



Revista de Estudios Sociales

ISSN: 0123-885X

res@uniandes.edu.co

Universidad de Los Andes

Colombia

Tassin, Etienne

De la subjetivación política. Althusser/Rancière/ Foucault/Arendt/Deleuze

Revista de Estudios Sociales, núm. 43, mayo-agosto, 2012, pp. 36-49

Universidad de Los Andes

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81523250004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze\*

por Etienne Tassin\*\*

Fecha de recepción: 1 de febrero de 2011  
Fecha de aceptación: 2 de mayo de 2011  
Fecha de modificación: 13 de abril de 2012

DOI-Digital Objects of Information: <http://dx.doi.org/10.7440/res43.2012.04>

## RESUMEN

Desde una preocupación por ganar una clarificación conceptual, este texto se propone una genealogía de la noción de subjetivación política, teniendo en cuenta la manera en que ha sido concebida y problematizada en la filosofía francesa, partiendo de Michel Foucault. El artículo se remonta, por una parte, a las apuestas conceptuales que estaban en juego en la controversia entre Jacques Rancière y Louis Althusser, confronta enseguida el uso rancieriano de la noción con el de Foucault, para aproximarlos y diferenciarlos a la vez de la noción arendtiana de singularización. Para concluir, el autor sugiere un acercamiento entre esta comprensión arendtiana de la singularización política y el análisis que propone Deleuze en torno a las formas de subjetivación.

## PALABRAS CLAVE

*Subjetivación, singularización, emancipación, sujeto colectivo, política, ética.*

## On Political Subjectivation: Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze

### ABSTRACT

With a need for conceptual clarification as a starting point, this text proposes a genealogy of the notion of political subjectivation, taking into account the manner in which it has been conceived and developed in French philosophy, beginning with Foucault. This article first traces the concepts at stake in the controversy between Jacques Rancière and Louis Althusser; it then pits the Rancierian concept against Foucault's, to point out the similarities and differences with Arendt's idea of singularization. To conclude, the author suggests placing Arendt's understanding of political singularization in close dialogue with the analysis proposed by Deleuze on forms of subjectivation.

### KEYWORDS

*Subjectivation, Singularization, Emancipation, Collective Subject, Politics, Ethics.*

## Da subjetividade política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze

### RESUMO

A partir de uma preocupação com ganhar esclarecimento conceitual, este texto se propõe uma genealogia da noção de subjetivação política, levando em consideração a maneira em que tem sido concebida e problematizada na filosofia francesa, partindo de Michel Foucault. O artigo se remonta, por um lado, às apostas conceituais que estavam em jogo na controvérsia entre Jacques Rancière e Louis Althusser; em seguida, confronta o uso rancieriano da noção com o de Foucault, para aproximá-los e diferenciá-los simultaneamente da noção arendtiana da singularização política e a análise que propõe Deleuze sobre as formas de subjetivação.

### PALAVRAS CHAVE

*Subjetivação, singularização, emancipação, sujeito coletivo, política, ética.*

---

\* Este artículo se deriva del trabajo de investigación sobre subjetivación en el marco del CSPRP (Centre de Sociologie des Pratiques et Représentations Politiques) de Université Paris 7 - Denis Diderot, Francia.

Traducción al español de Andrea Mejía. Correo electrónico: a.mejia265@uniandes.edu.co

\*\* Doctor en Filosofía Política de l'université Paris VIII, Francia. Profesor de Filosofía Política del Centre de Sociologie des Pratiques et des Représentations Politiques, Université Paris 7 - Denis Diderot, Francia. Correo electrónico: etienne.tassin@univ-paris-diderot.fr

## ¿Qué quiere decir “subjetivación”?

**H**ablar de “subjetivación”, más que de “sujeto”, marca una distancia decisiva que va mucho más allá de una coquetería del lenguaje. La subjetivación designa un proceso y no un estado (una situación, un estatus o un principio del ser). Pero este proceso no es simplemente el de un llegar a ser sujeto, como si pudiera darse por entendido que sabemos lo que significa “ser sujeto”: es más bien el proceso de un llegar a ser “x”, proceso que no sabría fijarse, estabilizarse bajo la forma de “sujeto”, sea cual sea el sentido en el que se tome el término, bien sea en el sentido de la subjetividad, de la subjetividad o de la sujeción.<sup>1</sup>

Debería entonces decirse que donde hay subjetivación no hay sujeto (cosa, yo o vasallo), ni en el origen del proceso, ni en su culminación –como mucho en su horizonte, pero un horizonte que, como todo horizonte, no podría ser alcanzado–. La subjetivación definiría así un extraño “llegar a ser sujeto” incesantemente diferido, el devenir inacabado del sujeto (y no su acabamiento), o incluso el devenir sujeto en el no acabamiento de sí, en su diferencia [*différance*] (en el sentido de Derrida). No un llegar a ser sí mismo, sino un llegar a ser no-sí-mismo, o no un sí mismo completo, o el devenir de un sí mismo difiriendo incesantemente de sí, no coincidiendo jamás consigo ni con un “sí mismo” (con la forma del sí mismo). En pocas palabras, la idea aquí de subjetivación es la de la producción de una disyuntura, de una desidentificación, de una salida fuera de sí, más que la de un devenir sí mismo, más que una apropiación de sí, un recogimiento de sí que identifique un ser a lo que es, o a lo que se supone que debe ser, o a lo que desea ser, o incluso a lo que se le exige que sea.

Es más que evidente que la filosofía contemporánea ha tematizado en abundancia esta dimensión de exterioridad o de extranjería del ser consigo mismo, bajo la forma de una filosofía del éx-tasis o de la ex-istencia

(Heidegger o existencialismo). Si tomamos en serio esta dimensión de extranjería (de ser, aquí, extranjero para sí mismo en el territorio de su existencia), entonces, querámoslo o no, no podemos pensar la subjetivación siguiendo el modelo de la identificación. Por un lado, si la identificación es la producción de una “identidad perceptible”, la subjetivación no es la producción de una “subjetividad” en el sentido de un “sujeto perceptible”, o entonces tendríamos que decir que es la producción de una *subjetividad no identificable*. Y no sería tampoco, por supuesto, la producción de una subjetividad determinada, ni la de un vasallaje. Así, por otro lado, la subjetivación no es una asignación (la atribución a alguien de la parte que le corresponda) por la cual un ser podría ser determinado, situado (inscrito en ciertas coordenadas), fijado. A la subjetivación se enlaza una forma de nomadismo o de errancia que no podríamos ignorar. Porque es una aventura: un devenir sin anticipación posible de lo que viene, un devenir indeterminado. Es al menos lo que podría comprenderse en el momento en que esta subjetivación se hace llamar “política”.

## ¿Qué significa que de la subjetivación se diga que es “política”?

Porque, ¿qué significa aquí “política”, antes siquiera de tomar en consideración contenidos sociohistóricos particulares, experiencias o situaciones designadas como políticas?

Que de la subjetivación se diga que es política significa *a minima* que la determinación del proceso de subjetivación y su desarrollo no son del todo inherentes al ser para el cual ese proceso se produce. Que no lo son única ni prioritariamente. Dicho de manera clara, la subjetivación no sabría ser una autodeterminación del sujeto por sí mismo, puesto que esa autodeterminación necesitaría que el sujeto se sitúe en el origen (antes) del proceso, que sea el motor o el operante (en el transcurso del proceso), tanto como el beneficiario (en el punto de llegada). En un sentido por el momento puramente negativo, “político” quiere decir que hay condiciones exteriores por las que un ser, no por cuenta propia (aunque lo haga con su consentimiento), entra en un proceso en el que llega a ser otro de *lo que es* (*what he is*), pero en el que puede sin embargo reconocerse como inmerso en un movimiento que tiene que ver singularmente con el *quien que es* (*who he is*) (Arendt 1958).

1 Cf. el *Vocabulaire européen des philosophies* [Vocabulario europeo de las filosofías] de Barbara Cassin (2004), que distingue 1) subjetividad = *Subjektivität* (Heidegger) => sujeto lógico y sujeto físico: cosa, causa, res, materia, objeto; 2) subjetividad = conciencia, *mens*, Yo, por oposición al objeto y a la objetividad; 3) sujeción = estar bajo el dominio o la ley de un poder según las dos distintas acepciones de la su(b)-posición [*sup-position*] –: estar situado debajo, sometido [*sou-mis*], y estar sujeto –ser vasallo o subalterno–.

