1992), las innovaciones de Solón tenían tres objetivos: 1) disminuir el poder de la aristocracia, que orquestaba pomposos entierros para demostrar su riqueza; 2) poner fin a los ciclos de violencia entre clanes; y 3) redirigir el foco del duelo quitándolo de la pérdida y del carácter irremplazable del fallecido y poniéndolo en su dedicación al bien de la *polis*.

Esto último es sumamente importante y lo es más con la llegada de Pericles y la conversión de la *polis* ateniense en imperio. Con las guerras de expansión, se instauró la práctica de la oración fúnebre, que era pronunciada por varones y ya no por mujeres y glorificaba específicamente la contribución de los difuntos a la ciudad. Sobre todo —y esto será muy importante en el argumento de Honig—, la oración fúnebre insistía en el punto 3: el carácter reemplazable de las vidas. Las oraciones fúnebres sustituyeron el tipo de duelo homérico que se enfocaba en el cuerpo del héroe, la venganza y el dolor de los deudos, por uno que se centraba en la *polis*. Para Honig, los dos lamentos de Antígona, su llanto por Polinices y también por ella en el descenso a la cueva, se ubican dentro del paradigma homérico, porque en ellos es posible encontrar todos los elementos prohibidos en la nueva *polis* democrática: son excesivos, llaman a la venganza y destacan el carácter irremplazable del hermano. A su vez, entiende que, con su edicto, Creonte representa las nuevas normativas de la *polis* griega.

Sin embargo, recalcula Honig hacia el final del capítulo, las cosas no son *tan* sencillas. Primero, porque hay *otro* lamento de mujer, el de Eurídice<sup>91</sup> (esposa de Creonte y madre de Hemón), que se encuentra

---

91 Si tenemos en cuenta que el suicidio de Hemón es, en cierto sentido, un lamento a la muerte de Antígona, hay en realidad cuatro reacciones, aunque Honig no lo trata.

entre ambos órdenes en disputa. Como Antígona, Eurídice maldice y exige venganza, pero, a diferencia de ella, gime en privado. Sus palabras, no obstante, salen al público a través de un mensajero. Se trata de un lamento heroico, pero en el espacio reservado del duelo en la *polis* democrática. Según Honig, el suicidio y lamento de Eurídice, leído junto al de Antígona, da cuenta de cómo *Antígona* explora las contradicciones y disputas en torno a los ritos funerarios. “El cambio de aristocracia a democracia tiene sus costos” y ese es Eurídice, cuyo nombre significa “la de inmensa justicia” (Honig, 2013, p. 111, traducción propia). Segundo, Creonte también llora. Al enterarse del suicidio de su mujer y de su hijo, él llora desconsolado, de manera excesiva, “como mujer”, precisamente la práctica que había prohibido. Aun así, su lamento difiere del resto: él no maldice ni exige venganza porque sabe que él es el culpable. La obra termina con esta imagen de Creonte. Y con los cuerpos de su familia sin enterrar. ¿Quién oficiará los ritos? ¿Se oficiarán?

Volvamos a los lamentos de Antígona, en particular al que emite ella misma en su descenso a la cueva. La única parte que suele analizarse es aquella en la que nos detuvimos en el primer apartado, la famosa frase en la que Antígona explica por qué ha violado el edicto de Creonte, resaltando el carácter insustituible de su hermano Polinices. Allí, como vimos, ella declara “fidelidad a una ley que le ordena priorizar a Polinices”, como no lo hubiera hecho por un esposo o por un hijo, porque “un hermano es irremplazable” (Honig, 2013, p. 123, traducción propia). Sin embargo, sostiene Honig, leído en contexto, el discurso que compone la oración es menos controvertido, menos complejo y más políticamente interesante. Se trata de un discurso que le estaba prohibido, tan prohibido como el funeral que ella quería officiar para su hermano. Más arriba dijimos que los discursos fúnebres eran públicos y para los varones. Digamos ahora, siguiendo a Nicole Loraux (1998), que estaban prohibidos para las mujeres, cuyas vidas se duelaban en la casa y en silencio. En su camino a la cueva, Antígona canta, habla, grita y vuelve a cantar. Creonte la interrumpe dos veces, intentando callarla. Sin embargo, ella continúa, acto que duplica la prohibición y la desobediencia de Antígona. Volveremos sobre esto último hacia el final del apartado; por ahora concentrémonos en la primera conspiración de Antígona: aquella con el lenguaje. A partir de la figura de la *adianoeta* —el doble sentido que solo puede ser captado por algunos de los oyentes—, Honig encuentra tres maneras en las que Antígona conspira con el lenguaje: la parodia, la imitación y la cita. Estos tres recursos son parte del *agon* de Antígona, de sus

