

# Prolegómenos del acecho: hacia otras relaciones entre sujeto y verdad

Prologo da espreita: em direção à outras relações entre sujeitos e verdade

Silvana P. Vignale

CCT Mendoza; Universidad del Aconcagua

Resumen: Abordaremos en nuestra intervención dos olvidos propios de la modernidad, uno de orden antropológico, y otro epistemológico: el del cuerpo, por parte de la reducción del sujeto al sujeto de conocimiento, y el de la "disponibilidad", por parte de la separación entre sujeto y objeto. Ambos olvidos desconocen los efectos que el saber produce en los sujetos, propiamente, determinada relación entre sujeto y verdad, que cuestiona la función de los saberes y las prácticas educativas hoy, y que nos recuerdan que nos encontramos constituidos por aquello que se vuelve objeto de nuestro conocimiento y problematización. En otras palabras, de cómo el saber nos atraviesa en nuestros procesos de subjetivación. De lo que se trata, por lo tanto, es de advertir cómo, en las relaciones entre sujeto y verdad, hay un movimiento que es el movimiento del pensamiento: un ir y volver que configura las subjetividades. Algo que va de uno mismo a lo otro, y de lo otro a uno mismo, como un pliegue del afuera, como un doblez en una tela. Un salir de sí mismo para apropiarse de lo otro, un volver a sí que nos transforma y reconfigura.

Palabras clave: pensamiento; subjetivación; disponibilidad; cuerpo; pliegue.

Resumo: Abordaremos, nessa intervenção dos esquecimentos próprios da modernidade, uma ordem antropológica e outra epistemológica: a do corpo, por parte da redução do sujeito ao sujeito do conhecimento e da "disponibilidade", por parte da separação entre sujeito e objeto. Ambos esquecimentos desconhecem os efeitos que o saber produz nos sujeitos, propiamente, determinada relação entre sujeito e verdade, que questiona a função dos saberes e práticas educativas hoje e que nos lembram que não nos encontramos constituídos por aquilo que se faz no objeto de conhecimento e problematização. Em outras palavras, como o saber atravessa nossos processos de subjetivação. Trata-se, portanto, de chamar atenção y sobre como, nas relações entre sujeito e verdade, existe um movimento que é o movimento do pensamento: um ir e vir que configura subjetividades. Algo que parte de si mesmo em relação ao outro e do outro a si mesmo, como uma dobra do fora, uma prega em um tecido. Um sair de si mesmo para se apropriar do outro, uma volta a si, que nos transborda e reconfigura.

Palavras-chave: pensamento; subjetivação; disponibilidade; corpo; dobra.

Recibido: 30 / 11 / 2015

Aceptado: 20 / 02 / 2016

## 1. Sobre el movimiento de ir y venir: la experiencia del pensamiento

Hay dos historias de la Grecia Clásica que expresan la metáfora de un ir y venir, recordadas en diferentes momentos por Pascal Quignard en su libro *Morir por pensar*. Una es el retorno de Ulises a Ítaca. La otra, el mito del hilo de Ariadna.

En el relato de la Odisea, Ulises se va de Ítaca a la guerra en Troya. Pasan 20 años hasta su retorno. Mientras Penélope esperaba a Ulises, tejía y destejía, y él atravesaba los días y las noches del retorno siempre en el peligro (tejer, por su parte, es un movimiento de hacer y deshacer, pero también es el movimiento de irse con la trama y luego volver a sí, destejiendo). En el regreso, Ulises, disfrazado de mendigo, no es reconocido por ningún hombre ni ninguna mujer. Es Argos, su perro, quien lo reconoce; y al reconocerlo, muere. Quignard ofrece en su relato el origen del verbo usado por Homero para referirse al momento en que Argos reconoce a Ulises: “Enoesen Odyssea eggus eonta. Palabra por palabra: Pensó a “Ulises” en aquél que avanzaba sobre él” (Quignard, 2015: 16). “Noein”, que es el verbo griego que se traduce como “pensar”, quería decir primero “oler”. El perro, al olfatearlo, piensa a Ulises con el mendigo. Es decir, lo reconoce. Y muere. Quignard vuelve sobre la metáfora: y cuenta que los antiguos griegos pensaban el pensamiento como un ir y venir, noein y noemai: como un camino que no olvida el camino por el que va. “Por tal motivo, los primeros pensadores de Grecia, mucho antes de que se constituyera la filosofía, desearon fundar el término noos (pensamiento) en la palabra nostos (regreso). Pensar era errar por cualquier parte acordándose sin embargo de poder regresar vivo entre los suyos a la salida de la prueba mortal” (Quignard, 2015: 18). Pensar es olfatear (es decir, re-conocer en un olor), y también es un volver sobre los propios pasos: quien vuelve sobre sus pasos es un sobreviviente.

