

## EL HOMBRE, LAS FUERZAS Y SU HISTORIA: EL PUNTO CIEGO DE LA ONTOLOGÍA FOUCAULTIANA

THE MAN, THEIR FORCES AND THEIR HISTORY: THE BLIND SPOT OF THE FOUCAULTIAN ONTOLOGY

**Pedro Yagüe**

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires  
yague.pe@gmail.com

### Resumen

El presente artículo se propone reconstruir, a partir de la lectura deleuziana, una ontología política en el pensamiento de Michel Foucault. Esta reconstrucción nos permitirá identificar el punto ciego de su filosofía: la indefinición de lo que Deleuze denomina “fuerzas en el hombre”. El señalamiento de este problema nos conducirá a la filosofía de León Rozitchner, cuyos conceptos permiten recuperar la pregunta que el pensamiento de Foucault no despliega: ¿hay un cuerpo histórico anterior a las fuerzas diagramáticas?

### Abstract

The present article proposes to reconstruct, from the Deleuzian reading, a political ontology in the thought of Michel Foucault. This reconstruction will allow us to identify the blind spot of his philosophy: the indefinition of what Deleuze calls “forces in man”. The point out of this problem will lead us to the philosophy of Leon Rozitchner, whose concepts allow us to recover the question that Foucault's thought does not deploy: is there a historical body prior to the diagrammatic forces?

**Palabras clave:** Foucault; fuerzas; cuerpo; neoliberalismo.

**Keywords:** Foucault; forces; body; neoliberalism.

### Introducción

El conjunto de textos que hacen a lo que —a pesar suyo— podríamos llamar la obra de Michel Foucault se encontró atravesado por fuertes desplazamientos y rupturas. Momentos de crisis y tensiones internas llevaron al filósofo francés a reelaborar más de una vez sus conceptos y preguntas. Este complejo movimiento de su filosofía se

encontró siempre afectado tanto por los problemas históricos de su tiempo<sup>1</sup> como por las tensiones internas de su teoría, surgidas con el desarrollo de sus categorías y problemáticas. No era Foucault un pensador que se conformara en la autocomplacencia del sistema acabado, sino que llevó siempre sus conceptos hasta el límite de sus posibilidades teóricas, lo que hizo que constantemente se encontrara repensándolos y reelaborándolos. Por eso, no podría hablarse del conjunto de los textos foucaultianos como una unidad ni conceptual ni problemática, aunque sí habría que entender, con sus diferencias, al conjunto de su producción teórica como el resultado de un mismo movimiento.

¿Cómo llegamos a ser esto que somos? Tal vez sea esta la pregunta foucaultiana por excelencia. Aquella que permaneció presente a pesar de los desplazamientos problemáticos y conceptuales. Fue esta pregunta la que, desde el principio, disparó la vertiginosa producción de sus textos. Este interrogante, podríamos decir, es también el interrogante fundamental de todo análisis materialista e histórico: ¿cuál fue el proceso a partir del cual llegamos a ser esto que hoy somos? Fue esta pregunta la que, por ejemplo, Marx o Freud han tomado como punto de partida. De allí la vigencia y relevancia de la obra del filósofo francés. De allí también el fértil terreno que habilita.

Foucault se presenta hoy como un autor ineludible. Como un autor con el que es inevitable y necesario dialogar para seguir pensando. Esto no quita que, como bien señala Stéphane Légrand (2006: 21), hayamos asistido en el último tiempo a una “ideologización tendenciosa” de sus conceptos. Con esta afirmación, el académico francés se refiere al hecho de que las categorías creadas por Foucault terminaron funcionando muchas veces más como “consignas” que como horizontes teóricos abiertos por y para el pensamiento. Por eso es que, podríamos pensar, una fidelidad con los textos foucaultianos nos obliga a no ser del todo obedientes con ellos. Nos obliga a advertir las tensiones internas que, desde el principio, funcionaron como el motor de su teoría. Esto nos permitirá recuperar sus textos como un punto de partida y no como un punto de llegada. Se trata, una vez más, de optar entre dos opciones: seguir a los maestros o seguir las enseñanzas de los maestros.

Son muchas y diferentes las interpretaciones que existen a partir de la lectura de los textos de Foucault. En Argentina, por ejemplo, durante los años 70 su pensamiento fue leído casi al mismo tiempo a partir de dos personajes más bien opuestos: Enrique Marí y Tomás Abraham<sup>2</sup>. También en el plano internacional, como es esperable, existen múltiples y diversas interpretaciones de sus trabajos. Es Deleuze quien, a mi modo de ver, mejor expone y desarrolla los conceptos elaborados por Foucault<sup>3</sup>. Y es él, además, quien mejor explica las razones de los desplazamientos

existentes al interior de su teoría. Ya sea en las clases dictadas entre octubre de 1985 y mayo de 1986 en la Universidad de Vincennes, o en los diferentes artículos publicados en el conocido libro sobre su amigo, Deleuze logró sistematizar con gran lucidez el complejo pensamiento de Foucault. Por eso, en el presente trabajo, me basaré en la lectura de Deleuze como matriz hermenéutica a la hora de pensar los desarrollos teóricos foucaultianos<sup>4</sup>.

Este trabajo tiene su origen en la identificación de un vacío problemático en la teoría foucaultiana/deleuziana: la dificultad para pensar en términos históricos qué son las "fuerzas en el hombre". Es sobre ellas que las fuerzas sociales actúan y se actualizan, dando así lugar a la forma surgida del encuentro de ambos tipos de fuerza (de las existentes en el hombre con las diagramáticas). Pero encontramos aquí un problema: nunca se explica qué son las fuerzas en el hombre ni cuál es su historia. Deleuze no da nunca una definición precisa. "Consideremos las fuerzas en el hombre: fuerzas de imaginar, de recordar, de concebir, de querer..." (Deleuze, 2008: 158); "las fuerzas en el hombre son la fuerza de concebir, la fuerza de imaginar, etc." (Deleuze, 2014: 278). Estas fuerzas aparecen entonces como la enumeración de un conjunto de potencias, siempre finalizadas por un "etc." o por unos largos puntos suspensivos. No queda claro por qué son esas y no otras. No queda claro cuál es su historia. O por decirlo en los términos en los que anteriormente explicitábamos la pregunta fundamental de todo pensamiento histórico: ¿cómo es que las fuerzas en el hombre llegan a ser esto que son?