De esto se desprenden dos paradojas:

- 1) Que de la subjetivación se diga que es *política* significa que se produce bajo el efecto de relaciones externas, de condiciones exteriores, de circunstancias y modalidades exteriores al sujeto. La subjetivación política es *extrínseca*, razón por la cual produce un paradójico “sujeto” en situación de extranjero, de alguna manera extranjero para sí, siempre en posición de extrañeza frente a sí mismo (pero aquí “sí mismo” es un simple tropo para designar un intervalo, una separación, una ruptura, sin que pueda decirse con respecto a qué tiene lugar dicho intervalo); y extranjero frente a los otros –dado que la subjetivación política es una desidentificación tal, que el devenir del ser no puede ya más ser asignado a un polo, a un territorio o una identidad localizables–. Nos encontramos aquí con la paradoja de una subjetivación anormal y anómala, que no obedece ni suscita ley alguna, que no produce una norma ni reproduce una normalidad.
- 2) Que de la subjetivación se diga que es *política* significa también que no procede de una inherencia, sino, digamos, de una *ex-herencia*; y en cualquier caso, da muestras de una desherencia. Esta desherencia es ella misma el resultado de una dehiscencia que Arendt describió como una “revelación” o una “exposición” a la que considero más acertado llamar “eclosión”. En términos arendtianos, la eclosión de *quien yo soy* en la acción política (*the disclosure of who I am*) es describable como una dehiscencia a partir de lo que soy (*what I am*). Pero esta dehiscencia no es la simple reproducción, en la esfera de aparición de los actores, de lo que soy bajo la figura original del *quien* que soy. “Yo”, es decir, el Yo que adviene bajo el efecto de ciertas circunstancias en la acción política, no es el simple heredero de lo que soy en el orden privado y social. En cuanto tal, no sabría ser tributario ni asumir una herencia –ni familiar, ni social y cultural, ni histórica, ni personal siquiera–. En las palabras de René Char, al que Arendt cita para describir la época contemporánea: a esta herencia no precede testamento alguno.

Concretamente, esto significa que “*quien* adviene” con y por este proceso de subjetivación, no es el heredero testamentario de “*lo que él es*” por fuera o antes de dicho proceso (o más aún –volveré más adelante sobre este punto a propósito de Arendt–, significa que *lo que soy* por mi nacimiento o mi pertenencia sociohistórica no decide de antemano *quién* me descubro ser en un determinado proceso de subjetivación política). Sin embargo, esta desherencia característica de un proceso de subjetivación política

no significa de ninguna manera que el ser que adviene con este proceso no tenga relación con *lo que él es*, lo cual sería absurdo, ya que eso haría de éste una pura abstracción desligada de su propia genealogía y de su inherencia y adherencia a un tejido familiar, cultural y social que lo ha hecho ser lo que es.

Prestemos atención a una nueva paradoja: el que adviene por dehiscencia de lo que es, y que sobreviene en desherencia de lo que es, ése se encuentra todavía atado a lo que lo soporta y a lo que él soporta, a ese *hypokeimenon*, a esa *hipóstasis* de la cual se ha separado, con la que ha entrado en secesión. Debe actuar con ello, pero actuar de *otro modo* y hacer con ello otra cosa, otra cosa distinta a lo que bajo su nombre le había sido dado. Decir que no es el heredero testamentario de lo que es, es decir que no está obligado por su ser o su pasado, que no existe ley o norma que dicte su conducta, que debe inventarse inventando lo que él hace de su ser o de su pasado. El extraño sujeto, diferente y diferante [*différent*] (Derrida), que proviene de la así llamada subjetivación política no es entonces legatario. La subjetivación política es un proceso que produce “sujetos” que no son cosas o causas, que no son conciencias o “yoes”, que no son vasallos. Produce seres sin identidades ni asignaciones, sin pertenencias ni obligaciones de fidelidad. Y por lo tanto, quizás, no soberanos.

Así, pues, la doble paradoja de la subjetivación política entendida en este sentido consiste en que produce seres anómalos y anormales, inasignables y extraños a todo orden, fuera-de-la-ley [*hors-la-loi*] por ser a-legatarios y no por ser ilegales, en suma, seres no aptos para la soberanía. Y, podría agregarse, la paradoja de estas paradojas es que se trata de “sujetos” políticos. Nos encontramos muy lejos de la idea originaria de un sujeto político concebido como un ser identificable, autónomo y soberano. Esta figura de la subjetivación política pareciera más bien producir “no sujetos” políticos, a los que les convendría mejor el nombre de “fuerzas”. La subjetivación política produce fuerzas y composiciones de fuerzas en el corazón de redes de fuerzas contradictorias en oposición entre sí, y no sobreponiéndose unas a otras.

Diremos entonces: 1) Que la subjetivación política no es la producción de un sujeto definible (al final del proceso y como su garante). 2) Que tampoco es obra de dicho sujeto (al inicio del proceso, como su origen, y durante su transcurso). 3) Que su dimensión y su significación políticas tienen que ver con esas situaciones, con esas relaciones y esas composiciones de relaciones por las cuales se producen seres alterados con respecto a sí mismos, no idénticos a sí, y que sin embargo no dejan de reconocer su compro-

miso personal con esas situaciones que los desprenden de sí mismos para hacerlos aparecer con más fuerza, a ellos, por lo que dicen que son, o para hacerlos aparecer como lo que muestran que son con respecto a esas relaciones exteriores que los hacen advenir.

En pocas palabras, es bastante complicado. Pero lo que formulo aquí de manera muy abstracta y formal puede ser reconstruido de otro modo si se recogen los análisis de Foucault, de Arendt y de Rancière, con sus diferencias entre sí y sus cercanías, y si se compone a partir de estos análisis el retrato de lo que se encuentra en juego bajo el nombre de “subjetivación política”. Para lograrlo, sin embargo, no sobra que empecemos por recordar muy sucintamente de dónde y por qué vías viene esta idea de subjetivación. Hagamos entonces un poco de genealogía.

## ¿De dónde viene esta idea de subjetivación?

Es sin duda a Foucault a quien hay que atribuir la paternidad conceptual de esta noción de subjetivación. Con todo, es necesario que iniciemos evocando la ruptura que lleva a cabo Rancière con respecto a Althusser y a su idea de “proceso sin sujeto” para entender el sentido de una polarización de la filosofía política en cuanto a los procesos de subjetivación.

## Rancière: la lección de Althusser

Louis Althusser publica en 1973 *La réponse à John Lewis* [La respuesta a John Lewis], una obra en la que Althusser responde a un artículo publicado por John Lewis (1972a y 1972b), filósofo marxista inglés, en *Marxism Today* 1 y 2. J. Lewis defendía la idea de que, según el Marx de los años 1843-44, es “el hombre [que] hace la historia”. Althusser denuncia el humanismo marxista de Lewis, argumentando que se trata de una idea falsa y burguesa, y le opondrá, por su parte, la idea de que la historia es un “proceso sin sujeto”. Si los seres humanos son sujetos en la historia, no son los sujetos de la historia. Porque sólo se llega a ser un sujeto histórico si se está sujeto a las relaciones de producción. A la inversa, lo que es propio de la ideología es transformar “individuos concretos en sujetos”. El argumento de Althusser presenta entonces dos aspectos notables: 1) La historia no tiene sujeto sino un motor, la lucha de clases; y 2) sólo hay sujetos sometidos: aquellos que piensan que la subjetividad es el centro de la inteligibilidad del ser, del mundo y de la sociedad, son víctimas de la ideología burguesa que ha

inventado la figura ilusoria del sujeto autónomo y, por tanto, soberano.

La respuesta de Rancière (1974) a la respuesta de Althusser constituye una crítica radical y bastante divertida de Althusser. La verdadera pregunta marxista, escribe Rancière, no es por el sujeto de la historia, es por la competencia de las masas. Y a esta pregunta Rancière responde: “Son los oprimidos los que son inteligentes y es de su inteligencia que nacen las armas de la libertad” (Rancière 1974, 40). Rancière pone así en escena un conflicto sobre la posición de saber y sobre el dominio o la autoridad que la acompañan: el marxismo científico de Althusser impone que la “ciencia” ilustre al pueblo ignorante; Rancière (1987) ve en esta postura una posición de dominio [*maîtrise*] (la que ocupa el maestro [*maître*] explicador del “Maestro ignorante”).

