



Subjetividad y poder: Hacia la formación de la subjetividad política en latinoamerica

Por EDISSON LEONARDO PARRA HERRERA

el.parra10@uniandes.edu.co

Preocupados, más no desconsolados, permanecemos un momento al margen, como hombres contemplativos a quienes les está permitido ser testigos de esas luchas y transiciones enormes. ¡ay! ¡la magia de esas luchas consiste en que quien las mira tiene también que intervenir en ellas!
Friedrich Nietzsche

*Yo sé que sin mí Dios, no puede vivir ni un instante:
Si yo soy aniquilado, Él ha de perecer necesariamente.
(Peregrino, querúbico, I, 8)*

Del sujeto a la intersubjetividad: el nacimiento de la política.

Pensar la subjetividad nos lleva a reflexionar sobre la modernidad, sobre la llamada modernidad tardía y sobre la posmodernidad o el pensamiento posmoderno. Al acercarnos a la noción de sujeto nos encontramos de inmediato a Descartes, pues fue el filósofo francés quien colocó al sujeto como fundamento del mundo. Este necesario comenzar por el escritor de *El discurso del método*, es para algunos ya innecesario, superado, aburrido; sin embargo, ¿ya está todo dicho? El pasado siempre tendrá algo que decirnos para nuestro presente, un presente que se cree inmune, es un presente afilosófico. Por lo demás, para autores como Žižek no solo parece necesario volver a Descartes, de hecho señala como es recurrente que las más diversas corrientes de pensamiento se unifiquen para desdeñar del sujeto cartesiano; empero el filósofo esloveno quiere rescatarlo para mostrar su fondo subversivo:

No se trata de volver al *cogito* en la forma en que este concepto dominó el pensamiento moderno (el sujeto pensante transparente para sí mismo), sino de sacar a la luz su reverso olvidado, el núcleo excedente, no reconocido, que está muy lejos de la imagen apaciguadora del sí-mismo trasparente (2007, P. 10).

Ahora, si ampliamos un poco más la perspectiva, lo anterior quiere decirnos ¿qué en todo foco asentado de poder existe un halo revolucionario? Esta parece ser la dinámica del poder subversivo ¿está destinado a volverse, en tanto poder ahora dominante, en opresor, o mejor a caer en la misma lógica contra la que luchaba? ¿Es esta una razón para que el papel eterno



de la izquierda sea el de la oposición? Sin embargo, lo que la cita parece querer decirnos es que es necesario ir a la “noche del mundo”, a aquello incaptable e inefable, lo que, en todo caso se escapa a la universalidad totalizante. Pero volvamos a Descartes y su idea de que el sujeto es el sustrato del mundo, el mundo la imagen del sujeto:

Quando distingo la cera por un lado y sus formas exteriores por otro, como si le hubiese quitado su ropaje, la considero desnuda, es cierto que, aunque pueda haber aún algún error en mi juicio, no puedo, sin embargo, concebirla de esa suerte, sin un espíritu humano (Descartes, 1968, p.104).

Es posible afirmar entonces que con Descartes se instaura el proyecto de la metafísica occidental moderna, en ella se construye un ideal normativo del sujeto y sobre lo que es, o mejor, debe ser la realidad. Así, entre las características inherentes al sujeto, se tiene que este es predominantemente racional, libre y autosuficiente, coherente, continuo, transparente y omnipotente, es el lugar de la universalidad. El sujeto es entonces reducido a la consciencia abstracta distanciada del cuerpo, del mundo y de todo lo material, recordemos que Descartes dudaba de todo, menos del pensamiento. Dicha distancia permite al sujeto el dominio sobre el mundo y la naturaleza. El sujeto es el único autodeterminado y por tanto determinante, los animales y los objetos no tienen historia, aunque me atrevo a decir que el sujeto tampoco la tiene, pues es considerado como una cosa abstracta intemporal y eterna: una cosa que piensa. De esta manera se niegan las multiplicidades, pues no se contempla la necesidad de las relaciones subjetivas, sino que el centro es un yo nuclear inalterable: el sujeto es totalmente definido. Éste, como se dijo, es un ideal normativo, es decir, algo que nunca se ha cumplido.