Los términos en los que la problemática foucaultiana es desplegada por Deleuze constituyen un horizonte teórico en el que la pregunta por la historia de las fuerzas en el hombre queda anulada. Mediante un complejo juego de fuerzas y formas, Foucault responde muchas de las preguntas planteables desde el terreno problemático que sus conceptos habilitan. Pero esto, claro está, no anula la posibilidad de plantearle a su teoría las preguntas que su pensamiento no despliega. Y eso es lo que nos proponemos en este trabajo: entender la indefinición de las fuerzas en el hombre como un índice que nos permite pensar la existencia de problemáticas no planteadas por Foucault. Como señalaba anteriormente, el conjunto de los textos foucaultianos debe servirnos para seguir desplegando preguntas y no para seguir repitiendo respuestas.

En la primera parte del trabajo, me propondré reconstruir la existencia de lo que Deleuze denomina "una ontología política" en la obra de Foucault. Me centraré en el modo en que las categorías del filósofo francés se relacionan, estableciendo así un sugerente sistema teórico. Por eso, no trabajaremos sobre sus trabajos históricos, sino principalmente sobre el despliegue conceptual de su problemática a la luz de la lectura

deleuziana de sus textos. Esto nos conducirá a advertir la inexistencia de una definición sobre las fuerzas en el hombre y su historia, y a pensar qué pregunta no planteada se encuentra en el origen de esta indefinición. En la segunda parte, me centraré en este punto, intentando pensar los caminos obturados por la omisión de esta problemática, y los caminos posibles que su despliegue plantearía<sup>5</sup>.

La pregunta por cómo pensar la historia de las fuerzas en el hombre sobre las que las fuerzas históricas trabajan y actúan nos conducirá en el tercer apartado al pensamiento del filósofo argentino León Rozitchner. La reconstrucción de alguno de sus principales conceptos nos permitirá explicitar una serie de problemas teóricos que no se encuentran presentes en el pensamiento del filósofo francés. Se tratará de poner la voz de Rozitchner allí donde Foucault calla. El pensamiento de Rozitchner nos permitirá trabajar sobre los puntos ciegos que la problemática foucaultiana deja por desarrollar.

### **Una ontología política**

Deleuze (2013: 243) sostiene la existencia de una “ontología política” en la obra de Foucault. Con este sintagma se refiere al complejo entramado de poder y saber elaborado por el filósofo francés. En este apartado, intentaré reconstruir a grandes rasgos el conjunto de categorías a partir de las que se constituye esta ontología<sup>6</sup>, para así llegar al problema de “las fuerzas en el hombre”. Como señalaba anteriormente, es a partir del movimiento de su propia problemática que Foucault va llevando los conceptos hacia el límite de sus posibilidades. Es el problema del saber el que lo conducirá, como bien explica Deleuze, al problema del poder. Y es la necesidad de franquear la línea del poder, de ir más allá de su perspectiva, lo que, luego de un largo silencio, llevará a Foucault a sumergirse en el problema de la subjetividad.

El movimiento teórico que se produjo con el desarrollo de la Escuela de *Annales* resultó una influencia determinante para el pensamiento de Foucault. Dicha escuela había realizado un desplazamiento con respecto a la problemática de la historiografía clásica, proponiéndose indagar la historia de los comportamientos y las mentalidades de los hombres. Contra el seguro camino del progreso que la historiografía clásica había tomado del modelo determinista y fiscalista (aplicación de teoría, verdad como adecuación), la escuela de *Annales* asumió el hecho de que toda historia implica desde el vamos una elección, y de que todo historiador crea sus propios materiales en función del problema que se propone resolver (Febvre, 1952). Como bien señala Deleuze (2014), Foucault no seguirá las problemáticas propuestas por esta escuela, sino que intentará dar un paso más: se propondrá analizar las

condiciones de posibilidad bajo las cuales se produce la emergencia de los comportamientos y mentalidades de una época<sup>7</sup>. Es por eso que su problemática es filosófica y no historiográfica. En efecto, su indagación se ocupa de analizar las condiciones constitutivas de los dos regímenes bajo los que se producen históricamente las mentalidades y comportamientos: el de la visibilidad y el de la enunciación.

El saber, señalaba Foucault en sus primeros trabajos, consta de dos elementos de diferente naturaleza: lo visible y lo enunciable. Es el tipo de entrelazamiento de ambos (mediante operaciones de captura, mediante lo que Deleuze, siguiendo a Blanchot, denomina no-relaciones) lo que hace a la singularidad de una formación histórica. Lo visible y lo enunciable serán inmanentes y a la vez constituyentes de las relaciones de saber que existen en una formación determinada. En toda época habrá lenguaje y luz, pero el tipo de dispersión que cada uno de ellos produzca estará dado por la singularidad histórica de dicha formación. Esta concepción del saber le permitirá a Foucault, en sus trabajos menos teóricos, dar cuenta de las mutaciones que operan en general en el dominio de la historia. En este sentido, la arqueología aparecerá en el pensamiento de Foucault como el estudio de estas formaciones, como el estudio de esta singular composición histórica de lo visible y de lo enunciable.

La arqueología será, entonces, la indagación de esas capas de memoria colectiva que constituyen a los hombres más allá de su conciencia o voluntad. Esta estrategia de abordaje problemático intentará dar cuenta de los límites de cada época histórica: de lo que cada formación histórica es capaz de ver y de decir. De las verdades que en cada época existen en función de la relación existente entre lo discursivo y lo no discursivo. Siendo el ver y el hablar heterogéneos entre sí, cada formación histórica será el resultado de una singular disyunción entre ambos. Cada formación se definirá, en última instancia, por las relaciones constitutivas de captura que lo visible y lo enunciable establezcan entre sí. Por eso es que lo visible y lo enunciable serán, en términos foucaultianos, los *a priori históricos* de toda época.

Lo que Foucault llamará saber será, entonces, esta combinatoria de lo visible y lo enunciable. Son códigos anónimos que habilitan lo que cada cultura es capaz de ver y de decir. Lo que cada cultura es capaz de pensar. Estos códigos aparecerán bajo formas: el saber, afirma Deleuze, es por excelencia la dimensión relativa a las relaciones de formas. Cabe señalar una vez más que esto se produce independientemente de la voluntad de los individuos. El saber no tiene “objeto ni sujeto, tiene elementos. Tiene dos elementos, lo visible y lo enunciable” (Deleuze, 2013: 41). Es el saber, en tanto *a priori* histórico, el que determina las condiciones a partir de las que los hombres llegan a ser lo que históricamente son. Por eso es que

en Foucault, por así decirlo, no hay escisión entre gnoseología y ontología: no hay un ser independiente del saber.