Rancière, en *La noche de los proletarios*, contrapone a lo anterior el saber que los obreros elaboran desde sus propios procedimientos de adquisición del saber y de apropiación personal y crítica de ese saber. La idea se resume en esta forma lapidaria: “los obreros no necesitan de nuestra ciencia sino de nuestra rebelión” (Rancière 1974, 35). Esto significa que están involucrados en procesos de subjetivación que ellos mismos inventan y componen fuera de la distribución [*partage*] de lo sensible que dispone de su estatus y de su función dentro de la máquina económica y estatal. Así es la noche de los proletarios, cuando se deshacen las particiones [*partages*], lo asignado, las distribuciones de los espacios y de los roles llevados a cabo durante el día bajo la ley de la producción. Porque en ese momento, escapando a la autoridad de capataces y patrones, vuelven a ocupar los locales que durante el día están consagrados al trabajo, para usarlos de otra manera, distribuirlos de otra manera, borrar las jerarquías diurnas y convertirse en lectores de Platón, discutir de igual a igual con los filósofos.

Así, pues, Rancière reinterpreta la crítica althusseriana del sujeto desde una estrategia argumentativa que apunta a mostrar cómo la posición de Althusser busca en realidad confrontar el sujeto de la ciencia que Althusser considera que él mismo es: “la ‘crítica del sujeto’, la teoría del ‘proceso sin sujeto’, es el truco que le permite al dogmatismo hablar nuevamente en nombre del proletario universal, sin tener que plantearse la cuestión de saber desde dónde habla y a quién” (Rancière 1974, 221). A esto se le suma, como lo hace notar Thomas Bolmain, que las nociones de “clases” y de “movimiento obrero” retrotraen colectivamente la figura de un sujeto unificado de la historia. Pero, como veremos, no es seguro que Rancière



haya podido verdaderamente romper con ello. Con todo, es evidente que su crítica no equivale a una reactivación de la noción de sujeto. Desplaza, al contrario, el terreno de investigación, haciendo valer que la “crítica del sujeto” –que tendría que haber puesto en evidencia un “proceso histórico sin sujeto”– es en realidad obra de un sobre-sujeto o de un hiper-sujeto (Althusser mismo en la posición soberana de poseedor de la ciencia).

No es ya pues en términos de sujeto y de subjetividad que tenemos que pensar la cuestión política (ni sujeto individual, ni sujeto colectivo). Se debe más bien atender a los procesos de subjetivación que están en marcha en las relaciones sociales y en las relaciones de poder, o que son movilizadas contra las formas de dominio a las que se confrontan los individuos en sus lugares de trabajo tanto como en el ámbito doméstico, en el trato con las instituciones tanto como en el espacio público-político. Es ahí en donde los análisis de Rancière se cruzan con –y se diferencian de– los de Foucault.

## Foucault: el sujeto y el poder

En un ensayo de 1982, *El sujeto y el poder*, publicado por Dreyfus y Rabinow como anexo de su libro sobre Foucault, éste declara:

El objeto de mi trabajo durante estos últimos veinte años [...] no ha sido el de analizar los fenómenos de poder, ni el de sentar las bases de un tal análisis. *He buscado más bien producir una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura*; bajo esta óptica, he considerado los tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos (Foucault 1982, 297).<sup>2</sup>

Estos tres modos de objetivación que proceden a una subjetivación, y que Foucault dice haber considerado sucesivamente, son: 1) la objetivación científica del sujeto (por ejemplo, la objetivación del sujeto hablante en una gramática general, en filología, en lingüística; o bien en economía, en historia natural, en biología); 2) la objetivación, podría decirse, “experiencial”, la del sujeto atrapado en divisiones normativas interiorizadas o externalizadas (entre el loco y el cuerdo, el enfermo y el sano, el criminal y el “buen muchacho”, etcétera); 3) y ahora agrega (en 1982) la objetivación del sujeto como sujeto, es decir, “el modo en el que un ser humano se transforma en sujeto”, por ejemplo, la manera en la que aprende

a reconocerse como sujeto de una sexualidad. Y precisa Foucault: “No es entonces el poder, sino el sujeto, lo que constituye el tema general de mis investigaciones” (Foucault 1994, 298). Sin embargo, para interesarse por el sujeto, era necesario examinar el modo en el que el poder se apropia de él, el modo en el que un sujeto queda atrapado en relaciones de poder que lo configuran. Para ello se requería desplegar un nuevo análisis de las relaciones de poder que no se desprenden solamente de su dimensión jurídica e institucional.

Este corto ensayo se termina con la siguiente anotación:

Sin duda, el objetivo principal hoy en día no es descubrir sino rehusar lo que somos. [...] Podría decirse, para concluir, que el problema a la vez político, ético, social y filosófico que se nos plantea hoy a nosotros, no es tratar de liberar al individuo del Estado y de sus instituciones, sino el de liberarnos *a nosotros mismos* del Estado y del tipo de individuación que está con él ligado. Tenemos que *promover nuevas formas de subjetividad* rechazando el tipo de individualidad que nos ha sido impuesto durante varios siglos (Foucault 1994, 308).<sup>3</sup>

Haré notar dos cosas sobre esta autopresentación que Foucault hace de su trabajo. En primer lugar, puede verse que la subjetivación y la objetivación son dos operaciones conectadas e indisociables. En el texto que escribí para el *Dictionnaire des philosophes* (*Diccionario de los filósofos*) de Huisman, Foucault precisa esta interdependencia:

La cuestión es determinar lo que debe ser el sujeto, bajo qué condición se encuentra sometido, qué estatus debe tener, qué posición ocupar en lo real o en lo imaginario para llegar a ser un sujeto legítimo de tal o cual tipo de conocimiento; en suma, se trata de determinar su modo de “subjetivación” [...]. Pero la cuestión es también, simultáneamente, determinar bajo qué condiciones algo puede convertirse en un objeto para un conocimiento posible, cómo ese algo pudo ser problematizado en cuanto objeto por conocer, a qué procedimiento de delimitación pudo haber sido sometido, qué parte de ese algo que se considera pertinente. Se trata entonces de determinar su modo de objetivación, que no es tampoco el mismo según el tipo de saber del que se trate. “Esta objetivación y esta subjetivación no son independientes la una de la otra; es de su desarrollo mutuo y de su lazo recíproco que surge eso que podríamos llamar “juegos de verdad [...]” (Foucault 1994, 1451).

2 Cursivas fuera del texto original.

3 Cursivas fuera del texto original.

Se entiende que el interés de Foucault por la subjetivación haya pasado por dos momentos que se presentarán como complementarios. En un primer momento, se trata de analizar las formas de sujeción impuestas por las relaciones de poder a los individuos que las padecen. La subjetivación se concibe entonces como una forma de dominio, y no se podría disociar el llegar a ser sujeto de los procedimientos, ya sea de vasallaje, ya sea de dominación, en los que y por los que un sujeto se constituye como sujeto. De este modo, Foucault erige lo opuesto de la figura corriente del sujeto tal y como ha sido pensado por la filosofía política tradicional, como libre arbitrio, sujeto soberano, y por lo tanto responsable de sus actos. No hay sujeto alguno que no se encuentre sometido a relaciones de poder. Pero también, como se sabe, no hay poder que no cree resistencias, y por lo tanto, no hay sujeto que se vea dominado sin que, al mismo tiempo, se perciba a sí mismo como oponiéndose a los poderes que lo someten, sin subjetivarse por oposición a los poderes que intentan configurarlo, disciplinarlo, normalizarlo. Destaquemos de paso que esta es la perspectiva que Judith Butler retoma y continúa en *La vida psíquica del poder* al entrecruzar el análisis foucaultiano del poder con el análisis lacaniano de la subjetividad.

En un segundo momento, que corresponde a la metodología en la que Foucault se adentra en la historia de la sexualidad en el transcurso de la segunda mitad de los años setenta y que se va convirtiendo en una hermenéutica del sujeto, la subjetivación designa los procedimientos por los que un individuo se apropia de sí, se transforma él mismo en sujeto de sus propias prácticas; en pocas palabras, asume sus actos y se configura en una perspectiva ética. Es esto lo que explora Foucault con los dos últimos tomos de la historia de la sexualidad, *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*. Aquí el sujeto que se subjetiva no es el sujeto sometido; es, al contrario, el sujeto que se forma a sí mismo en sus prácticas y usos de sí. El horizonte que se tiene a la vista es el de una verdad de sí, una higiene de sí y una autocomprensión que no se dan como formas de sometimiento, de sujeción o de vasallaje, pero que tampoco participan en lo que sería una conquista de sí en cuanto sujeto libre, en cuanto soberanía. De lo que se trata es de reapropiarse de sí mismo a través de lo que se es en un tejido de relaciones consigo, con los otros, con el mundo, incluso con Dios.