La segunda historia es un mito. Se trata del mito del hilo de Ariadna. Ariadna le da a Teseo un hilo, para que pueda entrar en el laberinto, enfrentarse al Minotauro y volver a la entrada-salida donde ella se encuentra. Un ovillo de hilo, un hilo como guía. Dédalo ha concebido una arquitectura inextricable, una prisión sin salida para encerrar a aquél monstruo semihombre, hijo del rey Minos. De lo humano a lo feroz, un hilo que se desovilla para cumplir un objetivo. Teseo encuentra al toro, y lo mata. Luego, vuelve a ovillar aquél hilo, para encontrar la puerta por la que nadie había podido hasta ese momento salir (otra vez un movimiento de irse con la trama y luego volver sobre los propios pasos). Quignard relata otra vez el mito, para mostrar con este movimiento del ir y venir, el aprendizaje de una lengua por el infante. La adquisición de la lengua no es intencional: no hay una “conciencia” que libremente decida aprender a hablar. En todo caso, una “conciencia le es prestada por la madre al niño”, quien le habla al pequeño “como” si fuera humano (ese “como” es

el cum de cum-prehesio): “La madre inventa una comprensión en el niño a quien ella le está hablando sin cesar, arrastrándolo poco a poco y sin retorno dentro de la lengua que él ignora” (Quignard, 2015: 58). La madre pone el Tú antes de la lengua que construye en él, durante cinco, seis o siete años. “Ese Tú es como un hilo, que va de ella a él, que lo vuelve un ego (dieciocho meses después) que va de él a ella” (Quignard, 2015: 58). Aprender a hablar, pero aprender en cualquier caso, es entonces tomar prestado algo que no es propio, es alojar una verdad extraña, es incorporar una lengua que nos precede, que nos es ajena, que no somos. Algo que va de uno mismo al otro o a lo otro, y de lo otro a sí mismo. Aprender a hablar es enfrentarnos a lo diferente, y salir airoso de un laberinto en el que siempre el riesgo es perderse. Quien aprende hablar, es un sobreviviente.

En las dos historias: un movimiento de ir y venir, en las dos historias, un movimiento de supervivencia: olfatear, estar al acecho, encontrar el retorno a casa, y hacerse de una lengua que permita comunicarse. Pensar entonces es un movimiento de ir y venir. Pero además: hay un riesgo en el pensar. Se puede morir por pensar. (¿Qué es lo que puede morir, quién es el que corre el riesgo?). Dejemos por ahora las historias, para luego volver a ellas.

## 2. Del acecho: entre sujeto y verdad

La experiencia de la modernidad condujo a la escisión entre sujeto y objeto, y con ello, a un sujeto que al conocer queda separado de la vida, en cuanto –como lo señala Georges Canguilhem– “no es cierto que el conocimiento destruya la vida, sino que deshace la experiencia de la vida” (Canguilhem, 1976: 8). No sólo la experiencia de la vida, sino que con ello, deshace también la experiencia del cuerpo, que queda confinado, en el mejor de los casos, a contar el naufragio de un dualismo que se perpetra en diferentes disciplinas. Cuando hablamos de sujetos, de los sujetos de los saberes, aquella noción de “sujeto” no deja de reproducir el objeto de las ciencias humanas y sociales, valga decir, aquella noción a partir de la cual las ciencias humanas y sociales –la antropología, la sociología, la pedagogía, la psicología, el derecho, etcétera– producen conocimiento en torno a nosotros mismos. La noción de “sujeto”, tan abstracta como la de “persona”, “individuo”, y otras, desdibuja y hasta olvida el cuerpo como inscripción vital. En este sentido es que el filósofo italiano Roberto Esposito realiza una genealogía de la noción de “persona” para mostrar que en la modernidad se da una primacía ontoteológica de lo que denominamos persona sobre lo impersonal, pero también sobre el cuerpo. “Persona –podría decirse– es aquello que en el cuerpo es más que el cuerpo” (Esposito, 2009: 23). “Para ser propietaria, la persona no puede coincidir con su propio