esfuerzos por enmarcar *su* historia y la interpretación de la que será objeto<sup>92</sup>. Veamos brevemente cada una.

¿A quién parodia Antígona? A Pericles o, más bien, a la práctica de la oración fúnebre propiciada por Pericles que instaba a los padres a tener más hijos en lugar de llorar largamente la muerte de los caídos en batalla. Desde este prisma, el argumento de Antígona sobre la *irremplazabilidad* de su hermano resulta menos escandaloso. O tal vez no tanto, ya que, según Honig, representa una forma de burla o parodia a la ideología cívica de Pericles que concibe “a los hombres como sustituibles y los envía a morir a la guerra, a la vez que los priva, en la muerte, de los ritos individualizantes y los ruidosos lamentos que se merecen” (Honig, 2013, p. 130, traducción propia). El foco de la segunda estrategia es Creonte, a quien Antígona imita. Para entender este punto, es preciso recordar que Ismene, para salvar a su hermana, argumenta que Hemón sufrirá sin su prometida, a lo que Creonte responde que su hijo encontrará otra mujer. Así, Antígona estaría repitiendo la frase de su tío, diciendo que ella también puede encontrar otro marido, pero no otro hermano. Bajo esta luz, lo escandaloso del discurso de Antígona “es que reclama para sí una prerrogativa que Creonte reservaba para su hijo, o para todos los hijos” (Honig, 2013, p. 130, traducción propia). Ella adopta esa posición masculina. Y también hace algo más: pone la familia natal por sobre la conyugal. Es revelador, dice Honig, que cuando Antígona intenta enmarcar su muerte, no solo se lo impide Creonte, interrumpiéndola, sino también Hemón, quien, al suicidarse por y junto a ella, la convierte en *novia*, en *su* novia.

Pasemos ahora a la tercera estrategia, que consiste en citar una fuente de autoridad de la época: Heródoto. Honig relaciona la frase de Antígona con la respuesta que la mujer de Intafrenes le da al rey Darío cuando este le exige que “dé razones”. Permítaseme explicar mejor esta historia. Intafrenes es un noble persa acusado de traición por Darío, quien lo condena a muerte junto con todos sus parientes varones. La mujer de Intafrenes llora larga y fuertemente en las puertas del palacio, pidiendo piedad por ellos. Conmovido (o hartado), Darío le da la opción de salvar solo a uno, y ella elige a su hermano. Cuando el rey, sorprendido, le pide sus razones, su alegato es el mismo que da Antígona: su hermano es irremplazable. Darío, impresionado, se lo concede —e incluye también a su hijo mayor—. La mujer de Intafrenes pasa del lamento y la disrupción al *logos* y la razón. Ahora bien, así como las similitudes entre ambas

---

92 Con estos tres recursos advertimos nuevamente la centralidad que Honig le concede al contexto. El primero histórico (Pericles), el segundo textual (Creonte) y el tercero histórico e intertextual (la historia de la mujer de Intafrenes y Darío, narrada por Heródoto).

historias son iluminadoras, también lo son sus diferencias. Ambas priorizan la familia natal y se lamentan en exceso, y ambos varones interrumpen sus lamentos. Sin embargo, Antígona más que razonar, busca culpar a Creonte, dice Honig, que actúa de una manera muy distinta a la de su contraparte persa. Mientras Darío da incentivos a la racionalidad, Creonte prohíbe y amenaza. Entonces, citando la historia persa inmediatamente después de la segunda interrupción de Creonte, Antígona estaría resaltando sus acciones con el fin de culparlo. Después de todo, Creonte no es ningún Darío.