Esta subjetivación se sitúa, podría decirse, a la misma distancia del fantasma de la autonomía clásica (sujeto soberano) y de su contrario (sujeto sometido). Pero tenemos entonces que examinar las consecuencias que de ello se derivan: 1) La interdependencia que entrelaza

subjetivación y objetivación indica claramente que de lo que se trata es de pensar la subjetivación en la perspectiva de la elaboración del saber y de la verdad: bien sea el saber sobre el sujeto, bien sea el saber del sujeto sobre sí mismo y sobre las cosas. Dicho de otro modo, a lo que se quiere apuntar aquí, es siempre a una subjetivación orientada por la verdad y guiada por un cuidado de sí (incluso si ese cuidado quiere reconocer o producir el sí mismo que hace para nosotros verdad); 2) Una pregunta que planteo pero a la cual no puedo responder: ¿Cuál es la coherencia que nos permite pasar de una comprensión de la subjetivación en cuanto sometimiento y sujeción a una comprensión en cuanto un asumirse a sí mismo? Podría decirse de otra manera: ¿Cómo podríamos recuperarnos a nosotros mismos desprendiéndonos de todo poder, padecido o ejercido? ¿Qué pasa con el poder en esta subjetivación que pareciera escapar a la vez a la dominación (soberanía) y a la sumisión (sujeción)?

## Rancière y Foucault

En la entrevista que concede a la revista *Multitudes* en el año 2000, Rancière declara que:

La cuestión de la política empieza ahí donde se pone en duda el estatus del sujeto que es apto para ocuparse de la comunidad. Esta cuestión, creo, no le interesó nunca a Foucault, al menos en el plano teórico. Foucault se ocupa del poder. Introduce el “biopoder” como una forma de pensar el poder y su dominio sobre la vida (Rancière 2009, 217).

Y un poco más adelante: “si Foucault pudo hablar indistintamente de biopoder y de biopolítica, es porque su pensamiento de lo político se construyó en torno de la cuestión del poder, y nunca se interesó teóricamente en el asunto de la subjetivación política” (Rancière 2009, 217).

Esta apreciación del trabajo de Foucault es errónea, puesto que, como ya vimos, Foucault concibe su propio trabajo como una reflexión articulada prioritariamente en torno al sujeto y a la subjetivación, y sólo de manera secundaria como una reflexión en torno al poder. Pero no sería tal vez del todo falsa si tenemos en cuenta que: a) la pregunta que jamás interesó a Foucault fue la del “sujeto apto para ocuparse de la comunidad política” (dicho en términos de Rancière, la cuestión de los títulos para gobernar y la de la repartición [*partage*] que excluye a algunos de la comunidad, la cuestión de los sin parte); b) y que es entonces la cuestión de la “subjetivación política” y no la de la subjetivación en general o del llegar

a ser sujeto en general la que habría dejado de lado. Al interesarse por el poder, Foucault habría descuidado el asunto del sujeto político en el momento mismo en que ese sujeto ya no puede ser pensado en los términos clásicos de proletariado o de movimiento obrero. Y ahí, es verdad, Foucault evacua por completo la cuestión de la subjetivación política.

Las cosas pueden sin embargo ser vistas de manera distinta, desde un punto de vista foucaultiano, y puede defenderse la idea de que “la subjetivación política constituye el resultado mismo de la obra de Foucault” y que “nos vemos en realidad confrontados a dos concepciones radicalmente heterogéneas de la subjetivación política” (Lazzarato 2012, s. p.). Es justamente lo que defiende, por ejemplo, Maurizio Lazzarato:

Contrariamente a Rancière, para quien la ética neutraliza la política, la subjetivación política foucaultiana es indisociable de la *ethospoieisis* (la formación del *ethos*, la formación del sujeto). La necesidad de hacer confluír la transformación del mundo (de las instituciones, de las leyes) y la transformación de sí, de los otros y de la existencia, constituye el problema mismo de la política tal y como se configura a partir del 68 (Lazzarato 2012, s. p.).

Y concluye el análisis de las diferencias entre dos formas de subjetivación –y, por lo tanto, dos concepciones de la política– de la siguiente manera:

La subjetivación foucaultiana no es solamente una argumentación sobre la igualdad y la desigualdad, una demostración del daño que ha sufrido la igualdad, sino una verdadera creación inmanente que se instala en la separación entre igualdad y desigualdad, y que desplaza la cuestión de la política, abriendo el espacio y el tiempo indeterminado de la diferenciación ética, de la formación de un sí mismo colectivo. Si la política es indisociable de la formación del sujeto “ético”, entonces la pregunta por la organización se vuelve central, aunque sea de manera distinta que en el modelo comunista. [...]

Rancière, a la inversa, no se interesa por “la cuestión de las formas de organización de los colectivos políticos”. Sólo considera las “alteraciones producidas por actos de subjetivación política”. Es decir que no repara el acto de subjetivación más que en su raro surgimiento cuya duración se acerca a lo instantáneo. Se niega a interesarse por “las formas de consistencia de los grupos que los producen”, cuando mayo del 68 interroga justamente la “consistencia” de tales disposiciones, sus reglas de constitución y de funcionamiento, su modalidad de expresión y de democracia, dado que precisamente la acción polí-

tica que divide es inseparable de la acción de constitución del sujeto. Si las relaciones paradójicas entre igualdad y diferencia no pueden inscribirse ni en una constitución, ni en leyes, si no pueden ser enseñadas ni aprendidas, sino solamente experimentadas, entonces la cuestión de las modalidades del actuar juntos se vuelve fundamental. ¿Qué pasa durante la toma de la palabra, después de ella? ¿Cómo este acto de diferenciación vuelve, no solamente sobre el que lo enuncia, sino también sobre aquel que lo acepta? Lo cual equivale a preguntar: ¿cómo se forma una comunidad ligada por la enunciación y el artificio que no esté cerrada por su propia identificación, sino abierta a la diferenciación ética?

Las experiencias que hay que hacer, lo que hay que inventar en una máquina de guerra que dispone el estar juntos y el estar en contra, es eso lo que Foucault considera como la especificidad del discurso filosófico, y que hoy en día, en el agotamiento del modelo dialéctico del *demos*, se ha convertido en la condición de la política. Jamás “preguntar por el *ethos* sin preguntar al mismo tiempo por la verdad y la forma de acceso a la verdad que podrá formar tales *ethos*, sin preguntar por la estructura política dentro de la cual ese *ethos* podrá afirmar su singularidad y su diferencia; [...] jamás preguntar por la *alêtheia* sin volver al mismo tiempo a plantear la pregunta, a propósito de esta verdad, por la *politeia* y el *ethos*. Lo mismo para la *politeia*. Lo mismo para el *ethos*”.

En Rancière, sólo la democracia, como dispositivo a la vez de división y de comunidad, puede reconfigurar la distribución [*partage*] de lo sensible, mientras que Foucault es mucho más reservado y menos entusiasta de ese modelo de acción política, ya que desentraña sus límites. La subjetivación política, aunque apoyándose en la igualdad, la desborda. La cuestión política es entonces: ¿cómo inventar y practicar la igualdad en esas nuevas condiciones? (Lazzarato 2012, s. p.)<sup>4</sup>

Si nos acogemos a la sugerencia aquí presentada, tendríamos entonces una doble diferencia entre Foucault y Rancière sobre el tema de la subjetivación: 1) La subjetivación es indisociablemente ética y política en Foucault, cuando es puramente política en Rancière. 2) Esta diferencia en la comprensión de la subjetivación se desenvolvería en una diferencia en la manera misma de entender la política: tomada en Rancière únicamente en su fase disruptiva, insurreccional, contestataria, en razón de la división [*partage*] de la política y de la policía, que confie-

4 Cursivas fuera del texto original.



re a las luchas por la emancipación y por la igualdad el privilegio de recoger la dimensión propiamente política; la política, según Foucault, se preocuparía tanto de las luchas de protesta que contestan las operaciones policiales como de las organizaciones militantes que esas luchas requieren y con las que se comprometen individuos movidos por un cuidado de sí indisociable de un cuidado por la verdad y la comunidad.