cuerpo; incluso es cualificada justamente por la distancia que la separa de él" (Esposito, 2009: 25).

No hace falta traer aquí las discusiones en torno al lugar del cuerpo en las instituciones escolares, su confinamiento a una silla y a la disciplina. Basta con recordarlo. Lo que buscamos aquí es presentar un problema, poner en cuestión la más o menos naturalizada categoría de "sujeto del aprendizaje", a la que se alude frecuentemente en investigaciones educativas, cuando indagamos sobre los saberes y prácticas en las instituciones escolares y académicas, y sobre los discursos que producimos en torno a ellas. Más allá o más acá del olvido del cuerpo ya señalado, la modernidad –y su escisión entre sujeto y objeto– efectuó un olvido más: los efectos de verdad que el saber produce en los sujetos. O para decirlo de otra forma: cómo el sujeto se constituye y se transforma en su relación con aquello que conoce.

Puede recordarse en las conferencias denominadas La verdad y las formas jurídicas cuando Michel Foucault dice que el sujeto de conocimiento tiene una historia (Foucault, 2010, 170). Una historia que tiene su clivaje en las auroras modernas, cuando Descartes reduce el sujeto a la conciencia, y con ello lo vuelve garante del conocimiento. Recordemos en las Meditaciones metafísicas cuando dice: "Yo no soy, pues, hablando con precisión, más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón (...). Yo no soy esa reunión de miembros que se llama cuerpo humano" (Descartes, 2005: 226).

Si atendemos a dos de los momentos en la historia del pensamiento occidental, trabajados por Foucault en la primera clase de La hermenéutica del sujeto, podemos reconocer modos diferentes de acceso a la verdad, aunque también, distinguir efectos de ésta sobre el sujeto. Para los griegos, en la Antigüedad Clásica, el acceso a la verdad era posible mediante un proceso o trabajo sobre sí mismo, por una suerte de iniciación a través de la cual el sujeto alcanza la verdad mediante determinadas técnicas y ejercicios que Foucault llama "técnicas de sí" y que constituyen o forman parte de la epimeleia heautou o inquietud de sí. En efecto, esta relación con la verdad puede reconocerse en la teoría del conocimiento platónica, como por ejemplo en Fedro, donde el amor se presenta como un tipo de locura, don de los dioses, que permite conectarse, mediante la reminiscencia de lo bello, con la Idea de Belleza. Como sabemos, este es un trabajo que debe realizar el propio sujeto, se trata de cierta relación de sí consigo, en la que pueden practicarse ciertos ejercicios sobre uno mismo que posibilitan aquél acceso. De los efectos de esa relación entre sujeto y verdad resulta que el sujeto se transforma, ya no es el mismo, porque precisamente es ese trabajo sobre sí mismo que lo vuelve otro del que es. Pero también porque la verdad produce un "efecto de contragolpe" en el sujeto. Éste, al apropiarse de una verdad, ya no es el mismo: se ha transfigurado. O para decirlo en otras palabras: es preciso ese trabajo sobre sí, esa relación consigo,