Deleuze afirma que fueron los problemas teóricos encontrados en el ámbito del saber los que llevaron a Foucault a un desplazamiento problemático hacia el dominio del poder. ¿Cómo explicar el entrelazamiento histórico de los dos elementos del saber? Mediante las relaciones de poder. Esto no era del todo explicado por los conceptos elaborados en *Las palabras y las cosas* y en *La arqueología del saber*. Es en “Nietzsche, la genealogía, la historia”, artículo de 1971, donde Foucault tematiza por primera vez el poder de manera explícita. Por primera vez aparecen dos conceptos sumamente sugerentes que en el anterior período del pensamiento foucaultiano no habían tenido la presencia que luego tendrían: cuerpo y fuerza. El cuerpo aparece en “Nietzsche, la genealogía, la historia” como la superficie de inscripción de las fuerzas históricas. Cuatro años después de la publicación de este texto, Foucault lanzará *Vigilar y castigar*, trabajo en el que estos desarrollos sobre el cuerpo y su relación con las fuerzas históricas aparecerán volcados en un análisis genealógico del “complejo científico-judicial en el que el poder de castigar se apoya, justifica y regla” (Foucault, 2009: 32). Por eso es que Deleuze afirma que

“*Vigilar y castigar* va a plantear los dos problemas que *La arqueología* no podía plantear, puesto que se limitaba al Saber, a la primacía del enunciado en el saber. Por un lado, ¿existe en general y al margen de las formas, una causa común inmanente al campo social? Por otro, ¿cómo el agenciamiento, el ajuste de las dos formas, su mutua penetración, son garantizados de una manera variable en cada caso concreto?” (Deleuze, 2008: 60)

El poder y el saber serán pensados por Foucault como dos dimensiones que se implican mutuamente y que se encuentran atravesadas y constituidas por procesos y luchas singulares históricamente situadas. Son las relaciones de saber-poder las que determinan las formas posibles de conocimiento. Ahora bien, ¿cómo es que ambos se relacionan? Las formaciones propias del dominio del saber aparecerán como la actualización de relaciones de fuerza históricamente existentes. Vemos entonces la incorporación del poder junto a lo que anteriormente definíamos como saber. El poder no es una forma (a diferencia del saber), sino “el elemento informal por excelencia” (Deleuze, 2013: 220). Las relaciones de saber, ese entrelazamiento formal entre lo visible y lo enunciable, se constituyen a partir del establecimiento de relaciones de poder.

A pesar de encontrarse entrelazados y de haber una relación de inmanencia entre ambos, cabe señalar que hay, al menos lógica y ontológicamente, una primacía del poder por sobre el saber. Es el poder el que hace ver y hace hablar.



“No solamente hay diferencia de naturaleza entre poder y saber, no solamente hay presuposición recíproca entre ambos, sino que hay primacía del poder sobre el saber. ¿En qué sentido hay primacía? Las relaciones de fuerzas o la relación de poder [...] son causa. ¿Causa qué? Yo diría causa inmanente. ¿Causa inmanente de qué? De las formas, de las formaciones históricas que constituyen los saberes. De modo que puedo decir que el poder implica necesariamente el saber, pero el saber supone necesariamente el poder”. (Deleuze, 2014: 173)

Deleuze, haciendo hincapié en la influencia de Nietzsche sobre Foucault, señala que toda fuerza es relación de fuerzas: no hay fuerza sola, sino que toda fuerza tiene a la vez el poder de afectar y de ser afectada. Por eso es que toda relación de poder es necesariamente relación de fuerzas. Las fuerzas, como señalaba, no tienen forma, sino que son ellas las que dan forma, las que actualizan las relaciones de saber. El “querer”, por ejemplo, es, según Deleuze, un elemento diferencial de las fuerzas actuantes. Es la resultante molar de lo que sucede a nivel molecular. Una materia formada por el poder es, por ejemplo, el prisionero en la cárcel, el loco en el instituto psiquiátrico, el alumno en la escuela. Castigar, educar, enseñar, sanar son, por lo tanto, categorías del poder-saber. Movilizan funciones y materias formalizadas.

Al igual que el saber, el poder no tiene objeto ni sujeto: “el único sujeto de la fuerza es la fuerza, y el único objeto de la fuerza es la fuerza” (Deleuze, 2014: 72). Es en este punto en el que Deleuze incorpora la noción de diagrama. Este concepto, si bien no aparece casi nombrado en los textos de Foucault, resulta fundamental en la lectura deleuziana. Esta categoría hace referencia al mapa de las relaciones de fuerza en un espacio y tiempo determinados. Es el diagrama el que produce realidad, el que hace la historia efectiva. Es un esquema móvil de relaciones sociales que concreta relaciones de fuerza. El diagrama tiene una singular relación con los dispositivos: se realiza a través de ellos al mismo tiempo que son los dispositivos los que, valiéndose de técnicas y tácticas, actualizan las relaciones que lo constituyen. Hay una relación de inmanencia entre ambos. Por eso, Deleuze afirma que “aquello que Foucault llama diagrama es la relación de una materia no formada y de una función no formalizada” (Deleuze, 2014: 78). Toda sociedad tiene un diagrama, todo diagrama es social y opera en un territorio histórico determinado. “El diagrama es la presentación de las relaciones de fuerza en un momento dado” (Deleuze, 2014: 392).

Llegamos, entonces, al punto central del argumento. O mejor dicho: al punto sobre el que me había propuesto trabajar. Las fuerzas históricas que Deleuze caracteriza a partir de la noción de diagrama actúan sobre un conjunto muy singular de fuerzas: las fuerzas en el hombre. Claro está, la división de ambas es analítica, y no hay diagrama ni fuerzas en el hombre sin el encuentro entre ambas. Como señalaba

anteriormente, aquí aparece una gran indefinición que Deleuze da por sentado. A la hora de referirse a la forma-Dios y a la forma-hombre<sup>8</sup>, sostiene que

“las fuerzas componentes en el hombre, por ejemplo, la voluntad, el entendimiento, van a entrar en relación con fuerzas del afuera de un cierto tipo. [...] ¿Qué tipo de fuerzas del afuera? Una fuerza que no pertenece al hombre, una fuerza que no está en el hombre”. (Deleuze, 2014: 223-224)

En ninguno de sus trabajos o clases sobre el pensamiento de Foucault explica qué son estas fuerzas que existen en el hombre. Sólo enumera algunas de sus características, como si ellas no fueran también el resultado de un proceso histórico a comprender.