Es evidente que seremos sensibles al lenguaje empleado por este autor, puesto que vuelve –sin duda a pesar de sí mismo– a describir la acción política en los términos de Arendt. Esto indicaría que la separación política/ética se desdobra en la separación acción/organización, de manera que tanto Rancière como Arendt seguirían una línea “política-acción”, mientras que Foucault habría estado tentado a atar dicha línea política (la de la acción) a otra línea “ética-organización”. Así, la subjetivación por la que Foucault se habría interesado sería a la vez, indisolublemente, una subjetivación ética y política, activa y organizacional. En realidad, me parece que no es esto lo que está aquí en juego.

## ¿Qué es lo que está en juego en este asunto de la subjetivación?

Toda la biopolítica de Foucault trata, para Rancière, de la “policía” y no de la “política”. ¿Por qué? Porque se trata de una gestión de las vidas y de las poblaciones. Pero esto trae consigo una consecuencia: el esfuerzo por tomar posesión de su vida (de su existencia) a través de prácticas éticas de subjetivación (usos y prácticas de sí) no se libera de una policía de los vivientes, y si llega a veces a resistir a esta última, es aún en nombre de la policía, es decir, en nombre de otra economía de las relaciones consigo mismo, con los otros, con el mundo. La verdad que dispone esta subjetivación ética como su horizonte, esta verdad no pertenece, de ninguna manera, a la política –orientada por completo a la presunción y a la verificación de la igualdad–.

Así las cosas, no estamos en realidad tratando con la misma concepción de subjetivación; o más bien, el término “subjetivación” no significa lo mismo en Foucault y en Rancière. Y esto bajo dos aspectos: a) En primer lugar, la subjetivación según Foucault se encuentra ligada a la verdad, mientras que para Rancière es indisociable de la cuestión de la igualdad. Y estas dos perspectivas, verdad e igualdad, no pueden coincidir, ya que la verdad del sujeto no tiene por qué preocuparse en cuanto tal por la igualdad, y la igualdad no tiene ninguna relación

con la verdad, mientras que en toda política se halla esta igualdad presupuesta (más aún, la política empieza con esa presuposición). b) “No creo que nada pueda deducirse de una ontología de la individuación a una teorización de los sujetos políticos”, declara Rancière (2009, 218). Lo que quiere decir que la subjetivación rancieriana no es individual, no se refiere a una ontología de los individuos (no es cuestión de cuidado y prácticas de sí) pero tampoco a una “ontología”, ni siquiera analógica, de los supuestos “sujetos colectivos”.

Aquí es posible medir todo lo que separa a Rancière de Foucault: la subjetivación foucaultiana apunta a la producción de un sujeto, de una individualidad que se tiene a sí misma en cuanto sujeto ético de su propia existencia; la subjetivación en Rancière apunta a la producción de una separación, de una paradójica asubjetividad, de un desfase de los seres con respecto a sí mismos y a su identidad; y no apunta, en ningún caso, a deducir una teoría de los sujetos de una ontología de los individuos.

En este punto, la problematización rancieriana de la subjetivación se encuentra con el análisis arendtiano de la distinción (o de lo que yo llamo la singularización), puesto que los dos tratan de dar cuenta de una subjetivación no identitaria, o desidentificatoria, que se levanta sobre el principio an-árquico de una ruptura, una distancia en la relación del sí consigo mismo. Volveré sobre esto. Pero aquí también se marca otra notoria diferencia, por un lado, entre los análisis de Foucault y de Arendt, preocupados por dar cuenta de una experiencia individual de trato con el mundo –en una vertiente prioritariamente ética en Foucault, prioritariamente política en Arendt–, y por otro lado, el análisis que hace Rancière de la subjetivación política, ya que esta subjetivación no concierne a los individuos en su relación personal, consigo mismos, con los otros o con el mundo, sino a una figura política colectiva, no individualizada. O, en otras palabras, el análisis rancieriano de la subjetivación trata de problematizar el proceso de universalización de actores particulares, en situaciones de lucha particulares, bajo la forma de la constitución de un sujeto plural, colectivo, un sujeto político no identitario y, por ende, no reducible al reclamo de una comunidad de sujetos preidentificados (a través de las categorías de clase, de raza, de sexo, o por las categorizaciones socioprofesionales).

La subjetivación en Rancière no es una individuación política de seres que ella moviliza. Es más, podría casi decirse, retomando en un nuevo sentido la fórmula althusseriana, que la subjetivación política es un “pro-

ceso sin sujeto”. Es un proceso de construcción de relaciones, de producción de vínculos políticos entre fuerzas desidentificadas con respecto a sus soportes individuales; y lo que sucede personalmente a los individuos (sin dejar de tener toda su importancia), no es lo que decide respecto al contenido ni la forma de la subjetivación. Es por esto que señalé al empezar que teníamos que tratar, en lo que al concepto se refiere, con un proceso que calificué sucesivamente de exterior, extrínseco y extranjerizante, o incluso un proceso de desherencia.

Puede decirse de otra manera: la igualdad que está en juego con la subjetivación política no es reducible a sujetos constituidos o que se buscan, o a relaciones entre sujetos (una intersubjetividad); concierne a fuerzas políticas opuestas a otras fuerzas, concierne a relaciones de fuerzas comprometidas bajo el estandarte de la igualdad. A decir verdad, lo más enigmático es tal vez que Rancière haya elegido este término de subjetivación, ya que lo que designa pareciera estar en realidad muy alejado tanto de lo que Foucault había situado bajo el término como de lo que un consenso común podía entender por él. Lo extraño que resulta el que una subjetivación no produzca ningún sujeto –extrañeza que yo no hago más que evocar de manera rápida– podría ser examinado con más cuidado deteniéndonos en la crítica que Slavoj Žižek hace en varias ocasiones de esta subjetivación rancieriana y que deja entrever lo que está en juego en este asunto.

Apoyándose a la vez en Lacan y en Lenin, Žižek (2000) argumenta que la dualidad en Rancière entre la policía y la política –que confiere a la subjetivación política el papel de una ruptura con respecto al orden de la policía, de una interrupción de la distribución [*partage*] policial de lo sensible en provecho de la igualdad– equivale al rechazo de todo proyecto institucional alternativo, dado que equivale en el fondo al rechazo de jugar el juego de la policía, asumiendo entonces que es inevitable que también las fuerzas de oposición entren en una dimensión organizacional –y, por lo tanto, policial– de gestión social.

La subjetivación sin sujeto, según Rancière, está ligada al dualismo policía/política y al rechazo de pensar la política en el plano de la policía. Igualmente, Žižek (2000) reprocha a Rancière la “reducción del sujeto a la subjetivación”, reducción que acaba en realidad negándose a asumir hasta el final la subjetividad: tendría, al contrario, según Žižek, que abandonarse la noción de subjetivación y restaurarse la de sujeto para que la distribución [*partage*] de roles entre la policía y la política pueda ser superada, y para que la contestación

del orden policial se convierta en una política institucional constructiva. Lo cual viene a ser lo mismo que decir que para ser digna de sí misma, la política debe apuntar a la institución de un verdadero sujeto político, de un *sujeto de la política* (Žižek 2000 y 2007).

El argumento de Žižek tiene el mérito de poner al día lo que realmente está en juego en esta problemática de la subjetivación: pensar una lucha por la igualdad que no puede dejar de contradecir las distribuciones [*partages*] policiales a las que todo gobierno debe proceder y que no puede jamás fijarse en la figura imaginaria –y siempre potencialmente peligrosa, o, en los términos de Rancière, siempre potencialmente policial– de un sujeto identificable de la política. En el fondo, importa políticamente pensar la subjetivación política como lo que deshace de forma continua la tendencia de las fuerzas organizacionales a cristalizarse en la forma de un sujeto policial. La subjetivación deshace, en el movimiento mismo por el cual lo hace venir, todo sujeto posible –que pretenda ser verificado– de la política.

¿En qué sentido puede entonces hablarse de “subjetivación”? ¿Y qué relación guarda el proceso político así designado con la problemática que Arendt ha desarrollado?