para alcanzar una verdad, que a su vez le permita alcanzar un sí mismo, constituirse en un sujeto (o en lo que hoy llamamos un "sujeto"). En cambio, en la Modernidad las relaciones entre sujeto y verdad son de otra índole. El acceso a la verdad es inmediato. Ya no se encuentra mediatizado por un trabajo o esfuerzo del sujeto, ni por un camino o proceso que lo conducen a la verdad. Mediante la razón, el acceso es directo. Claro que en este caso no hay efectos sobre el sujeto: en cuanto la razón es la que permite un acceso inmediato al conocimiento, el sujeto ya no necesita transformarse para acceder a la verdad. La operación cartesiana de reducir el sujeto a la conciencia y volverlo garante de todo conocimiento coloca al sujeto del otro lado del objeto. He ahí la historia moderna del sujeto de conocimiento: escisión entre sujeto y objeto, y olvido del cuerpo. Cabe decir, y ya puede sospecharse, que en uno y otro momento de las relaciones entre sujeto y verdad, la verdad no se concibe de la misma forma. Mientras en la Antigüedad Clásica se trata de una verdad que el trabajo de sujeto debe alcanzar –y en tanto tal, podemos decir que un sujeto se "apropia" de una verdad, que de ningún modo se presenta como única o absoluta–, en la Modernidad la verdad adquiere la universalidad como característica general, asequible a todo sujeto racional.

Con todo ello, podemos decir que la Modernidad olvidó el vínculo íntimo entre sujeto y objeto. Para decirlo de otro modo: se olvidó de cierta disponibilidad del sujeto respecto de lo que se vuelve su objeto de conocimiento o de lo cual se pretende verdad. Se trata de una intimidad entre sujeto y objeto, valga decir, una relación ética que forma parte de nuestros procesos de subjetivación, y que alcanza la propia vida, la historia biográfica. Denominamos "disponibilidad" a cierta actitud de apertura del sujeto respecto de un reclamo previo del objeto. Es decir, a cierto movimiento de ida y vuelta entre sujeto y objeto, o entre nosotros y las cosas. Supone un cierto reclamo por el lado de las cosas, y un cierto estado de apertura de parte nuestra, que hace que nos sintamos interpelados por determinadas búsquedas, no por otra cosa que porque se vinculan a nuestra propia vida. Se trata de la llegada de un objeto a lo que es en el sujeto cierto estado de expectativa o de inquietud, en cuanto se trata de volvernos disponibles respecto de algunas verdades con las que ya previamente tenemos una afinidad subjetiva, por eso decimos que se trata de un vínculo con la propia vida.<sup>1 2</sup> Para decirlo con otra metáfora: se trata de cierta actitud de "acecho" respecto de las cosas. Tal como el olfato del animal se encuentra "a la espera" para la

---

1 El desarrollo de las nociones de "disponibilidad" y "expectativa" se encuentra en un artículo publicado por la Revista Perspectivas Metodológicas. Cfr. VIGNALE, S. "Disponibilidad y expectativa. Conceptos para una ampliación metodológica en investigaciones filosóficas". Revista Perspectivas Metodológicas. Publicación de la Maestría en Metodología de la Investigación Científica y del Centro de Investigaciones en Teorías y Prácticas Científicas de la UNLA. Año 13 – Nro. 13 – Noviembre de 2013. ISSN 1666-3055. Pp. 35-44.

2 No podemos dejar de reconocer un sentido semejante de lo que estamos diciendo en Martin Heidegger, en cuanto se refiere que en el preguntar filosófico hay un buscar que tiene su dirección previa que le viene de lo buscado.

caza, nuestra actitud respecto de las verdades nos ponen en un “estado de acecho”, atentos, “a la espera” de aquello que viene en forma inesperada. Arturo Roig denominaba no en vano “expectativa” a ese estado en el que hay un “esperar en relación al ver”, un “estar abierto al mirar” (Roig, 1972: 42). Pero esta disponibilidad, este acecho, presume la dilución de los límites entre el sujeto y el objeto: quien acecha se confunde (con-funde) con el paisaje, se mimetiza.<sup>3</sup> No se trata de decidirse entre sostener o no la distancia entre sujeto y objeto, sino de mostrar su vecindad, la zona de proximidad que hay entre ambos, un “entre” ambos, o lo que va de uno a otro y del otro a uno. De señalar cómo, aquello que se vuelve objeto de nuestro saber, nos configura en su reclamo, en cuanto es en su “materialidad” un elemento que nos conforma. En este sentido, podemos decir que nos encontramos interpelados por ciertos problemas en cuanto el objeto de ese problema nos es constitutivo, o lo que es lo mismo, nos atraviesa en los propios procesos de subjetivación.<sup>4</sup>