En este sentido, el sujeto moderno está en correspondencia con la forma de construir la verdad en la modernidad, pues la metafísica se caracteriza por la reducción del mundo a una única verdad, a una única esencia. Para Descartes la filosofía debía encontrar ideas claras y distintas. De este modo se crean no solo las verdades de la filosofía y de la ciencia, sino las de la sociedad y de la cultura. Todo es reducido a un único elemento para definir lo que se es en contraposición a lo que no se es. Esta lógica de esencia y apariencia que perdura desde Anaximandro y Platón atraviesa el pensamiento moderno, la esencia es algo oculto que necesita revelarse. Así, “la función de la ciencia, y acaso del conocimiento en general, sería, según eso, la desocultación” (Cruz, 1996, p. 9), la búsqueda del acuerdo entre lo falso y lo



real. La verdad es la concordancia entre la representación y lo representado. La epistemología moderna se construye anclada a la ciencia natural desde donde se enunciaba lo que debía ser el conocimiento verdadero y demostrable a partir de la razón técnico-instrumental. De esta manera comenzó a ejercerse una violencia epistémica contra todo lo que este fuera del marco de la razón.

Sin embargo, la aparente neutralidad de la ciencia cuyo auge encontramos en el paradigma positivista, tenía importantes repercusiones políticas, sociales y culturales. Pues sería la ciencia y la filosofía oficiales las que construirían la representación de la realidad. Así, al representar, al distinguir e identificar es posible controlar, si yo represento algo puedo manipularlo. La búsqueda de un elemento puro, coherente, continuo y estable, redujo la posibilidad de la aceptación de la pluralidad de verdades del mundo. Como consecuencia se excluyeron formas de construir la verdad como los saberes comunitarios e indígenas, por eso una manera de resistencia frente a los entes de dominio es la reivindicación de nuevas epistemologías, nuevas formas de construir conocimiento situado desde los territorios. Esto ha hecho que se hable no tanto de epistemología, sino de gnoseología. En coherencia, por ejemplo, podría decirse que la ciencia ficción puede construir teoría, es una fuente real de conocimiento que está al mismo nivel de la filosofía. Es necesario entonces, reivindicar la legitimidad de lo inmanente sobre lo trascendente. Legitimarlos implica aceptar como verdadero lo que ha sido denominado como apariencia, simulacro o fantasma, a la vez que aceptar como válidas las vías de conocimiento que fueron desplazadas por la razón considerada como absoluta, es decir, el cuerpo, la intuición.

Este ideal universalizador de la modernidad implica la transformación de todas las esferas sociales, la globalización económica y cultural fue posible gracias a los avances de la ciencia, la tecnología y los medios de comunicación. De esta manera, el capitalismo se impone como la única alternativa de vida, las estructuras de deseo del sujeto se construyen ancladas al desear capitalista. En este escenario, la construcción del sujeto obedece a lógicas de identidad esencialista; sin embargo, “la reivindicación de un individuo interior por completo, plegado sobre sí mismo y autosuficiente deja sin pensar todo un dominio de relaciones absolutamente constituyentes del sujeto” (Cruz, 1996, p. 12). Pensar el sujeto implica entonces un





acercamiento con la manera en que se construye el deseo, en este sentido es necesario decir que dicha construcción escapa al dominio subjetivo, pues cuando un nuevo individuo llega al mundo existe un andamiaje cultural que depende del lugar al que es arrojado. En todo caso, el sujeto no es pasivo frente a las estructuras de dominio, existe una resistencia interpretativa que implica la aceptación de la individualidad, comienza entonces una lucha entre el dominio exterior y la propia manera de experimentar el mundo: una intuición de vida. En la constitución subjetiva existe en todo caso un juego teatral entre lo que “soy” o creo ser en mi soledad y lo que busco exteriorizar en público. Las relaciones con el otro me constituyen, frente a ellas me reafirmo, me niego, me transformo. Así, aceptar la movilidad de la verdad implica también aceptar la construcción de la identidad, del sujeto, pues: “la verdad no es algo dado sino producido (...). No hay identidad a desvelar, sino identidad a construir” (Cruz, 1996, p. 12). La identidad tiene que ver con la historia, con la cultura, con la lengua. La identidad se forma a partir de las experiencias, a partir de las relaciones con los otros: la identidad se crea cuando se vive.