### Fuerzas en el hombre

Decíamos antes que toda forma surge del encuentro de las fuerzas diagramáticas con las fuerzas en el hombre. Este encuentro no concierne a la existencia, dice Deleuze, sino a los modos de existencia. Por eso, cada formación histórica conlleva diferentes maneras de existir, diferentes verdades enunciables y visibles. “La historia del hombre consiste en esto: que las fuerzas componentes en el hombre entran en relación con fuerzas del afuera” (Deleuze, 2014: 235). Las fuerzas, como veíamos, son informales. Por eso es que, sin ser formas, las producen. ¿Pero qué son, entonces, las fuerzas en el hombre?

“Considero solo fuerzas que en tanto tales son llamadas humanas porque no están en los animales. Están como en un lugar del espacio de las fuerzas. Por ejemplo, digo el entendimiento, la voluntad. No presupongo nada de una forma del hombre, tomo el entendimiento como fuerza. Y digo que es una fuerza en el hombre porque el hecho es que no está en los animales. Desde entonces, si usted me dice que eso presupone el hombre, le digo que no. Defino el hombre como un tipo de fuerzas y únicamente un tipo de fuerzas”. (Deleuze, 2014: 247)

El entendimiento y la voluntad, por ejemplo, serían entonces fuerzas existentes en el hombre. Fuerzas sin historia, ya dadas. Y esto, teniendo en cuenta la importancia que la historia tiene en el pensamiento de Foucault, se nos presenta como algo problemático. ¿Cómo pensar las fuerzas existentes en el hombre sin tener en cuenta el proceso por el cual se constituyen? ¿Son el entendimiento, la imaginación y la voluntad meras fuerzas que existen, como el alma de los santos, sin un cuerpo que las viva? ¿Es posible analizar esto de otra manera? No, al menos, si nos mantenemos dentro de la lectura que Deleuze hace de los textos de Foucault.

En el marco de la constelación de conceptos foucaultianos, la imposibilidad de dotar de historia a las fuerzas en el hombre se explica por el siguiente razonamiento: dado que nada preexiste al saber (*a priori histórico*) y que el saber es necesariamente



La actualización surgida del encuentro de las fuerzas diagramáticas con las fuerzas en el hombre, no es pensable la existencia de una materia formada independiente de las formaciones históricas. No hay, entonces, objeto ni sujeto anteriores a las relaciones históricas de saber-poder, lo que transforma a las fuerzas en el hombre en un mero compuesto sin forma. Todo sucede como si la imaginación, la voluntad y el entendimiento no fueran imaginación, voluntad y entendimiento de un cuerpo vivo. Pero no: en Foucault no hay experiencia anterior a la aparición de las fuerzas diagramáticas. Hay entonces dos problemas. En primer lugar, la no historización de lo que Deleuze/Foucault llama “las fuerzas en el hombre”; en segundo lugar, la afirmación de la inexistencia de una materia formada anterior a las relaciones históricas de saber-poder. Ambos parecieran ser dos ecos de una misma omisión.

Es también a partir de este argumento que se comprende la ruptura de Foucault con la fenomenología<sup>9</sup>: 1) no hay nada anterior al saber, 2) el saber presupone relaciones de poder y no puede haber una experiencia independiente de las relaciones de poder. Para Foucault, señala Deleuze,

“no hay nada bajo el saber. Todo es saber. No hay experiencia antes del saber. Esa es su ruptura con la fenomenología. No hay, como dice, Merleau-Ponty, una «experiencia salvaje». No hay «vivido» o, más bien, lo vivido es ya un saber”. (Deleuze, 2013: 33)

La fenomenología se vería entonces reemplazada por una epistemología política: no hay experiencia que no esté captada en un saber, y el saber implica siempre una actualización del diagrama de fuerzas. La experiencia se encontraría, de esta manera, siempre condicionada y cuadrículada por las relaciones sociales de saber-poder.

Insistimos: la afirmación de la inexistencia de una materia formada anterior a las relaciones históricas de saber-poder resulta problemática. Supone la existencia de hombres adultos, ya racionales. Todo sucede como si esas potencias enumeradas bajo el rótulo de “fuerzas en el hombre” se encontraran siempre ya dadas, sin historia. Esta ausencia problemática podría entenderse (principal, aunque no únicamente) a partir de la importante presencia de Kant en el pensamiento del teórico francés. La pregunta kantiana por las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* encuentra su analogía en el pensamiento de Foucault a partir de la pregunta por las condiciones de posibilidad de los comportamientos y mentalidades de los hombres. Lo que el filósofo alemán entiende como un *a priori* se presentará de manera análoga en el pensamiento de Foucault como un *a priori histórico*. Así como las formas puras de la intuición sensible (espacio y tiempo) y el “yo pienso” como unidad trascendental de la conciencia son en Kant las condiciones subjetivas de posibilidad de toda experiencia,

en Foucault lo visible y lo enunciable aparecerán también como la condición de posibilidad de toda experiencia.

Así como para el filósofo alemán lo que existe para nosotros y es susceptible de ser conocido es aquello en donde la intuición sensible y el entendimiento se entrelazan, en Foucault sucede algo análogo con las relaciones de saber-poder: no hay experiencia ni conocimiento independiente de este entramado. En Foucault, a diferencia de Kant, las condiciones de posibilidad son singulares y no universales. Justamente por eso, al ser el saber no simple *a priori* sino *a priori histórico*, debemos preguntarnos necesariamente por la existencia de una materia histórica anterior a la materia que las fuerzas sociales modelan. Y es aquí donde esta ausencia problemática que anteriormente nombrábamos se nos revela como posibilidad analítica: si hubiera una materia formada, primera con respecto a las fuerzas diagramáticas, deberíamos pensar entonces que las fuerzas sociales/culturales/económicas trabajan siempre sobre un fondo material que posee su propia historia.