Con atención a los dos olvidos que hemos mencionado, creemos que habría que explorarlos juntos. Tanto el del cuerpo, por el establecimiento del sujeto de conocimiento, como el de la disponibilidad –de la que hablábamos más arriba– por la escisión entre sujeto y objeto. Dado que, en la medida en que hacemos entrar el cuerpo y la vida en nuestras relaciones con la verdad, aparece una nueva epistemología, atenta a los modos de vida, y a una verdad que no puede entenderse ni de modo universal ni sin efectos en los procesos de subjetivación. Cuerpo y verdad se integran a una epistemología ampliada hacia lo ético, es decir, con miramiento a los modos de subjetivación y a la intervención en los procesos de subjetivación por las relaciones entre sujeto y verdad. No nos detendremos en este momento sobre este punto, simplemente queremos dejar aquí presentadas algunas ideas que por el momento son paralelas a nuestro planteo inicial.

Atender a la cuestión de la disponibilidad y del acecho nos invita a explorar un territorio a contrapelo de aquella relación moderna entre sujeto y verdad. Sin pretender restituir las relaciones entre sujeto y verdad antiguas, es posible pensar aquellas relaciones sorteando los olvidos de la

---

3 Hay en la mimesis toda una explicación para los procesos de subjetivación. Walter Benjamin define la “experiencia” como el don de percibir y la capacidad de producir semejanzas. En este sentido, la facultad mimética no imita “de modo igual”, sino que reúne lo diferente en un espacio común, es decir, en un “entre”. Sobre una lectura de Benjamin para reflexionar sobre la infancia, la experiencia y los procesos de subjetivación, cfr. VIGNALE, Silvana. “Infancia y experiencia en Walter Benjamin: jugar a ser otro. En: *Childhood & Philosophy*, Río de Janeiro, V.5, N.9, jan/jun 2009. ISSN 1984-5987. Pp. 77-101.

4 A lo largo de este escrito hemos usado las nociones de “sujeto” y “objeto” aún siendo críticos en nuestro trabajo de tales nociones. De la misma forma, y con el objetivo de señalar el núcleo problemático de este escrito, no nos hemos ocupado aquí de distinciones como la que pueden señalarse entre “saber” y “conocimiento”, válidas para nuestro trabajo. Valga esta salvedad para señalar las distancias de los mismos y la necesidad de nuevos nombres para designar ese espacio “entre” en otras formas de relación con la verdad.

modernidad: tanto el olvido de la disponibilidad como el del cuerpo (algo que, por otra parte, fue practicado por los maestros de la sospecha, como Paul Ricoeur dio en llamar al pensamiento que reúne a Marx, Nietzsche y Freud). Y advertir cómo, en las relaciones entre sujeto y verdad hay un movimiento que es el movimiento del pensamiento: un ir y volver que configura las subjetividades. Algo que va de uno mismo a lo otro, y de lo otro a uno mismo. Un salir de sí mismo para apropiarse de lo otro, un volver a sí que nos transforma y reconfigura. Como alojar una lengua que nos es extraña cuando aprendemos a hablar. Pensar es deambular por cualquier parte, estar siempre en viaje (el verbo “discurrir” quiere decir “reflexionar”, “pensar”, pero también “extenderse a lo largo de un espacio”); es salir de casa, partir (“partir” de “irse”, pero también de “parto”: nacer, respirar por primera vez. Pensar es franquear una línea, en cuanto se piensa siempre lo impensado, por eso es también estar al acecho de lo que pueda sobrevenir, estar al acecho para sobrevivir en el viaje. Pero también implica el retorno: el volver sobre sí mismos con eso otro con que nos encontramos, esa verdad que nos ha inquietado o incomodado, y que no nos deja seguir siendo los que éramos antes de dar con ella.

¿Quién muere? Muere en nosotros cada vez ese que éramos, antes de salir de nosotros mismos. ¿Quién sobrevive? Sobrevive cada vez ese en el que nos transformamos, al ir y volver sobre nosotros mismos con algo que nos atravesó del orden de lo extraño.