De esta manera, con la puesta en duda de la esencia, de la verdad, del fundamento y de todos los síntomas de la metafísica moderna se abre un espacio de necesidad, de libertad y de angustia causado por las ruinas del nuevo viejo mundo. Para Birulés lo propio de la modernidad es la voluntad de reflexión, sobre esta el sujeto moderno construye a partir de la imagen de sí mismo la capacidad para actuar y juzgar en el mundo y sobre el mundo. Precisamente, para Birulés “lo característico de nuestra modernidad tardía es la imposibilidad de esta imagen; el decaimiento de la subjetividad moderna no sólo indica la crisis de este sujeto moderno, sino también la pérdida del mundo” (Birulés, 1996, p. 225). La pérdida del fundamento, o en palabras de Birulés mencionando a Guidens, la *inseguridad ontológica*, es lo propio del vivir postmoderno. En este sentido, el pensamiento postmoderno surge frente o con la insuficiencia del concepto de razón y de los grandes metarelatos sustentados en la universalidad del conocimiento. Ante la crisis de la modernidad los seres humanos entran, para Birulés, en una doble dicotomía: entre el miedo a la vida sin control y la reafirmación de la identidad; entre el pesimismo frente a la validez de la reflexión y la euforia por la superación del pensamiento cartesiano. Vivimos entre la seguridad y el riesgo, entre la familiaridad y extrañeza, ¿qué nos queda entonces? Frente a esto Birulés plantea la necesidad





de que el pensamiento se acepte como precario, dado que existen nuevos objetos de conocimiento, también nuevas formas de conocimiento. Esta idea de gran importancia será retomada más adelante cuándo con Gibson-Grahan postulemos la necesidad de transformar el pensamiento y los marcos del deseo y cuándo en el último apartado se muestre la necesidad de un filosofar latinoamericano en la formación de la subjetividad política. Pues al perder los instrumentos con los que pensábamos el mundo se hace necesario construir no solo herramientas, sino un nuevo mecanismo de pensamiento y de acción. Así, como la necesidad de construir herramientas filosóficas y educativas alternas a las impuestas en América por los colonizadores.

Para finalizar este apartado podemos retomar esta idea de que el sujeto se construye a partir de su imagen el marco de acción y de pensamiento; sin embargo, dado que el sujeto cartesiano es un sujeto solipsista anclado en la razón absoluta, es posible mantener con Meleau-Ponty que:

En la perspectiva de la conciencia, la política es impensable... Fuimos llevados a asumir y a considerar como nuestras no sólo las intenciones y el sentido que nuestros actos tienen para nosotros, sino también las consecuencias externas de tales actos; y el sentido que asumen en cierto contexto histórico (Merleau-Ponty, 1985, P.III)

Así, el reconocimiento de la responsabilidad de las propias acciones, inherente al descubrimiento de que somos nosotros, seres de carne y hueso, los que construimos el mundo, implica también el reconocimiento del otro como constitutivo de mí ser. Pues el mundo y lo que soy o somos, no es algo dado, es decir, la ontología no se encarga de descubrir el ser, sino de construirlo. Dicha construcción por fuera de los marcos de la metafísica occidental moderna implica entonces transformar las estructuras del pensamiento y de las prácticas de vida. Ir desde la subjetividad a la intersubjetividad como marco de construcción de la política es un imperativo ético. Es en dicho marco en el que debe gestarse y metamorfosearse la subjetividad política.



El poder y la potencia: la ambivalencia en el nacimiento de la subjetividad

La necesidad del superar al sujeto cartesiano ha hecho necesario también construir un nuevo lenguaje y pensar las esferas dejadas por fuera de la metafísica moderna como la relación entre el poder y la formación del sujeto. Así, hablar sobre subjetividad política nos remite a pensar la relación entre los sujetos y el poder, por eso en el presente apartado con la guía de Judith Butler exploraremos sus ideas acerca del análisis de la relación entre el surgimiento del sujeto y el acto de sujeción¹. Para la autora el nacimiento del sujeto se asocia con el sometimiento al poder; sin embargo, a partir de dicho poder este puede tornarse potencia de sí. En esta ambivalencia se enmarca su nacimiento: “el sujeto es el mismo un lugar de ambivalencia, puesto que emerge simultáneamente como *efecto* de un poder anterior y como *condición de posibilidad* de una forma de potencia radicalmente condicionada” (Butler, 1997, 25). Es posible decir que Butler parte de la negatividad, al partir del poder como dominio o sujeción, para explicar la formación del sujeto. Surge entonces la pregunta por la posibilidad de un análisis que parta de la potencia, como es al parecer lo que propone Braidotti (2009). ¿La potencia podría anteceder al poder? Digamos, que es necesario escapar a los binarismos (propios del pensamiento moderno) para ser consecuentes con la construcción de una nueva forma de pensar y sentir. Así las cosas, el problema no sería una lógica binaria entre el poder, entendido como una fuerza de dominio central y trascendente (potestas) o la potencia (*potentia*), entendida como una fuerza inmediata, no universal y espacio de constitución de resistencia, sino cómo se relacionan estos dos elementos en la constitución de la subjetividad.