Pero el diagrama, explica Deleuze (2014: 11), “es primero respecto de las formas, las formas derivan de él”. Lo que de nuevo nos induce a pensar que, según Foucault, no hay formas anteriores a las formaciones sociales. Y aquí volvemos a marcar el problema que identificamos: el diagrama no puede ser primero respecto de las formas porque el nacimiento prematuro del hombre a la cultura da cuenta de una forma, de una existencia anterior a ese tipo de relaciones que habitualmente denominamos “sociales”<sup>10</sup>. Hubo, antes de que las fuerzas diagramáticas entraran en acción, un vientre materno que produjo una vida, un encuentro entre cuerpos durante el cual las primeras fuerzas y afectos fueron gestados. Si nos tomamos en serio esto, y no hacemos de cuenta que los hombres nacen ya adultos y racionales, deberemos pensar entonces que antes de la forma-hombre, de la forma-Dios o de la forma-superhombre hubo una primera materia formada sobre la que el diagrama histórico trabajó. Y esto modifica todo: si el diagrama, lejos de ser primero respecto de las formas, trabaja sobre formas independientes y anteriores con respecto a él, el tránsito que va desde esta forma hacia la materia socialmente formada (escolar, soldado, prisionero, etc.) deberá ser pensado teniendo en cuenta la materialidad primera que el diagrama tuvo que modelar para transformarla en tal. Hay fuerzas y formas anteriores al diagrama de fuerzas.

Los hombres (que, en términos foucaultianos, son antes que nada un compuesto de fuerzas) aparecen entonces como meros soportes de las determinaciones históricas de las fuerzas sociales. ¿Qué es lo que se excluye del hombre cuando se lo piensa como un mero cúmulo de fuerzas (entendimiento,

voluntad, imaginación, etc.) sin historia? Falta pensar la historicidad que transitó el individuo para constituirse, por decirlo en términos deleuzianos, en el compuesto de esas fuerzas. Si no se piensa ese tránsito que todo hombre tuvo que hacer, difícilmente pueda entenderse a los individuos como algo más que soportes variables de fuerzas históricas que se elaboran en él<sup>11</sup>. Si no se piensa este tránsito que todos hemos atravesado, difícilmente pueda responderse con justeza a la pregunta fundamental que anteriormente mencionábamos: ¿cómo llegamos a ser esto que somos?

### **Materia ensoñada**

Las fuerzas en el hombre, como un compuesto indefinido de potencias sin historia, se presentan como un punto ciego en la ontología foucaultiana. Creemos necesario, por lo tanto, enfrentar este vacío con la concepción elaborada por Rozitchner en torno a la materia ensoñada, para así poner la voz del filósofo argentino allí donde las problemáticas de Foucault no nos dan respuestas. ¿Por qué Rozitchner? Porque su sistema teórico no ignora el carácter prematuro del nacimiento del hombre a la cultura. El filósofo argentino se propone pensar el tránsito que va desde la infancia arcaica del hombre hasta la razón adulta; tránsito durante el que, podríamos pensar, se forma aquello que Deleuze llama “las fuerzas en el hombre”. Rozitchner afirma que el cuerpo que nace a la vida cultural atraviesa un proceso de historización a partir del cual se constituye como hombre racional. Y la racionalidad histórica, vale aclarar, es siempre segunda, por lo que debe atravesar, nos dice, un proceso para imbricarse en el cuerpo sensible. Este carácter prematuro del hombre nos ubica ante una verdad corpórea sobre la que las fuerzas históricas trabajan. Es en esta experiencia donde se despliegan las primeras marcas sensibles, donde se constituye aquello que el filósofo argentino denomina “materia ensoñada”. Cuando un hombre o mujer nace, no lo hace con autonomía, sino que comienza su vida como un ser dependiente con sus funciones orgánicas todavía no desarrolladas. Un materialismo que omita este complejo juego entre naturaleza e historia es, desde sus bases, un materialismo castrado.

Rozitchner parte de la existencia de un capullo de imágenes y sensaciones primeras, que, al no contar todavía con palabras en las que reflejar la propia experiencia, quedan guardadas como fuente viva en la memoria del cuerpo. Y esta materia corporal que guarda memoria, imágenes y sensaciones, no es la materia de la física, sino que es desde el comienzo carne humana sensible: materia ensoñada.

La ensoñación, deseo histórico inscripto como verdad sensible en el cuerpo de los hombres, es el punto de partida del análisis de Rozitchner. Es su afán materialista e histórico lo que lo conduce a esa primera experiencia que todo individuo ha atravesado antes de la constitución de su ser adulto: el vientre materno, primera simbiosis durante la cual la materia deja de ser mera sustancia objetiva, y pasa a transformarse en carne sensible. Esta primera verdad material de la que parte Rozitchner nos pone frente a la evidencia de que, desde el momento mismo de su gestación, la materia ensoñada surgió siempre a partir de su encuentro con un otro. Y es en esta primera vivencia arcaica, en la que todavía no existía una clara distinción entre el mundo exterior y el interior, entre el sueño y la vigilia, donde se forjó esa fuerza sensible que Rozitchner denomina *mater*. Esta fuerza primera se prolongará según el filósofo argentino a lo largo de la vida de cada hombre como una batalla por imponer la propia sensibilidad, la propia singularidad afectiva, al mundo. Es la lengua primera de los hombres, anterior a todo significado y significante. Es la modulación, el balbuceo, a partir del que todo individuo se prolongará luego en las palabras y en las cosas.

Rozitchner afirma que esta sensibilidad arcaica que todo hombre y mujer, por la singular naturaleza de su historia, ha vivido desde el comienzo de su existencia, desarrollará con el tiempo un tránsito en el que las vivencias de esta primera experiencia se prolongarán en la realidad adulta. Este es también un proceso de producción material: es el proceso de producción de los hombres por los hombres. Explicitando la influencia de Freud —y no de Lacan— en su pensamiento, afirma que “los contenidos arcaicos reprimidos permanecen al lado y acompañan, juntos por lo tanto, a los contenidos más desarrollados” (Rozitchner, 2011: 27). Son esas primeras marcas que permanecen imborrables en la memoria del cuerpo.

Los más de 50 años de producción teórica por parte de Rozitchner dan cuenta de una obra compleja y extensa. No pretendemos aquí abordar exhaustivamente de su pensamiento, sino simplemente sentar las bases de lo que podría aportarle al punto ciego que identificamos en el sistema teórico de Foucault. Lo que los conceptos de Rozitchner pueden decir allí donde los de Foucault callan. En “Nietzsche, la genealogía, la historia”, el filósofo francés señala que la genealogía es lo que permite dar cuenta del cuerpo como impregnado de historia y de la historia como destructora del cuerpo. ¿Pero de qué cuerpo habla? El cuerpo es planteado como la superficie de inscripción de los sucesos, es él quien soporta la sanción de toda verdad o error. ¿Pero cuál es la historia de este cuerpo individual al que las fuerzas sociales modelan? Foucault no nos dice nada sobre esto. Y el cuerpo del que nos habla en sus trabajos históricos, aquél al que las fuerzas diagramáticas dan forma, se parece

demasiado al cuerpo del mecanicismo cartesiano<sup>12</sup>. Es el lugar de inscripción de los sucesos históricos.