### 3. La verdad in-corporada: un pliegue del afuera

Hasta aquí hemos contado dos historias. En una de ellas, la idea de un ir y volver (retorno de Ulises) asocia la noción de pensamiento (noos) con la de olfato y con la idea de retorno (nostos). En la segunda, la idea de un ir y volver mediante un ovillo (el hilo de Ariadna) permite constituir una lengua en nosotros: el discurrir del pensamiento hecho palabras. De ambas se deduce una relación con la muerte, y un sobreviviente: aquél que retorna (sobre sí mismo), aquél que vuelve sobre sus pasos. Metáforas de la experiencia del pensamiento: con ellas ilustramos una epistemología del acecho para otras relaciones entre sujeto y verdad, de lo que sigue un ir y volver sobre nosotros y las cosas, una región de vecindad entre los que se ha denominado el sujeto y el objeto. Se trata también de una epistemología ampliada hacia lo ético, en la medida en que atiende los efectos de verdad sobre la constitución subjetiva: hay un ir y volver en nuestra relación con la verdad, un ir y volver entre quienes somos y nuestras búsquedas, hay una verdad que al apropiarnos de ella, al incorporarla (al hacerla entrar al cuerpo) nos constituye.

En este momento, quisiéramos avanzar sobre nuestros supuestos en torno a los modos de subjetivación, de manera que podamos dejar planteados algunos problemas para la educación, tendientes a reconsiderar cuestiones filosóficas y políticas respecto de su función. Si nos hemos desplazado de la idea de un sujeto del aprendizaje que aún puede comprenderse desde la lógica del sujeto del conocimiento, y hemos presentado la idea de un sujeto que se constituye en las relaciones que establece con la verdad (o con las verdades, considerando que ya no sostenemos aquella verdad absoluta, universal y trascendente), se abren una serie de interrogantes: ¿cómo es que se dan esos movimientos entre nosotros y las cosas, entre sujeto y verdad, y cómo es que esas relaciones nos constituyen en los que somos? ¿En qué medida puede servir a la educación acoger una epistemología del acecho? Algunos de los cuales podemos responder, y otros que preferimos dejarlos en el suspenso de la enunciación, para ser retomados por cada uno de quienes se sientan interpelados por ellos.

Partimos de considerar un sujeto que no es un sujeto abstracto, universal, sino que se constituye en la trama de lo histórico y social, que emerge como una forma de las condiciones históricas y sociales, y en tal caso, se trata de un sujeto histórico y situado. A tal fin, pueden ser distinguidos analíticamente diferentes modos en que los sujetos se constituyen, y que ya hemos mencionado en alguna medida en nuestro escrito. Nos referimos a los modos en que los sujetos se constituyen en relación al saber de las ciencias sociales y humanas y de otras disciplinas científicas, es decir, a la constitución del sujeto como objeto de conocimiento (lo que podría traducirse en “somos quienes somos por lo que la psicología, la pedagogía, la medicina, etcétera, dice de nosotros”). También por los modos en que los sujetos se constituyen en relación a la sujeción a determinadas normas sociales (“somos quienes somos respecto de lo que la disciplina hace de nosotros”), pero también a cualquiera de las formas de subordinación entre sujetos que impliquen relaciones de violencia y sometimiento. Finalmente, hay una constitución de los sujetos que resulta de las relaciones consigo mismo (“somos los que somos por las prácticas y ejercicios sobre nosotros mismos, por la relación que tenemos con nosotros mismos”). Este último modo no implica una especie de solipsismo o diálogo interno con uno mismo, sino que, desde el punto de vista de los procesos de subjetivación, abarca una forma de relación con aquello que las disciplinas científicas y las técnicas coercitivas han hecho de nosotros, y en tal medida, posibilita formas de resistencia. En otras palabras: nos constituimos en quienes somos no como un mero producto de los condicionamientos sociales e históricos, sino en una relación con lo que los saberes y las prácticas han hecho de nosotros, como forma de resistencia. Estos modos de constituirnos en sujetos se dan de modo entretelado o entramado desde el momento en que nacemos y nos atraviesa el primer hábito.