El discurso de Antígona es, según esta lectura, un acto enunciativo pronunciado por un actor político con contenido político, no solo porque critica la prohibición de los lamentos y el gobierno de Creonte, sino porque, cantándose públicamente su oración fúnebre, lo que hace es intentar enmarcar su muerte. Creonte la interrumpe, porque si muere en silencio, el relato que vale es el del Coro, que narra la historia en los términos que él intenta establecer (la traición de Polinices y la desobediencia de Antígona). Con su canto, Antígona quiere asegurar el significado de su vida y de su muerte. Apropiándose del vocabulario y del discurso de la *polis* que le eran negados, Antígona “conspira con el lenguaje para trabajar el intervalo [*work the interval*] entre lamento y logos, entre singularidad e igualdad” (Honig, 2013, pp. 146-147, traducción propia), entre natalidad y mortalidad.

Además de conspirar, como vimos, con el lenguaje, Antígona conspira con una persona de carne y hueso y de su propia sangre: con su hermana Ismene, a quien la literatura convencional sobre la obra suele presentar como pasiva, carente de agencia, sumisa y antipolítica. ¿Cómo conspiran las hermanas? Mintiéndole a Creonte acerca del entierro de Polinices. Repasemos los hechos: Polinices es enterrado dos veces, la primera de manera frugal, la segunda, con rito y ceremonias, y es en este segundo entierro, que Antígona es descubierta y apresada. En general, la crítica coincide en que ambos entierros son obra de Antígona (ya sea porque no concluye el primero o por mor de la repetición compulsiva). Contra esto, basándose en la evidencia textual y ensayando posibles entonaciones en el diálogo de las hermanas, Honig propone que Ismene oficia el primer sepelio, de forma apresurada y sin el conocimiento de Antígona. Si esto es así, el rechazo de Antígona a Ismene durante el interrogatorio de Creonte es más bien un sacrificio por salvarla y *Antígona* es la historia de dos mujeres que se alían en sus diferencias y que conspiran, actuando en concierto, para contrarrestar el poder soberano.

La veta arendtiana de Honig se revela nuevamente en este argumento basado en la propuesta de enfocarse, más que en el sufrimiento y el aislamiento trágico de la heroína, en la acción y la solidaridad entre

las hermanas. Una acción que se desarrolla en secreto. Para Honig, “el secreto a voces tiene el poder de generar nuevos modos de ser y alterar las realidades existentes” (Honig, 2013, p. 195, traducción propia). La conspiración le sirve a Honig para mostrar que existen otras formas de oposición no abiertamente públicas que se fundan en el secreto y que trabajan desde la oscuridad. Al comienzo de su libro, Honig reconoce que la confrontación abierta y corajuda de Antígona contra Creonte da lugar a su concepción como una heroína de la resistencia y del discurso franco, una disidente contra el Estado, una subversiva o desobediente civil. Sin ser equivalentes, parecería que para Honig lo que estos términos tienen en común es la idea de *mera* oposición, de la oposición como reactiva o destructiva, rupturista o como defensiva. Frente, o en paralelo a esta idea, ella propone leer a Antígona como una figura del secreto y la *adianoeta*, lo que, arguye, implica la creación, la producción de un nuevo mundo o visión del mundo.

Pero, ¿por qué entender uno como resistencia y otro como... acción? ¿Por qué pensar la resistencia solo como defensiva, como sinónimo de tolerar, de aguantar, de pervivir? O, cambiando el ángulo, ¿por qué no puede ser la conspiración también una forma de resistencia? ¿Por qué Honig las distingue? Según la lectura aquí propuesta, la crítica de Honig a lo que define como mortalismo humanista le impide ver otra cara de la vulnerabilidad: la vulnerabilidad como resistencia.