Si bien el saber es un modo de ser histórico propio de una época, actúa sobre individuos que parecerían no tener una propia historia. En este sentido, el “*il y a*” de la metafísica occidental que Foucault reencuentra en sus relaciones de saber-poder es, como decía Rozitchner con respecto al “*il y a*” de Levinas, “una abstracción para poder explicar [...] el tránsito de la naturaleza a la cultura sin mediación materna” (Rozitchner, 2013: 76). El “*il y a*”, señala el filósofo argentino, simboliza en un concepto una irrealidad sensible simplemente pensada. Esta concepción filosófica niega la materialidad primera sobre la que toda vivencia se asienta. Niega la experiencia de un existir anterior a las fuerzas diagramáticas: el “*il y a*” como anónimo ignora la producción de los hombres por los hombres que se encuentra en el fundamento de toda vida. Antes de las relaciones de saber-poder hubo un cuerpo que, con su lengua materna sin palabras, produjo la primera unidad viva de la infancia arcaica. El *hay lenguaje* de Foucault piensa a las palabras como algo ya dado, como si no hubiera habido un tránsito de la lengua materna hacia el lenguaje de los significados y significantes. Es aquí donde la influencia de Merleau-Ponty aparece como determinante en el pensamiento de Rozitchner: el cuerpo guarda saberes propios de una experiencia anti-predicativa, anterior a las palabras. Ellos permanecen en el cuerpo, como marcas que no pueden ser ignoradas: o se las tacha y se las niega o se las retoma como punto de partida. La comunicación de todo cuerpo con el mundo y los otros es anterior al “*il y a*” del lenguaje y al “*il y a*” de la visibilidad. La negación de una experiencia anterior a las relaciones de saber-poder implica necesariamente la negación de las propias vivencias. Y esto forma parte de una larga tradición de la metafísica occidental<sup>13</sup>.

### **Algunas reflexiones finales**

Como señalé al comienzo, no es la intención de este trabajo mostrar inconsistencias o contradicciones, sino encontrar puntos en la prosa foucaultiana que nos conduzcan a pensar, a desplegar preguntas posibles que todavía no enunciamos. Por eso quise mostrar aquellas problemáticas que los conceptos de Foucault no llegan a alcanzar: las relativas a las vivencias de la infancia y al tránsito vivido hacia la razón adulta. Así apareció la filosofía de Rozitchner. Ella nos permite pensar la historia de aquellas “fuerzas en el hombre” que Deleuze, en su interpretación de los textos de Foucault, no define. En este sentido, debemos entender las razones de esta indefinición

(principalmente la relación de ambos, Deleuze y Foucault, con la fenomenología) para así advertir aquello que, desde otra perspectiva, podía resultar complementario.

Más allá de estas diferencias, encontramos varias afinidades teóricas entre Foucault y Rozitchner que son las que, justamente, permiten pensarlos en conjunto. Estas afinidades podrían resumirse en una expresión: la constitución histórica de los modos de vida<sup>14</sup>. Ambos comparten la pregunta materialista que enunciamos en la introducción: ¿cómo llegamos a ser esto que somos? Es en el esfuerzo por responder esta pregunta que Foucault desarrolla lo que Deleuze define como “fuerzas en el hombre” y Rozitchner su *materialismo* ensoñado.

Otro rasgo en común que advertimos en el pensamiento de ambos autores es la forma en que tanto Foucault como Rozitchner apelan a dicha pregunta materialista a la hora de pensar el neoliberalismo. Tanto uno como otro analizan el neoliberalismo como un nuevo modo de vida, como una nueva matriz subjetiva. Foucault y Rozitchner ofrecen, no sólo dos visiones potentes y sugestivas en torno a la subjetividad neoliberal, sino dos concepciones que, al enriquecerse mutuamente, se vuelven susceptibles de ser articuladas. Nos encontramos aquí con una articulación posible que justifica la relevancia del problema enunciado. No se trata de hacer hablar a Rozitchner allí donde Foucault calla, para que el primero reemplace al segundo. Se trata, por así decirlo, de hacerlos hablar entre sí. A esto nos condujo el problema de las fuerzas en el hombre.

Aquello que el filósofo francés definía en 1978 como arte de gobierno neoliberal (es decir, como un principio y método de racionalización del ejercicio de gobierno asentado en las formas de sentir, pensar y actuar de los individuos) entra en una directa consonancia con ciertas reflexiones de Rozitchner en torno a la forma en la que el terror neoliberal opera en la subjetividad corpórea de los hombres. El filósofo francés sostiene que con la emergencia y desarrollo del neoliberalismo la dimensión individualizante de las técnicas de gobierno se fue extendiendo y complejizando. Según Foucault, el *arte de gobierno* es aquello que históricamente se concibe como “la manera meditada de hacer el mejor gobierno y también, y al mismo tiempo, la reflexión sobre la mejor manera posible de gobernar” (Foucault, 2012: 17). El arte de gobierno neoliberal, específicamente, abrió un proceso de consolidación del individuo como espacio fundamental de toda política económica y social. Los teóricos neoliberales concibieron al hombre como un sujeto económico activo, como un empresario de sí mismo, cuyas conductas se encuentran regidas por un principio de satisfacción. Estos pensadores afirmaban que “el consumo debe considerarse como una actividad de empresa por la cual el individuo [...] producirá algo que va a ser su propia satisfacción” (Foucault, 2012: 265). El arte de gobierno neoliberal desplegó este modelo de sujeto



empresario a lo largo del tejido social. De lo que se trató, en definitiva, fue de filtrar toda acción humana bajo la grilla económica de la oferta y la demanda.