## Subjetivación o singularización políticas: Rancière/Arendt

La cuestión de la subjetivación política fue elaborada por Rancière en varias ocasiones. Sin embargo, remito a dos textos decisivos: la conferencia de Nueva York en 1991, titulada en francés “Politique, identification et subjectivation” [“Política, identificación y subjetivación”],<sup>5</sup> y *La méfente* [El desacuerdo] (1995).

La política es asunto de sujetos, o más bien, de modos de subjetivación. Por subjetivación entenderemos la producción 1) por una serie de actos 2) de una instancia y de una capacidad de enunciación 3) que no eran identificables en un campo de experiencia dado, 4) cuya identificación va entonces de la mano con la reconfiguración del campo de la experiencia (Rancière 1995, 59).<sup>6</sup>

Esta definición de Rancière de la subjetivación puede leerse, *stricto sensu*, en términos arendtianos.

5 Incluida en *Aux bords du politique* (1998).

6 Las inserciones numeradas son mías.

La *producción* 1) de una capacidad de enunciación puede fácilmente ser puesta en los términos con los que Arendt define la primera virtud de la acción política: la revelación de un actor, de un “quien”. Porque esta revelación es una producción en un doble sentido del término, y a la vez un engendramiento (un nacimiento) y una exhibición (una aparición). La natalidad es una aparición; y la aparición de un agente en la escena público-política es un segundo nacimiento, segundo por ser el nacimiento de un *quien* diferente de ese *que* nacido, producido una primera vez en el universo de las asignaciones sociales, o, en términos de Rancière, de las asignaciones policiales. La producción de una subjetividad no subjetiva es el nacimiento de una singularidad actuante; su eclosión es su aparición en la escena pública del actuar plural. Actuar, ya que es en efecto por una “serie de actos” 2) que incluye las palabras que adviene esta producción –si lo propio de la acción es, como dice Arendt, hacer surgir la figura nueva del actor en la escena política–. El hecho de que aquel al que Arendt llama actor, nacido de sus acciones, sea aquí formalmente designado como “una instancia y una capacidad de enunciación” 3) sólo confirma la proximidad de los dos acercamientos: porque, por un lado, Arendt indica que palabra y acción son inseparables, y que la toma de la palabra significa la dimensión pública –y, por ende, política– del acto; por otro lado, la preocupación manifiesta en esta formulación por no substantivar o identificar dicho actor hace eco al movimiento de dehiscencia por el cual el *quien* revelado aparece también, al mismo tiempo, como irreductible a *lo que* es por fuera de la acción. Ahora bien, es también esta disyunción la que Rancière significa cuando indica que esta instancia y esta capacidad no eran previamente “identificables en un campo de experiencia dado”. 4) Ni instancia ni capacidad preceden a las acciones, puesto que es de estos actos que nacen tanto la una como la otra, de manera que puede afirmarse, en el lenguaje de Arendt, que esta instancia capaz, que actúa, no puede encontrarse en las propiedades identificatorias que anteriormente componían *lo que* somos. Así, es lógico concluir que éstas, instancia y capacidad, no pueden aparecer más que en una “reconfiguración del campo de la experiencia” 5) que ellas mismas acompañan, o mejor, que ellas mismas despliegan, como su propio espacio de aparición, y por lo tanto, de visibilidad. El volver a nombrar los actores con sus nombres de actores (“proletarios”, “obreros”, “mujeres”, los nombres que Rancière con más frecuencia evoca) es al mismo tiempo, en un mismo gesto, la recomposición de las relaciones sociales en la escena de la acción pública.

Una subjetivación política redefine el campo de la experiencia que otorgaba a cada uno una identidad con su

parte. [...] Un sujeto político no es un grupo que “toma conciencia” de sí mismo, se da una voz, impone su peso en la sociedad. Es un operador que une y separa las regiones, las identidades, las funciones, las capacidades existentes en la configuración de la experiencia dada, es decir, en el nudo entre las distribuciones [*partages*] del orden policial y lo que ya se ha inscrito en ellas de igualdad, por más frágiles y fugaces que puedan ser estas inscripciones. [...] Una subjetivación política es una capacidad para producir estas escenas polémicas (Rancière 1995, 65-66).

Es cierto que no podemos borrar las diferencias filosóficas que separan las dos aproximaciones: Rancière critica la distinción de dos esferas, la de lo social y la de lo político, o la distinción de dos espacios, el privado y el público, porque presupone a sus ojos una determinación esencial del plano político distanciado del orden social y, junto con ello, una determinación casi metafísica del “ciudadano” capaz de interpretar su partitura en el espacio político. Podría decirse que, para Rancière, el *zôon politikon* que Arendt convoca ya posee títulos que lo autorizan a participar en la vida pública; que el acceso reservado al espacio público-político del que goza este actor político es en sí una señal de que sólo pueden realizar su humanidad los que por su título están llamados a formar parte de la comunidad política; y que, por lo tanto, esta distribución [*partage*] de lo sensible entre lo privado y lo público, o entre lo social y lo político, es justamente lo que las luchas por la igualdad vuelven a poner incesantemente en cuestión, reconfigurando así, a través de diferentes modos de subjetivación, el campo de experiencia indiferenciado en el que se despliega el proceso de emancipación. Esta crítica sería aceptable si no pudiera hacerse otra lectura de Arendt en la que, al contrario, se pondría de relieve todo lo que en su manera de pensar ella presintió de lo que define el litigio entre la policía y la polis, entre el gobierno y la emancipación, entre la asignación jerárquica de las identidades y la distinción igualitaria de las singularizaciones políticas.

Si es así, no podemos más que sorprendernos por el hecho de que el análisis rancieriano de los modos de subjetivación política en las luchas que se llevan a cabo en nombre de la verificación de la igualdad concuerde perfectamente con el análisis arendtiano de los modos de singularización política en las acciones realizadas con otros. Porque la operación que Rancière llama subjetivación política en el corazón de un proceso de emancipación igualitaria, y que es una subjetivación no identitaria, corresponde exactamente en su forma a la transformación (la producción, la eclosión) que Arendt

llama distinción política dentro de un juego de acciones colectivas que verifican la igualdad de todos en el acceso al espacio público de apariciones. Lejos de referirse a una cualidad natural o social, a una marca distintiva, la distinción arendtiana no es un resultado sino una operación, la operación de una producción de capacidad, un *distinguirse* que es al mismo tiempo un *singularizarse* y por los que un actor nace de sus actos (natalidad: nacimiento de un *quien* distinto de *lo que* es), haciéndose visible (sacando a la luz una singularidad distinguible sobre un fondo de igualdad pero no identificable por las propiedades de *lo que*). Actuando con otros, un ser se distingue de lo que es, a la vez que se distingue de los otros: se hace visible (aparición) produciéndose (eclosión) singularmente (distinción) en la escena común (igualdad) de las acciones políticas. Tal es el proceso de singularización política que Arendt llama distinción y que Rancière, por su parte, llama subjetivación política.

El rasgo común de estos dos análisis es pensar que el “sujeto” político que así se produce, o el actor político que así se distingue, se caracteriza antes que nada por una disyunción consigo mismo, lo que yo llamé al iniciar la dehiscencia del *quien* con respecto a *lo que*, y que Rancière describe como la ruptura entre un *quien* y un *cual*:

Un modo de subjetivación no crea sujetos *ex nihilo*. Los crea transformando identidades definidas en el orden natural de la distribución de las funciones y de los lugares en instancias de experiencia de un litigio. “Obreros” o “mujeres” son identidades aparentemente sin misterio. Todo el mundo sabe de qué se trata. Ahora bien, la subjetivación política los arranca de esta evidencia, preguntando por la relación entre un *quien* y un *cual* en la aparente redundancia de una proposición de existencia [...]. Toda subjetivación política es la manifestación de una disyunción de este tipo. [...] Toda subjetivación es una desidentificación, el desarraigo de la naturalidad de un lugar, la apertura de un espacio de sujeto en el que cualquiera puede contar, porque es el espacio de un conteo de los que no cuentan, de la puesta en relación de una parte y de una ausencia de parte (Rancière 1995, 60).