#### 4. VULNERABILIDAD EN LA RESISTENCIA

Judith Butler no ha respondido directamente a los cargos presentados por Honig sobre su humanismo mortalista. Más bien, las citas y referencias a Honig en su trabajo son escasas. En este sentido, el objetivo de este apartado no es imaginar un diálogo que no existió, tampoco ensayar una posible respuesta a Honig, ni siquiera defenderla<sup>93</sup>. Lo que nos interesa es destacar la impronta que ha tenido Antígona en el pensamiento de Butler, pues es con ella que reflexiona no solo sobre el duelo y la vulnerabilidad, sino también sobre la resistencia *en* la vulnerabilidad, es decir, en la resistencia como una acción política y como una forma de subjetivación<sup>94</sup>.

---

93 De hecho, podríamos dirigirnos a algunos escritos en los que Butler analiza las asambleas públicas, como *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (2015) —traducido por primera vez como *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* en 2017— y brinda implícitamente una respuesta a la crítica de Honig de pensar la acción en concierto.

94 El análisis aquí propuesto dialoga con el capítulo de Elías Molteni sobre Foucault, así como con el de Valentine Le Borgne de Boisriou sobre Rancière y Foucault,

Para esta tarea, hemos optado por centrarnos en un volumen colectivo que en 2016 Butler edita junto con Zeynep Gambetti y Leticia Sabsay, titulado *Vulnerability in Resistance*. El objetivo del libro, ya evidente en el título es pensar la resistencia en la vulnerabilidad, o mejor dicho, reformular estos dos conceptos fundamentales para romper con dos presupuestos, 1) que se trata de conceptos opuestos y 2) que la vulnerabilidad requiere de protección paternalista a expensas de la resistencia colectiva y la transformación social. Esto implica, a su vez, desarmar la oposición entre vulnerabilidad y acción que entiende a la primera “como victimización y pasividad, invariablemente el lugar de la inacción” (Butler, Gambetti y Sabsay, 2016, p. 1, traducción propia). ¿Por qué no imaginar “la vulnerabilidad como una de las condiciones de la posibilidad misma de la resistencia”, se preguntan las autoras, como “parte del significado de la acción o del significado de la resistencia”? (2016, p. 1, traducción propia). Aquí reside su propuesta, en pensar la vulnerabilidad como parte de la resistencia, que se manifiesta en nuevas formas de intervención política y de alianzas, caracterizadas por la interdependencia y la acción pública.

En el ensayo de su autoría, “Rethinking Vulnerability in Resistance”, Butler comienza analizando las categorías de vulnerabilidad lingüística y corporal en términos relacionales y performativos para luego concentrarse en el vínculo entre resistencia y vulnerabilidad. Como si estuviera pensando en Honig, Butler aclara que la vulnerabilidad no es una premisa fundacional de la política, ni una identidad esencial, ni una disposición subjetiva. Tampoco la asunción de alguien como vulnerable lo convierte necesariamente en víctima o subyugado en necesidad de protección paternalista. A su entender, concebirlo de esta manera es pasar por alto la importancia del término *resistencia*. Para Butler el nudo de la cuestión es que el significado de la vulnerabilidad cambia si se la entiende como parte del significado de la resistencia política, como un *embodied enactment* —que podríamos traducir como ‘puesta en acto corporizada’ o ‘corporización en acto’—; en otras palabras, si analizamos el rol de la vulnerabilidad en las estrategias de resistencia sin intentar negarla ni superarla. Después de todo, “no solo somos vulnerables a los otros”, sino que esta vulnerabilidad “indica una condición de dependencia e interdependencia que desafía la condición ontológica dominante del sujeto corporizado [*embodied subject*]” (2016, p. 22, traducción propia).

---

en la medida en que la noción de vulnerabilidad permite actualizar y rearticular la problemática de la subjetivación en contextos contemporáneos.