Al igual que Foucault, Rozitchner advierte como propio del neoliberalismo la producción de sujetos calculantes. Sin embargo, su problemática no se dirige, como la del filósofo francés, al análisis del entramado histórico que dio lugar a la emergencia de la figura política, económica y social del empresario de sí. Rozitchner se propone analizar algo distinto: la operación que tuvo que ser impuesta a los cuerpos para transformarlos en meros sujetos calculantes. Allí donde aparece la categoría rozitchneriana de terror como aquella que permite nombrar una operación histórica sobre los cuerpos: aquella que produce un corte, una distancia, entre la propia afectividad y la experiencia vivida con el mundo y los otros. El terror nombra en los textos del filósofo argentino la relación alucinada que un cuerpo establece con su *mater*, tachando en los hombres aquellas primeras marcas constituyentes y dejándolos sin sustento, suspendidos en el vacío colectivo. Es un campo que aleja la circulación de imágenes, fantasías y deseos de la propia experiencia del cuerpo en el que se alojan. El terror congela la repercusión sensible e imaginaria de las relaciones sociales cotidianas, cerrando a los individuos sobre sí mismos, y transformándolos en cuerpos insensibles frente a las vivencias de los otros. Es esta operación la que, según Rozitchner, explica el tránsito hacia la subjetividad individualista y calculante. Por eso el filósofo argentino define a la economía de mercado neoliberal como “la economía de los sujetos aterrorizados y desesperanzados” (Rozitchner, 2015: 89).

El terror social es, según Rozitchner, lo que separa a los hombres de su propio fundamento sintiente, y es a partir de la negación del propio sentir que los otros y el mundo pueden ser considerados como simples objetos a ser calculados. El terror anestesia el fundamento afectivo de la propia existencia, impidiendo el alojamiento del sentir del otro en el propio cuerpo. Así se forja, según el filósofo argentino, la subjetividad calculante. Se disminuye el radio de la afectividad sintiente para que todo pueda filtrarse bajo la grilla económica de la oferta y la demanda. El terror capitalista, dice Rozitchner (2015: 113), “se funda en la corporeidad originaria que nos fue expropiada”. Es así que transforma el trabajo vivo en humanidad muerta, cuantificable. Se separa la conciencia pensante de su fundamento sensible y así la vuelve en mera conciencia entregada al cálculo.

Vemos aquí —como continuación del planteo anterior en torno al problema de “las fuerzas en el hombre”— la relevancia teórico-política que el desarrollo de Rozitchner aporta al de Foucault. Las relaciones vividas en la infancia arcaica, afirma el filósofo argentino, persisten como marcas imborrables en el cuerpo. Es el cuerpo quien siente y piensa. Por eso, Rozitchner, partiendo de la experiencia de la *mater*,

hace de su filosofía un *materialismo radical*: problematiza desde el principio el origen afectivo de la materialidad fundante del cuerpo vivo. El neoliberalismo, nos dice, “disgregó de su coherencia interna a todas las cualidades afectivas y pensantes del cuerpo. Interiorizó el cálculo hasta convertirlo en angustia vacía: ya no sabemos ni siquiera qué nos duele” (Rozitchner, 2015: 114). La razón calculadora con la que lo que Foucault describe al “empresario de sí” se alimenta, según Rozitchner, de lo que cada hombre tuvo que contener para adecuarse al orden social neoliberal. Es la negación del poder cualitativo del propio cuerpo lo que da lugar a la hegemonía de lo cuantitativo. Sin embargo, afirma, esas primeras marcas vividas que denomina *mater*, no pueden ser nunca borradas. Permanecen contenidas, en su desborde, “metabolizando vida a su manera, eludiéndola en algún lugar de sí mismo” (Rozitchner, 2015: 113). Y es esta imposibilidad de borrar para siempre las vivencias marcadas en el cuerpo lo que explica la presencia constante y latente de la resistencia política y social. Es el cuerpo sensible de los hombres el que resiste, nos dice el filósofo argentino, y no meras fuerzas que se encuentran, chocan y componen.

Esta referencia a la lectura que ambos tienen sobre el neoliberalismo permite comprender el sentido de la discusión establecida a lo largo del trabajo. El problema de “las fuerzas en el hombre”, ahora leído desde la óptica de Rozitchner, ilumina nuevos aspectos al interior de los escritos del filósofo francés. No se trata de ubicar a Rozitchner contra Foucault ni a pesar de él. Se trata de pensarlos en su conjunto y advertir los efectos posibles de su conjunción.

### Referencias bibliográficas

- CANAVESE, Mariana. (2015). *Los usos de Foucault en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- DELEUZE, Gilles. (2008). *Foucault*. Buenos Aires: Paidós.
- DELEUZE, Gilles. (2013). *El saber: curso sobre Foucault*. Buenos Aires: Cactus.
- DELEUZE, Gilles. (2014). *El poder: curso sobre Foucault II*. Buenos Aires: Cactus.
- DELEUZE, Gilles. (2015). *La subjetivación: curso sobre Foucault III*. Buenos Aires: Cactus.
- ERIBON, Didier. (2004). *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.
- FEBVRE, Lucien. (1952). De 1892 a 1933. Examen de conciencia de una historia y de un historiador. En *Combates por la historia*, pp. 15-36. Madrid, Planeta-Agostini.
- FOUCAULT, Michel. (1996). *El yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires: La Marca.

- FOUCAULT, Michel. (2009). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI. (Primera edición en francés, 1975.)
- FOUCAULT, Michel. (2012). *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France: 1978-1979*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. (Primera edición en francés, 2004.)
- LEGRAND, Stéphane. (2006). El marxismo olvidado de Foucault. En T. Lemke, S. Legrand, G. Le Blanc, W. Montag y M. E. Giacomelli, *Marx y Foucault*, pp. 21-40. Buenos Aires: Nueva Visión.
- MICIELI, Cristina. (2003). *Foucault y la fenomenología*. Buenos Aires: Biblos.
- NEGRI, Antonio. (2011). *Spinoza y nosotros*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- RODRÍGUEZ, Pablo Esteban. (2010). "Episteme posmoderna y sociedades de control: Deleuze, heredero de Foucault". *Margens Interdisciplinar*, 6 (7), 23-40.
- ROZITCHNER, León. (2011). *Materialismo ensoñado*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- ROZITCHNER, León. (2013). *Levinas o la filosofía de la consolación*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- ROZITCHNER, León. (2015). *Escritos de fin de siglo*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

---

#### Notas:

<sup>1</sup> Me refiero sobre todo a los cursos dictados durante los últimos diez años de su vida, en algunos de los cuales Foucault se propone analizar la historia y la racionalidad propia del naciente neoliberalismo. (Por ejemplo, Foucault [2012].)

<sup>2</sup> Para un desarrollo minucioso sobre la recepción del pensamiento de Foucault en Argentina, ver Canavese (2015).