Ahora bien, hemos expresado antes que, en tanto sujetos, nos constituimos en nuestra relación con la verdad, y que todo aquello que se nos ofrece como objeto de nuestro saber, de nuestra búsqueda, que todo aquello que se nos ofrece como problema, de alguna manera ya nos es constitutivo, hace a nuestro modo de vida. ¿Cómo es que es posible que nos constituya? Hemos dicho que toda vez que buscamos conocer algo, saber de algo, es en cuanto antes nos encontramos disponibles a aquello que nos ha llamado a ceñirlo (a sujetarlo): esta disponibilidad o actitud de expectativa forma parte lo que hace un momento nombrábamos como una relación consigo mismo, en cuanto es un ejercicio de nosotros con nosotros mismos: algo extraño que nos convoca, y hacia lo que vamos, para luego retornar sobre nosotros mismos, y volvernos otros de los que éramos. Es esa relación con el “afuera” una relación de tal proximidad que nos constituye (tanto como lo que se nos impone desde la objetivación de las ciencias humanas o desde la sujeción a las disciplinas). O lo que es lo mismo: cada vez nos recrea, nos reconfigura. Una extrañeza, un afuera que nos constituye, como el pliegue de una tela que conforma un adentro.

Gilles Deleuze, a propósito de la filosofía de Foucault, explica la aparición del sujeto entre los griegos mediante la metáfora de un pliegue, con la que puede ilustrarse cómo los saberes, los poderes y la relación que mantenemos con nosotros mismos constituyen en nosotros un sujeto. En un capítulo titulado “El pliegue o el adentro del pensamiento (sujetivación)” de su libro dedicado al pensamiento de Foucault, explica la metáfora de la constitución de un sí mismo, núcleo de resistencia, como un “pliegue del afuera”, que constituiría una “interioridad”. Claro que no se trata de una interioridad a la forma de una “interioridad de la conciencia”, o de un “adentro” de uno mismo que se opondría a un “afuera”, sino por el contrario, de marcar que no es una sustancia o identidad impenetrable eso que llamamos “sujeto” –o lo que en el lenguaje cotidiano denominamos como nuestro “yo”–. Es el afuera, las relaciones de la exterioridad –el saber, el poder– que se pliegan para constituir el sujeto. Al respecto dice: “El afuera no es un límite petrificado, sino una materia cambiante animada de movimientos peristálticos, de pliegues y plegamientos que constituyen un adentro: no otra cosa que el afuera, sino exactamente el adentro del afuera” (Deleuze, 2008: 128). Esto supone que tanto los saberes como los poderes se repliegan, como el doblez en una tela, para constituirnos, para hacer de nosotros lo que somos. Pero también hay un momento en que las relaciones consigo mismo, traducidas en el gobierno de sí mismo, se separan del poder como relación de fuerzas, y del saber como código. Puesto que para los griegos sólo los hombres libres podían gobernar a los otros, ¿cómo podían gobernar a los otros si no se gobernaban a sí mismos? De modo que, si bien hay una dimensión del sujeto que se conforma por el saber y por el poder, aquél no depende de éstos. Es la relación consigo mismo el origen de los modos de resistencia a aquellos.