Butler explica que la relación vulnerabilidad-resistencia puede entenderse de dos maneras. De una primera manera, como “*resistencia a la vulnerabilidad*”, es decir, en términos de oposición entre un sujeto político que impone su agencia eliminando, derrotando, aniquilando o superando la vulnerabilidad, su vulnerabilidad (¿es esto posible?). Esta forma encierra una concepción masculinizante de la soberanía (a la que Butler se opone), que entiende la vulnerabilidad como debilidad y como femeneizante. Frente a esta manera, Butler propone concebir la resistencia como una “forma social y política informada por la vulnerabilidad” (2016, p. 25, traducción propia). La consecuencia de esta nueva concepción es que la vulnerabilidad puede significar estar expuesto, pero también ser agentes, ser activos y pasivos a la vez. Así, la resistencia deja de asimilarse a la resiliencia y la defensa, y la vulnerabilidad de ser pensada como una condición existencial de pasividad, y se convierte en un resorte para la resistencia en tanto acción. Casi como respondiendo a Honig, Butler reconoce que su postura es controvertida y que parece aliada con la autodestrucción<sup>95</sup>, pero rápidamente aclara que lo que le interesa son las formas de resistencia pasiva que reclaman el derecho al espacio público y a la equidad y que se oponen a la violencia policial y militar.

Esta vulnerabilidad en la resistencia aparece primordialmente en la exposición corporal. Luego de haber estudiado a la Antígona de Butler, es imposible no deslizar nuestros pensamientos a la heroína tebana. ¿No se expuso ella al castigo físico o a la muerte en pos de la igualdad entre sus hermanos? No obstante, aquí aparece una cuestión. Las prácticas a las que se refiere Butler son colectivas, se trata de movilizaciones en algunos casos, en otros de acciones colectivas que no logran alcanzar la calle. Pero Antígona actúa sola. Esto lo deja muy en claro Butler en la entrevista realizada por Frank Ruda y Agon Hamza para *Crisis and Critique*, a mediados de marzo de 2023, en la que le preguntan específicamente por Antígona y su relevancia en la actualidad. Allí afirma que Antígona puede ser un modelo de acción política porque es un ejemplo de discurso valiente en condiciones en las que es fatal hablar. Esto, dice Butler, es interesante. Reconoce que Antígona actúa sola y destaca que rechaza la solidaridad que se le ofrece —este es un punto que Butler no había elevado antes y que puede ser producto de la lectura de Honig o de Alenka Zupancic (2023)—. Ahora bien, Antígona quiere actuar sola, pero el problema es que así no se puede resistir al poder autoritario. Butler aclara entonces que Antígona no es un modelo

---

95 Esta misma postura ya la sostiene en Marcos de guerra. Agradezco a Juan Pablo de Nicola el haberme recordado este dato.

de estrategias para derrocar al poder porque eso no es lo que ella planea. Sí demuestra es que ese poder puede ser “rivalizado, imitado, burlado, que puede hablar en la voz de ese mismo poder y eso es enloquecedor para Creonte, ver que él no posee la voz del poder, que ella intercepta su gramática y la usa de manera poderosa” (Ruda y Hamza, 2023, 22 min 50 s-23 min 03 s). En este sentido, lo importante no es que Antígona muere (y aquí, de nuevo, parece estar respondiéndole a Honig), sino “qué hubiera sido necesario para que Antígona no muriera” (Ruda y Hamza, 2023, 24 min) o para que viviese. La respuesta es la acción concertada: “Un levantamiento orquestado por mucha gente que no quiere ver ese tipo de poder” (Ruda y Hamza, 2023, 25 min).

¿Socava esto nuestra hipótesis de que Antígona es la figura con la que Butler sigue pensando la práctica feminista, una práctica que según ella necesariamente debe ser en conjunto y teniendo en cuenta la vulnerabilidad? Creemos que no. Por un lado, porque en “Rethinking Vulnerability in Resistance”, Butler aclara que, para ella, el feminismo es crucial porque “desestabiliza las instituciones que dependen de la reproducción de la inequidad”, porque pone en cuestión aquellas “normas comunes preguntándose qué vidas nunca fueron incluidas” y “qué vidas son, de hecho, excluidas de estas normas” (2016, p. 20, traducción propia). Y esto sin duda nos recuerda a su *grito* de Antígona. Y por otro porque, en la entrevista de 2023, afirma que *Antígona* permanece actual si dejamos que la figura de Antígona cambie. Otro guiño a la crítica de Honig.