<sup>3</sup> Encontramos en Eribon (2004) otra lectura del conjunto de la obra de Foucault. Si bien su lectura difiere notablemente con la de Deleuze, cabe señalar una misma intención de leer el pensamiento de Foucault en su despliegue. También resulta relevante el artículo de Rodríguez (2010), quien analiza la influencia concreta que el pensamiento de Foucault ha ejercido sobre el de Deleuze.

<sup>4</sup> Este trabajo parte de la siguiente premisa: la fidelidad de la interpretación deleuziana con respecto al pensamiento de Foucault. Es evidente que toda lectura implica una interpretación, y toda interpretación una arbitrariedad. Habiendo aclarado este punto, cabe señalar que recuperamos la lectura de Deleuze porque consideramos que su interpretación es la que mejor entiende y respeta el desarrollo conceptual y problemático de los textos de Foucault.

<sup>5</sup> Una objeción posible frente a este punto sería afirmar que no hay aquí un problema en el pensamiento de Foucault sino en la forma en la que Deleuze interpreta sus textos. La indefinición del concepto de "fuerzas en el hombre", podría decirse, no es un problema de Foucault, sino de los conceptos deleuzianos sobre su pensamiento. Como señalamos anteriormente, no consideramos que deba establecerse tal separación. Si bien es cierto que Foucault no plantea el problema en los mismos términos que Deleuze, entendemos que la conceptualización que el segundo hace con respecto al pensamiento del primero representa fielmente las problemáticas de su filosofía.

<sup>6</sup> Cabe señalar, como bien dice Deleuze, que se trata de una ontología histórica. Esto se debe al hecho de que en el pensamiento de Foucault todo es puesto constantemente en variación en función de las fuerzas históricamente actuantes. Por eso es que no habla de una mera ontología, sino de una ontología históricamente constituida.

<sup>7</sup> Cabe señalar, en este sentido, una clara influencia kantiana en lo que se refiere a la pregunta por las condiciones de posibilidad. Así como Kant se preguntaba por las condiciones de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, Foucault se pregunta desde el comienzo de su obra por las condiciones de posibilidad de las verdades históricamente constituidas. En el siguiente apartado desarrollaré con mayor precisión la importancia de la influencia de Kant en la ontología política del filósofo francés.

<sup>8</sup> Cabe recordar aquí, tal como se puede ver en *Las palabras y las cosas* (1966), el rechazo del filósofo francés con respecto a la idea de hombre y de todo humanismo. Esto permite comprender por qué Deleuze, en su exégesis de los textos foucaultianos, no habla de “hombre” sino de “forma-hombre”.

<sup>9</sup> Para un desarrollo detallado sobre la relación de Foucault con la tradición fenomenológica, ver Micieli (2003).

<sup>10</sup> Una objeción posible frente a este punto sería señalar que la afirmación del “carácter prematuro” del hombre es una tesis de cierta antropología filosófica a la que Foucault y Deleuze no suscriben. Sin embargo, no puede ser entendida como una tesis a la cual se puede o no suscribir, sino como un supuesto histórico. El carácter prematuro del nacimiento del hombre a la cultura es un punto de partida objetivo, verificable en la historia efectiva de los hombres.

<sup>11</sup> Se me dirá que no puede afirmarse esto sobre Foucault ya que él habla en distintas ocasiones sobre la existencia de resistencias. Las resistencias, nos dice, son el otro término de las relaciones de poder: siempre hay resistencia y son ellas las que motorizan el movimiento de mutación de un diagrama. Todo esto, sin embargo, sigue desarrollándose en un plano en el que lo que resisten son meras fuerzas sin historia ni deseo. No es la materialidad afectiva de los cuerpos históricamente constituidos lo que resiste, por más que el pensador francés nos hable reiteradas veces sobre la importancia del cuerpo. El cuerpo es en su pensamiento una memoria física formada y modelada por las fuerzas diagramáticas. El cuerpo no es en su teoría el lugar de elaboración de algo diferente. No se toma al cuerpo sensible de los hombres como el lugar de constitución de una resistencia: Foucault no se pregunta qué es lo que resiste en el hombre. Cabe señalar que este problema será fundamental en lo que se refiere al pasaje hacia los últimos textos de Foucault en los que, sin terminar de resolver este problema, pone a los procesos de subjetivación en el centro de su análisis.

<sup>12</sup> Antonio Negri (2011) realiza una lectura contraria a la que sostengo. El filósofo italiano afirma la afinidad teórica, y por lo tanto la posible conjunción, entre los pensamientos de Foucault y Spinoza. En relación con este punto, resulta relevante también el texto “Deseo y placer” del propio Deleuze (Foucault, 1996). En este sentido, el concepto spinoziano de *cupiditas* podría pensarse junto a los análisis del filósofo francés en torno a la biopolítica.

<sup>13</sup> Es la omisión de la experiencia constituyente de lo que el filósofo argentino denomina *mater* lo que impidió a Foucault franquear la línea del poder y alejarse de su perspectiva. Y no fue este problema algo que le fuera indiferente. Todo lo contrario: fue una de las razones por las que se vio obligado a repensar el conjunto de categorías y problemáticas con las que había trabajado hasta la publicación de *La voluntad de saber*. La intensidad con la que el filósofo francés vivió este problema lo llevó a un retiro de varios años. Este largo silencio de Foucault entre *La voluntad de saber* (1976) y *El uso de los placeres* (1984) implicó una búsqueda por correrse de la perspectiva del poder, por salirse de su lógica. Fue en este movimiento del pensamiento foucaultiano que, como bien explica Deleuze, apareció el problema de la subjetivación como eje problemático fundamental. Sin embargo, a pesar del sugestivo intento, no logró franquear la línea del poder: las vivencias del hombre volvían a ser negadas. La subjetivación era planteada, a partir de las categorías anteriores, como una derivada de la relación de fuerzas. “Lo que deriva de la relación de fuerzas es el repliegue de la fuerza sobre sí misma” (Deleuze, 2015: 175), que da lugar a la subjetivación.

<sup>14</sup> Resulta relevante señalar que tanto en el caso de Foucault como en el de Rozitchner, el desarrollo de sus preguntas los conducen, al final de sus obras, a un estudio del cristianismo en su relación con la constitución histórica de la subjetividad.

Fecha de recepción: 04 de abril de 2018. Fecha de aceptación: 05 de setiembre de 2018.