Podría, desde este punto de vista, acudirse a los términos en los que Rancière define la subjetivación política para describir la operación que produce, según Arendt, el actuar. Se pondrían así de relieve tres puntos comunes: 1) un proceso de desidentificación (distinción o singularización); 2) un proceso de puesta en relación (relación con otros actores); 3) un proceso de intermediación o de des-

esenciamiento [*inter-esement*]<sup>7</sup> (producción de intervalos, un *inter-esse*). “¿Qué es un proceso de subjetivación? Es la formación de un *uno* que no es un sí mismo, sino la relación de un sí mismo con otro. [...] Un proceso de subjetivación es así un proceso de desidentificación o de desclasificación. [...] El lugar del sujeto político es un intervalo o una falla: un *ser-juntos* como *ser-entre*: entre los nombres, las identidades o las culturas” (Rancière 1998, 118).<sup>8</sup>

Podría igualmente aplicarse a Arendt lo que Rancière dice de la heterología que ordena la subjetivación política:

La lógica de la subjetivación política es así una heterología, una lógica del otro, según tres determinaciones de la alteridad. En primer lugar, no es nunca la sim-

7 (N. del T.) La palabra *inter-esement* es un recurso al verbo latino *interesse*, que significa a la vez estar en medio de; haber una distancia, una diferencia entre dos cosas; y estar presente, asistir. En su forma impersonal, *interest*, este verbo significa “interesa” (de ahí, por supuesto, la palabra castellana “interés” y la palabra francesa *intéressé*: interesado es quien está en medio de algo, presente). Es Lévinas quien acomoda esta forma derivada del verbo latino para dar a significar el movimiento ético por el que otro atraviesa la interioridad propia que entonces queda abierta, descercada; el otro deshaciendo la esencia, des-esenciando, interesándose.

8 Esta insistencia en el *ser-entre* debe cotejarse con el análisis que hace Arendt de este concepto. Sin embargo, Rancière se cuida excesivamente (gesto revelador de un contrasentido desafortunadamente bastante recurrente en las lecturas que se han hecho de Arendt) de diferenciar el suyo del “entre” arendtiano: “La política viene después como invención de una forma de comunidad que suspende la evidencia de los otros instituyendo relaciones inéditas entre las significaciones, entre las significaciones y los cuerpos, entre los cuerpos y sus modos de identificación, sitios asignados y destinaciones. La política se pone en práctica cuestionando las adherencias comunitarias existentes e instituyendo esas relaciones nuevas, esas ‘comunidades’ entre términos que ponen en común lo que no era común, del mismo modo en que las figuras de la poética transforman las relaciones de inherencia entre sujetos y propiedades. Es ahí que cobra su sentido el ‘entre’. No lo entiendo en el sentido de Hannah Arendt, como ese ‘interesar’ que trata de unir la gloria a la Plutarco y el *mitsein* a la Heidegger. Este entre no se encuentra previamente entre los sujetos. Está entre las identidades y los papeles que ellos pueden desempeñar, entre los sitios que les son asignados y los que ocupan transgresivamente. Está entre el nosotros enunciador y el nombre de sujeto enunciado, entre un sujeto y un predicado, entre cuerpos y significaciones, etc. Puede estar también entre nombres de sujetos. Burke, Marx y Arendt (y Agamben siguiéndola) se pusieron de acuerdo para denunciar la distancia que instituyó la declaración revolucionaria entre los derechos del hombre y los del ciudadano. Ahora bien, es esta distancia la que precisamente permitió formas de subjetivación política radical. El intervalo tiene más que ver con el salto de la metáfora que con cualquier forma de comunión” [La communauté comme dissentiment (Rancière 2009, 314)]. Señalaremos el presupuesto rancieriano que lo indujo a leer equivocadamente a Arendt como una filósofa del consenso, del ser-en-común o de la comunión, cuando su propia descripción del *ser-entre* (que está entre los sujetos, pero también y antes que nada entre yo mismo y yo mismo, entre mis identidades y mis roles, es decir, entre *lo que soy* y *quien soy*) corresponde exactamente a lo que puede deducirse del propósito de Arendt.



ple afirmación de una identidad, es siempre a la vez la negación de una identidad impuesta por otro, fijada por la lógica policial. [...] En segundo lugar, es una demostración, y una demostración supone siempre el otro a quien se dirige, incluso si éste otro no acepta la consecuencia [...] Hay un lugar común polémico para el tratamiento del no tener la razón y la demostración de la igualdad. En tercer lugar, la lógica de la subjetivación conlleva siempre una identificación imposible (Rancière 1998, 121).

Quedan sin embargo dos aspectos del análisis rancieriano de la subjetivación política que se distinguen del análisis arendtiano de la singularización política.

En primer lugar, el argumento del desacuerdo implica que la escena de la subjetivación sea pensada como una escena polémica urdida por la exposición de un no tener razón. En este sentido, hay que decir, por un lado, que “las partes no existen previamente a la declaración del no tener razón”, ya que es, por otro lado, la situación de litigio la que las produce:

Un sujeto político no es un grupo que “toma conciencia” de sí mismo, se da una voz, impone su peso en la sociedad. Es un operador que une y desune las regiones, las identidades, las funciones, las capacidades existentes en la configuración de la experiencia dada, es decir, en el nudo entre los repartos del orden policial y lo que ya está inscripto allí de igualdad, por más frágiles y fugaces que sean esas inscripciones. [...] Una subjetivación política es una capacidad para producir tales escenas polémicas (Rancière 1995, 64-65).

En segundo lugar, la perspectiva rancieriana es la de una subjetivación colectiva y no individual. Aquí surge tal vez un punto opaco en este análisis de la subjetivación.

La subjetivación produce una multiplicidad que no estaba dada en la constitución policial de la comunidad, una multiplicidad que cuenta sólo en contradicción con la lógica policial. Pueblo es la primera de esas multiplicidades que disloca la comunidad de sí misma, la inscripción primera de un sujeto y de una esfera de apariencia de sujeto como fondo sobre el cual otros modos de subjetivación proponen la inscripción de otros existentes, de otros sujetos del litigio político (Rancière 1995, 59-60).

La comprensión rancieriana de la subjetivación política es la de un proceso colectivo: los sujetos no son personas sino “multiplicidades”, recomposiciones de la lógica con-

table con la que procede la policía a las divisiones, a las distribuciones, al conteo de la sociedad. “Sujeto político” designa entonces no una entidad, bien sea individual o colectiva, sino una operación de conteo que contradice el conteo de la sociedad al componerlo de otras fuerzas distintas a las que eran tenidas en cuenta. Un sujeto político es siempre un “grupo”, un conjunto comprometido en un proceso de emancipación, y del que se esperan tres cosas: 1) la capacidad de articular un problema (una dimensión entonces de disenso) con las lógicas generales de dominio; 2) la ruptura del conteo global de la sociedad llevado a cabo por la policía, gracias a la producción (al surgimiento, a la puesta en evidencia, a la visibilización) de un suplemento, de una parte que excede “todo conteo global de la sociedad”; 3) la afirmación de “la igual capacidad de cualquiera, de cualquier colectivo de manifestación y de enunciación, para formular los términos de una cuestión política” (Rancière 2009, 124-125).

Notaremos que Rancière le niega a un cierto número de luchas políticas contemporáneas el beneficio de ser manifestaciones de modos de subjetivación política. En particular, vuelve en varias ocasiones al caso de los sin-papeles para indicar que sus luchas no podrían ser comprendidas como un ejemplo de subjetivación política. ¿Por qué las luchas llevadas a cabo por los “sin”, en particular por los inmigrantes clandestinos sin papeles, no podrían dar lugar a una subjetivación política? Porque no podrían ser universalizables. ¿Pero por qué no podrían serlo? Porque en el fondo los sin-papeles no podrían hablar en nombre de todos, ni universalizar su condición y su lucha, como si éstas fueran las de cada uno y de cualquiera. Dicho de otro modo, su situación se encuentra manchada por la particularidad: no podría dar lugar a un “sujeto” universal en el que se reconocería la emancipación universal de la humanidad. Lo que vale para “proletarios”, “obreros” o “mujeres” no vale ya más para “sin-papeles” o “inmigrantes”. Tenemos derecho a preguntarnos qué impide otorgar a este impulso de las luchas particulares la dignidad de una subjetivación política. Ahora bien, creo que la única respuesta que podría encontrarse en los argumentos rancierianos es que estos inmigrantes, en vista de la particularidad de su situación (ser extranjeros en situación irregular), no podrían encarnar la figura actualizada del proletariado universal llamado a universalizarse (“¡Proletarios de todos los países, uníos!”). Filosóficamente, esto significa que en el análisis de Rancière persiste un viejo fondo nostálgico de las luchas marxistas llevadas a cabo por un “sujeto de la historia” cuyo nombre universal, en el siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX, fue el de “proletario”. Lo que entonces está en cuestión es esta noción de “sujeto”



político entendido como un “colectivo sujeto” que parece aún habitar en el razonamiento rancieriano y que se nos revela en una fórmula: “lo que distingue propiamente a las acciones políticas, es que esas operaciones son en ellas los actos de un colectivo sujeto, que se tiene por representante de todos, de la capacidad de todos” (Rancière 2009, 598).