Ahora bien, ¿qué debemos hacer con la lectura de Honig? Tal vez, lo mismo que hemos hecho con la de Butler: releerla a contrapelo de la otra autora. Las conspiraciones de Antígona —tanto aquella con el lenguaje, en la que precisa de otros que la estén escuchando, como la que se da entre las hermanas— son acciones en concierto. Es por eso por lo que le interesan a la arendtiana Honig. Además, si la leemos con las lentes de Butler, advertimos que la conspiración implica un actuar en concierto de sujetos que son *vulnerables* y que usan esa vulnerabilidad, volviéndola contra la soberanía, de forma ingeniosa, subrepticia, astuta. Después de todo, de eso se trata la conspiración. De vencer a un enemigo al que no podemos vencer abiertamente porque es “más poderoso”.

## 5. ANTÍGONA, VULNERABILIDAD RESISTENTE

¿Podemos seguir pensando con Antígona? Esta, más que una pregunta a responder en este capítulo, ha sido su premisa, su punto de partida. Nuestra manera de argumentar la afirmación fue poner en discusión las lecturas de dos autoras, Judith Butler y Bonnie Honig, en torno a la relación entre resistencia y vulnerabilidad. En este sentido, nuestro

análisis tuvo dos niveles: analizar las lecturas de ambas, centradas en los actos de habla, y revisar la crítica de Honig a Butler.

Para esto, repusimos las interpretaciones de Butler en *El grito de Antígona* y *Vida precaria*, haciendo foco en la subversión performativa y en el duelo. Detectamos cómo Antígona se apropia de las palabras del Estado (personificado en Creonte), pero también de la familia, proponiendo la posibilidad de la existencia de *otros* términos de vida, de otras relaciones justas, de otra forma de duelar y de ser humano. Comenzamos aquí a ver cómo se vincula la subversión performativa con la resistencia. Advertimos que la principal crítica de Honig a Butler reside en el pasaje a una Antígona más pasiva, centrada en el duelo, el dolor y la muerte, una Antígona que abandona la acción. Vimos, también, que Honig critica la noción de resistencia, a la que parece vincular con la resiliencia, la defensa y negativamente con la vulnerabilidad, oponiéndole a la acción. Luego, nos enfocamos en un texto de Butler dedicado exclusivamente a la relación entre resistencia y vulnerabilidad, en el que la estadounidense repiensa ambos en conjunto como “resistencia en la vulnerabilidad”. Con esta idea, volvimos a Honig para replantear su oposición entre resistencia y conspiración, y pensar esta última como una manera de resistir, como una forma de movilizar la vulnerabilidad en términos butlerianos.

A pesar de —o con— sus diferencias, ambas autoras nos muestran una Antígona política que hace uso de su voz en un espacio público que no le pertenece y que busca enmarcar su historia y crear otras formas de vida. Una Antígona que puede ser un modelo para la práctica política, feminista y democrática. Una subjetividad política resistente.

## BIBLIOGRAFÍA

- Antonello, Pierpaolo, Farnetti, Roberto y Butler, Judith (2009). *Antigone's Claim. A Conversation with Judith Butler. Theory and Event*, 12 (1). <https://doi.org/10.1353/tae.0.0048>
- Burke, Victoria I. (2008). From Ethical Substance to Reflection: Hegel's Antigone. *Mosaic: A Journal for the Interdisciplinary Study of Literature*, 41 (3), 47-61.
- Butler, Judith (1990). *Gender Trouble*. Nueva York: Routledge.
- Butler, Judith (2000). *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*. Nueva York: Columbia University Press.
- Butler, Judith (2001). *El grito de Antígona*. Barcelona: El Roure.
- Butler, Judith (2004a). Bodily Confessions. En *Undoing Gender* (pp. 161-173). Nueva York: Routledge.
- Butler, Judith (2004b). *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. Londres: Verso.