Cuando al comienzo presentamos las dos historias, dijimos que pensar es errar por cualquier parte, abrirse a lo impensado: por eso pensar comporta un peligro, en cuanto nos arriesga como sujetos, en cuanto pone en crisis quienes somos. El viaje de Ulises es un movimiento que va de nosotros a lo otro, y de lo otro a nosotros: pensar es regresar vivo de aquella errancia, constituir un sujeto en el pensamiento, un pliegue de la aventura, un trastrocamiento de lo que éramos. En la segunda historia, la del hilo de Ariadna, se mostraba cómo la madre desliza al niño poco a poco dentro de la lengua que él ignora: como un hilo que va de ella a él y de él a ella, constituye en él una lengua, ni más ni menos que un pliegue de la lengua: el “in” de in-fans señala el privativo (de aquél que todavía no habla), pero bien puede señalar ese pliegue o adentro de la lengua, ese interior que se constituye mediante un flujo afuera-adentro. En ese pliegue, quien aprende a hablar, incorpora una verdad que lo constituye. Pensamos siempre lo impensado, es un llamado que viene del afuera: con ese llamado del afuera, nos subjetivamos, como realizar un pliegue o doblez en una tela. De modo que, si bien los griegos ya forman parte de nuestra genealogía como sujetos, lo cierto es que la subjetivación o las relaciones consigo mismo no dejan de reinventarse. Pues como lo señala Deleuze “la lucha por una subjetividad moderna pasa por una resistencia a las dos formas actuales de sujeción, una que consiste en individuarnos sobre las exigencias del poder, otra que consiste en vincular cada individuo a una identidad sabida y conocida, determinada de una vez por todas” (Deleuze, 2008: 139). Sabemos que el papel de muchas de las ciencias humanas, entre ellas, el de la pedagogía, no ha sido otro: colaborar con la elaboración de identidades prefijadas, sujetas a determinadas normas.

De allí que se haga imperioso, para otro porvenir de la educación, realizar un diagnóstico respecto de nuestras luchas actuales en materia de subjetivación, identificar las formas de imposición subjetiva actuales en nuestros espacios cotidianos, en las instituciones, en los valores que nos imponen nuestras sociedades, y preguntarse cuál es la función hoy de la educación respecto de nuestra constitución subjetiva. Si nuestro pliegue es constituir una subjetividad en el pensamiento y en la lengua, en un movimiento de ir y volver en que nos configuramos (con el peligro de no retornar, y con la posibilidad de sobrevivir), las prácticas educativas, en cuanto forman parte del tejido de saberes y poderes, pueden colaborar a cosas contrarias. O bien a favorecer la impresión de códigos identitarios y sujeciones acriticas a normas; o comenzar a indagar sobre los procesos de subjetivación, sobre las relaciones con la verdad, sobre las prácticas y ejercicios consigo mismo, de modo crítico respecto de su propia tarea. No aventuraremos aquí horizontes utópicos: ni con el anuncio de una educación emancipadora ni con el de la desaparición de la escuela. Es necesario atender a una genealogía de los saberes y las prácticas en las instituciones escolares y académicas, que nos ofrecen una interpretación de cómo es que hemos llegado a constituir aquellos saberes, aquellas prácticas y aquellos sujetos producidos en y en torno de ellos. Porque lo que no

debemos olvidar es que siempre es la muerte la que acecha, y siempre la vida la que resiste.

## Bibliografía

- CANGUILHEM, Georges. 1976. El conocimiento de la vida. Barcelona, Anagrama. Trad. Felipe Cid.
- DELEUZE, Gilles. 2008. Foucault. Buenos Aires, Paidós.
- DESCARTES, René. 2005. Meditaciones metafísicas. Madrid, Alianza.
- ESPOSITO, Roberto. 2009. Tercera persona; política de la vida y filosofía de lo impersonal. Buenos Aires, Amorrortu. Trad. Carlño R. Molinari Marotto.
- FOUCAULT, Michel. 2001. La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982). Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, Michel. 2010. "La verdad y las formas jurídicas". En: Obras esenciales. Barcelona, Paidós. Trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela.
- QUIGNARD, Pascal. 2015. Morir por pensar: Último reino. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, El cuenco de Plata.
- ROIG, Arturo. 1972. Platón o la filosofía como libertad y expectativa. Mendoza, Instituto de Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.
- VIGNALE, S. "Disponibilidad y expectativa. Conceptos para una ampliación metodológica en investigaciones filosóficas". Revista Perspectivas Metodológicas. Publicación de la Maestría en Metodología de la Investigación Científica y del Centro de Investigaciones en Teorías y Prácticas Científicas de la UNLA. Año 13 – Nro. 13 –Noviembre de 2013. ISSN 1666-3055. Pp. 35-44.
- VIGNALE, Silvana. "Infancia y experiencia en Walter Benjamin: jugar a ser otro". En: Childhood & Philosophy, Río de Janeiro, V.5, N.9, jan/jun 2009. ISSN 1984-5987. Pp. 77-101