La rehabilitación de la subjetivación (que Žizek criticaba en nombre del sujeto) se encuentra aquí con una carencia propia, puesto que el motivo que se resiste a la hora de pensar las formas concretas de la subjetivación política, es en realidad el motivo discreto pero persistente de un “colectivo sujeto”, cuya significación difícilmente puede concebirse de otro modo que como imagen remanente del proletariado, agente de la emancipación universal. La historia no es, en efecto, un “proceso sin sujeto”. Pero es finalmente esta ficción del sujeto portador de la historia supuestamente universal la que interfiere en la comprensión de las luchas políticas y de las formas de subjetivación que las animan, llevadas por aquellas y aquellos que de ninguna manera pretenden ser sujetos de la historia universal, con mucho, y simplemente, sujetos de su propia historia, y que trabajan para construir, a través de sus luchas circunstanciales, su propia manera de llegar a ser sujetos singulares, su propia emancipación singular.

Quizás podríamos en este punto volver al análisis de la acción política propuesto por Arendt, para reconocer en él, contrariamente a lo que afirma Rancière, un modo de subjetivación singular, una singularización o una distinción finalmente librada del mito de la realización universal de la humanidad. Pero es tal vez a Deleuze a quien le debemos una comprensión de la subjetivación que concilie estas aproximaciones aparentemente distanciadas.

## Una apertura a modo de conclusión: la comprensión deleuziana de la subjetivación

En una intervención de 1988 dedicada a Michel Foucault, Deleuze precisa lo que hay que entender por subjetivación en Foucault, y esta comprensión constituye, en cierto modo, una salida a la concepción implícita del sujeto que sigue siendo extrañamente “marxista” en Rancière. Porque la presentación que hace Deleuze de Foucault une la dimensión política colectiva (Rancière) con la dimensión política singular (Arendt). “Una línea de subjetivación es un proceso, una producción de subjetividad en un dispositivo [...]. Es una línea de fuga. Escapa a las líneas precedentes, se escapa de ellas. El Sí Mismo no es ni un saber ni un poder. Es un proceso de individuación que recae sobre

grupos o personas, y se sustrae a las relaciones de fuerza establecidas como saberes constituidos” (Deleuze 2003, 318).

Aunque elaborada por primera vez en relación con la ciudad ateniense que inventa la rivalidad de los hombres libres, la línea de subjetivación que Foucault despeja en ese contexto histórico se deja comprender por dos vías distintas: la vía aristocrática y estética de la excelencia que requiere un dominio de sí; pero también otra vía, la del “excluido”, es decir, según Nietzsche, la vía de los nobles, la vía de los excluidos, de los malvados, de los pecadores, de los eremitas o de los heréticos... Tantas producciones de subjetividad que “se escapan de los poderes y saberes de un dispositivo para volverse a invertir en los de otro, bajo otras formas aún por nacer”, subraya Deleuze. De esto se desprenden dos consecuencias: “La primera es el repudio de los universales” –indica Deleuze– en provecho de “*procesos singulares* de unificación, de totalización, de verificación, de objetivación, de subjetivación, inmanentes a un determinado dispositivo”.<sup>9</sup> La segunda consecuencia es un cambio de orientación que se vuelve hacia lo nuevo: “en cuanto escapan de las dimensiones de saber y de poder, las líneas de subjetivación parecen particularmente capaces de trazar caminos de creación que no dejan de fracasar, pero que no dejan tampoco de ser retomados, modificados, hasta la ruptura del viejo dispositivo” (Deleuze 2003, 320). Singularidad y natalidad, podría decirse en lenguaje arendtiano

Deleuze especificó claramente las dos funciones que ha cumplido el concepto de sujeto en el pensamiento filosófico: “una *función de universalización*, en un campo en el que lo universal no se representa ya más por esencias objetivas, sino por actos noéticos o lingüísticos”. Y a la inversa, “una *función de individuación*, en un campo en el que el individuo no puede ya ser ni una cosa ni un alma, sino una persona, viva y vivida, hablante y hablada” (Deleuze 2003, 326).<sup>10</sup> Pero a estas dos funciones vienen hoy a sustituirlas otras “funciones de singularización”. La singularidad no se opone a lo universal, indica que un elemento cualquiera puede, por cercanías y conexiones, extenderse a un plano que excede toda particularidad. En el fondo, la función de singularidad reemplaza la de universalidad. Correlativamente, se desarrolla un tipo de inteligibilidad que no es ya sólo individual, ni queda atrapado en la separación entre lo individual y lo colectivo. “La noción de sujeto ha perdido mucho de su interés en beneficio de singularidades preindividuales y de individuaciones no-personales” (Deleuze 2003, 328).<sup>11</sup>

9 Cursivas fuera de texto original.

10 Cursivas fuera de texto original.

11 Cursivas fuera de texto original.

Sería interesante releer –en la perspectiva abierta por Deleuze de las singularidades preindividuales y las individuaciones impersonales– el análisis arendtiano de las virtudes de la acción política como lo que hace aparecer el actor, relaciona a los actores entre ellos e instituye un espacio de aparición común a todos. La distinción, la singularización política del actor, tal y como Arendt la presenta, permite, en efecto, comprender, en el sentido de Deleuze, cómo la acción compone subjetivaciones políticas a la vez preindividuales y no-personales por la producción de singularidades actuantes inmersas en un dispositivo de acción colectiva. De este modo podríamos, diga Rancière lo que diga, reconocer por qué las luchas políticas de los sin-papeles, a imagen de las de los sin-derechos o de los sin-Estado por los que Arendt se interesó, son quizás hoy las luchas políticas por excelencia, las que traen consigo plenamente un proceso de subjetivación política. ☞

## Referencias

1. Althusser, Louis. 1973. *La réponse à John Lewis*. París: Maspéro.
2. Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
3. Cassin, Barbara. 2004. *Vocabulaire européen des philosophies*. París: Seuil – Le Robert.
4. Deleuze, Gilles. 2003. *Deux régimes de fous*. París: Minuit.
5. Foucault, Michel. 1982. Le sujet et le pouvoir. En *Michel Foucault, un parcours philosophique: au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, eds. Hubert Dreyfus y Paul Rabinov, 297-321. París: Gallimard.
6. Foucault, Michel. 1994. *Dits et écrits*. T. 2. París: Gallimard.
7. Lazzarato, Maurizio. 2012. *Une lecture parallèle de la démocratie: Foucault et Rancière*. En <http://uninomade.org/lebensformen/lazzarato-enonciation-et-politique/> (Recuperado el 27 de abril de 2012).
8. Lewis, John. 1972a. The Althusser Case I. *Marxism Today* 1: 23-28.
9. Lewis, John. 1972b. The Althusser Case II. *Marxism Today* 2: 43-48.
10. Rancière, Jacques. 1974. *La leçon d'Althusser*. París: Gallimard.
11. Rancière, Jacques. 1987. *Le maître ignorant*. París: Fayard.
12. Rancière, Jacques. 1995. *La mésentente*. París: Galilée.
13. Rancière, Jacques. 1998. *Aux bords du politique*. París: La Fabrique.
14. Rancière, Jacques. 2009. *Et tant pis pour les gens fatigués*. París: Ed. Amsterdam.
15. Žižek, Slavoj. 2000. Le malaise dans la subjectivation politique. *Actuel Marx* 28: 137-52.
16. Žižek, Slavoj. 2007. La subjectivation politique et ses vicissitudes. [http://www.marxau21.fr/index.php?option=com\\_content&view=article&id=113:s-zizek-la-subjectivation-politique-et-ses-vicissitudes&catid=51:zizek-slavoj&Itemid=70](http://www.marxau21.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=113:s-zizek-la-subjectivation-politique-et-ses-vicissitudes&catid=51:zizek-slavoj&Itemid=70) (Recuperado el 7 de enero de 2011).