- Butler, Judith. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (2017). *El género en disputa*. Madrid: Paidós.
- Butler, Judith (2020). *Sin miedo. Formas de resistir a la violencia de hoy*. Barcelona: Taurus.
- Butler, Judith (2021). *Confesiones corporales* (pp. 229-246). En *Deshacer el género*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith, Gambetti, Zeynep y Sabsay, Leticia (2016). *Vulnerability in Resistance*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Butler, Judith y Spivak Gayatri, Chakravorty (2007). *Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging*. Oxford: Seagull Books.
- Butler, Judith y Spivak Gayatri, Chakravorty (2009). *¿Quién le canta al Estado-nación? Lenguaje, política y pertenencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Casale, Rolando y Chiacchio, Cecilia (2013). Algunas notas en torno al mito de Antígona en el pensamiento de Judith Butler. En M. L. Femenías, V. Cano y P. Torricella (Comps.), *Judith Butler, su filosofía a debate* (pp. 191-212). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Cavarero, Adriana, Butler, Judith y Honig, Bonnie (2021). *Toward a Feminist Ethics of Nonviolence*. Nueva York: Fordham University Press.
- Gluck, Monica (2003/2004). ¿Por qué Antígona?. *Mora*, 9 (10), 67-78.
- Hamza, Agon y Ruda, Frank (2023). Judith Butler on US and World Politics, Feminism, Gender-Theory, Non-violence, and Many Other Things. *Crisis and Critique*. <https://www.youtube.com/watch?v=yHaO7XoPJdY>
- Holmes, Brooke (2015). Antigone Again: Conspiracy and Curse. *Boundary 2*, 42 (2), 135-151.
- Holst-Warhaft, Gail (1992). *Dangerous Voices: Women's Laments and Greek Literature*. Londres: Routledge.
- Honig, Bonnie (2009). Antigone's Laments, Creon's Grief: Mourning, Membership and the Politics of Exception. *Political Theory*, 37 (1), 5-43.
- Honig, Bonnie (2010). Antigone's Two Laws: Greek Tragedy and the Politics of Humanism. *New Literary History*, 41 (1), 1-33.
- Honig, Bonnie (2011). Ismene's Forced Choice. Sacrifice and Sorority in Sofocle's Antigone. *Arethusa*, 44 (1), 29-68.
- Honig, Bonnie (2013). *Antigone, Interrupted*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Honig, Bonnie (2021). *A Feminist Theory of Refusal*. Harvard: Harvard University Press.
- Lloyd, Moya (2005). Butler, Antigone and the State. *Contemporary Political Theory*, 4 (4), 451-468.
- Lloyd, Moya (2015). *Butler and Ethics*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Martel, James (2011). *Textual Conspiracies: Walter Benjamin, Idolatry, and Political Theory*. Michigan: University of Michigan.
- Nijensohn, Malena (2018). Vulnerabilidad y resistencia. En busca de una “democracia radical y plural” en la obra de J. Butler. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 49, 1-19.
- Olson, Gary y Worsham, Lynn. (2000). Changing the Subject: Judith Butler’s Politics of Radical Resignification, *JAC*, 20 (4), 727-765.
- Sófocles (1981). *Tragedias*. Introducción de José Lasso de la Vega y traducción y notas de Assela Alamillo. Madrid: Gredos
- Steiner, George (2015). *Antígonas. La travesía de un mito occidental por la historia de Occidente*. Barcelona: Gedisa.



## **SOBRE LAS AUTORAS Y LOS AUTORES**

**Juan Pablo de Nicola** es Licenciado en Ciencia Política (UBA) y Magister en Teoría Política y Social (UBA). Es becario doctoral del CONICET, con sede de trabajo en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG-FSOC-UBA) y docente de Teoría Política y Social II y Teorías sobre la ideología en la carrera de Ciencia Política (UBA). Estudia temas vinculados al reconocimiento y al humanismo desde la tradición hegeliano-marxista de la dialéctica.  
Contacto: [jpdenicola@hotmail.com](mailto:jpdenicola@hotmail.com)