Dicho lo anterior se entiende que la subjetividad es producto de la tensión entre la agencia y la estructura. Entonces, si bien el sujeto puede formarse en el sometimiento, esto no significa que sea la repetición del poder, sino su reiteración, es decir, que existe ya una originalidad del sujeto en la manera en la que reproduce el poder. Existen varias maneras de

¹ La traductora *Mecanismos psíquicos de poder* muestra como Butler utiliza el término *subjection* con la doble valencia de *sujeción* y *subjetivación* (el proceso de llegar a ser sujeto). Diferente es el uso del término sometimiento.



entender la relación entre el sujeto y el poder². En la forma tradicional existe una verticalidad universal entre los dos elementos, ya sea en una u otra dirección. Es posible también superar la universalidad, resaltando la posibilidad de que el poder se viva en las esferas de la intimidad, en los microcontextos. Finalmente, la mirada que postula una relación compleja, tal vez circular. En todo caso esto no implica que el poder sea una posesión, sino que es algo que constituye al sujeto, ya sea entendido como dominio o potencia, no tengo poder: soy poder y potencia.

Ahora bien, el poder en las lógicas identitarias modernas, como ya se mencionó, estructura al sujeto mediante su representación. Ahora bien, Butler diferencia niveles de relacionarse con el poder, el sometimiento por ejemplo, es la subordinación primaria, puede ser el instante de odio hacia lo que se ama, pero nos sometemos para vivir; en la subordinación, se encuentra parte de la emergencia del sujeto, la subordinación al trabajo, por ejemplo; sin embargo, el momento de resistencia y agencia es el momento en que el sujeto escapa, es el halo de libertad que puede subvertir las estructuras de dominación. Para que esto se haga posible es necesario tener *consciencia de poder*, la cual no implica solamente una reflexión sobre el dominio, sino la intuición de la singularidad, es el punto en el que la individualidad ejerce *su* poder: reconozco *mi* consciencia de poder. Aquí podemos ver como desde la naturaleza inorgánica, pasando por las plantas, ya en los animales se muestran rasgos de intentos por escapar a la determinación de la especie, pero en los seres humanos esta diferencia de rasgos físicos se acentúa más en el carácter de cada individuo. Precisamente en el concepto de sujeción Butler expresa esta doble valencia, es el proceso doble de devenir sujeto producido por el poder y el superar ese poder (potencia). En esta ambivalencia está, para Butler, el nacimiento del sujeto. Como parte de este escapar al poder, a la represión inicial surgen acciones como la forclusión, que es el mecanismo de disimulo frente al mecanismo de dominio inicial, o surgen sentimientos como el repudio, lo que se odia y no permitimos que surja de ningún modo.

² Estas tres maneras corresponden con cada una de los momentos del feminismo; primera ola, segunda ola y feminismo de frontera. En el primero las reivindicaciones apuntan a la igualdad, en tanto, se es sujeto de derechos o sujeto político. En el segundo se defiende la diferencia en tanto sujeto identitario y en el tercero la igualdad en las diferencias en tanto sujeto de deseo.



Para pensar la construcción del sujeto es necesario tener en cuenta las categorías que se incluyen en su estudio, esto es, los mecanismos de aprehensión. Estos no se reducen por su puesto a categorías, sino a modos de construirlas. Por eso necesitamos pasar de entender al sujeto como monolítico y autocontenido a entenderlo como múltiple, heterogéneo. Así mismo podemos decir que el poder no es una masa que se transporte de un lado al otro, tampoco un espíritu inmaterial, sino que se redistribuye entre la ideología y la materialidad. El poder se rompe a sí mismo, tiene fisuras. El poder se hace cuerpo, es cuerpo, configura subjetividades específicas las cuales responden a prácticas corporales concretas y modos de ser. Por eso se hace necesario explorar y configurar las diferentes ontologías del sujeto. En este sentido, tenemos que Butler diferencia los niveles, ontológico, epistemológico y ético-político. En el nivel ontológico encontramos el sometimiento y la precariedad, Butler ubica en dicho nivel a la reconocibilidad, su ontología, ligada a la historicidad, es el esquema histórico general que establece lo que puede suceder, delimita lo que es posible experimentar, lo que es una vida y lo que no lo es. En el nivel epistemológico encontramos la aprehensión, es el nivel del conocimiento, pero que mantiene una distancia con el nivel ético, conocemos al otro, lo asumimos como vivo, pero no como una vida. Por eso, en el nivel ético opera el reconocimiento, es la apertura a la intersubjetividad que señalábamos en el apartado anterior. En este nivel logramos salir de sí y nos encontramos cara a cara con el otro, pero no como un exterior, sino como un ser que me constituye y por tanto, sin el cual no soy. En el nivel político las relaciones de poder se hacen evidentes en la subordinación, por tanto, también en la potencia.