**Valentine Le Borgne de Boisriou** es Licenciada en Filosofía (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Doctora en Ciencias Sociales (UBA) y Doctora en Ciencias Jurídicas y Políticas (Université Paris 7). Es docente regular de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires e investigadora nombrada del Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG-FSOC-UBA). Sus líneas de investigación giran en torno a la filosofía política francesa del siglo XX, en particular a la obra de Jacques Rancière, en articulación con trabajos de campo.  
Contacto: [valentinedeboisriou@gmail.com](mailto:valentinedeboisriou@gmail.com)

**Elías Julián Molteni** es Profesor y Licenciado en Sociología (UBA). Actualmente cursa la Maestría en Comunicación y Cultura y el Doctorado en Ciencias Sociales (UBA). Es becario doctoral UBACyT en

el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG-FSOC-UBA). Sus investigaciones abordan la filosofía de Michel Foucault, la emergencia de las culturas terapéuticas (en particular el mindfulness) y la gubernamentalidad algorítmica desplegada por las aplicaciones de estilo de vida. Ha realizado estancias de investigación en la UNAM (México) y en la UFRJ (Brasil).

Contacto: m95elias@gmail.com

**María Cecilia Padilla** es Licenciada en Ciencia Política (UBA), Traductora e intérprete de inglés (UMSA) y Magíster en Ciencia Política (IDAES-UNSAM). Asimismo, es docente de Filosofía y métodos de las ciencias sociales en la carrera de Ciencia Política (FSOC-UBA). Integra varios grupos de investigación en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG-FSOC-UBA). Estudia temas vinculados a la tragedia, el género, el cuerpo y la voz, proponiendo un abordaje interdisciplinario a la teoría política.

Contacto: padilla.mcecilia@gmail.com

**Lucía Pinto** es Licenciada en Ciencia Política (UBA), Magíster en Ciencia Política (IDAES-UNSAM) y Doctora en Ciencias Sociales (UBA). Es becaria postdoctoral del CONICET en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG-FSOC-UBA) y docente de Filosofía en la carrera de Ciencia Política (FSOC-UBA). Ha realizado estancias de investigación en el Deutsches Literaturarchiv (DLA Marbach) y en la Bayerische Akademie der Wissenschaften (BAW München). Se especializa en el pensamiento de Max Weber y Walter Benjamin, principalmente en sus abordajes sobre la política en la modernidad.

Contacto: lucia.pintocp@gmail.com



Desde la modernidad, el sujeto se ha convertido en uno de los problemas centrales de la filosofía. Siguiendo a Michel Foucault, pensar al sujeto implica interrogar los procesos históricos de subjetivación —las formas en que somos constituidos por prácticas y discursos— y, al mismo tiempo, las posibilidades de transformarnos a través de modos de desujeción. Este libro parte precisamente de esa pregunta: ¿qué significa ser sujeto en la contemporaneidad? Nuestra propuesta es pensar al sujeto como un entramado de condicionamientos psíquicos, sociales y políticos: herido y expuesto, pero también capaz de actuar, responder y resistir.

La obra articula una cartografía discontinua en la que el reconocimiento, la vulnerabilidad y la resistencia funcionan como coordenadas móviles. Lejos de fijar categorías cerradas, el libro abre un espacio de pensamiento compartido que entiende la teoría como un gesto de hospitalidad: una invitación a mirar de nuevo aquello que aún no comprendemos de los otros y de nosotros mismos. A través de lecturas de Louis Althusser, Judith Butler, Michel Foucault, Bonnie Honig, Axel Honneth, Jacques Lacan y Jacques Rancière, los capítulos recorren debates sobre género, ciudadanía, duelo, agencia y la siempre frágil configuración del sujeto político. Se trata de una cartografía que puede y debe ser cuestionada, ampliada y desplazada; porque si algo revela es que el sujeto no es un territorio que se describe: es un terreno que se disputa. Y su mapa, siempre incompleto, es una invitación a intervenirlo.



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES  
**IIGG** | GINO GERMANI  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



**CLACSO**  
Consejo Latinoamericano  
de Ciencias Sociales  
Conselho Latino-americano  
de Ciências Sociais

ISBN 978-950-29-2072-6



9 789502 920726