El punto de Butler que hemos retomado hasta ahora es entonces, el proceso de devenir subordinado al poder, que es a la vez el proceso de devenir sujeto: subordinación es producción. Para Butler este punto no fue tratado de manera protagónica por la teoría de Foucault, como tampoco fue tratado el ámbito de la psique (Butler, 1997). Para ella es central el tema de la composición “interna” del sujeto, pues si bien estamos sometidos a los marcos del poder, también tenemos la posibilidad de subvertirlos. En este proceso de sometimiento y subordinación al marco, juega un papel importante el estudio de la manera en que este se instaura en nosotros y para Butler esto apunta a la tematización de las normas. ¿Cómo



interiorizamos una norma?, ¿cómo la hacemos nuestra?, ¿Qué relación existe entre la norma y la constitución del sujeto?

En este mirar la psique del sujeto en la sujeción se introduce también el tema del deseo en el estudio de la subjetividad. En el sujeto del deseo se observa la ambivalencia, en tanto, el deseo es utilizado por el poder, pero es a la vez un espacio de fuga, de liberación. En este sentido, se debe tener en cuenta que el deseo es un producto social (lingüístico), las estructuras lingüísticas determinan el deseo pero no lo condenan. A estas escapa lo inefable, lo indecible anclado precisamente en la fisiología. En este fallar del poder, el sujeto puede buscar la igualdad del sujeto de derecho y la diferencia del sujeto identitario. Es la aventura de buscar la diferencia en la igualdad, se construye con base en el dolor comunitario, que es a la vez un dolor propio. La búsqueda de cambio tiene un lado doloroso, por tanto, el sujeto que la realice quedará vulnerable, pero el darse la vuelta es una posibilidad del sujeto: “la forma que asume el poder está inexorablemente marcada por la figura de darse la vuelta, una vuelta sobre uno/a mismo/a o incluso *contra* uno/a mismo/a” (Butler, 1997, p.13); sin embargo, no hay como tal un sujeto que se dé la vuelta, sino que este cambio de dirección constituye al sujeto. En los circuitos del deseo no siempre podemos elegir estar al margen, no todos contamos con la misma posibilidad para cambiar. Por eso es necesario estar dispuesto a despreciar lo que se ama, a despreciarse a sí mismo, pues

tienes que consumirte a ti mismo en tu propia llama: ¿cómo te renovarías si antes no te hubieses convertido en ceniza!(Nietzsche, 1992, p. 103).

Esta subversión de la mirada implica entonces la posibilidad no solo de resistir frente al poder, sino de hacerlo “por fuera” de sus marcos de referencia. Esto es abordado por Butler precisamente en relación con el cuerpo, del cual puede ser entendido como el principio interpretativo y el campo de guerra por excelencia. Así por ejemplo, Butler muestra cómo para Hegel el cuerpo suprimido necesita del cuerpo mismo como objeto de supresión. Para ella, en Foucault el cuerpo es tomado también como lugar de supresión, pero este no es antes de la regulación, sino que se produce en esta misma: “es producido *como* objeto de regulación y, para que ésta pueda incrementarse, es *multiplicado* como objeto de regulación” (Butler, 1997, p.70). Esta ampliación del poder es precisamente un lugar en el que puede darse la





resistencia. Es decir, “la posibilidad de resistencia se deriva elemento *imprescindible* en la multiplicación” (p.71).

La filósofa estadounidense analiza precisamente qué implica ese darse la vuelta, de dónde surge la reflexividad, a partir de la postulación de la mala conciencia nietzscheana. Se pregunta en relación con esta última ¿qué significa que la voluntad se vuelva hacia sí misma? La conciencia en Nietzsche se forma por una singular manera de internalización. Para la autora la conciencia en el autor alemán es una actividad mental. Este surgimiento de la conciencia lo muestra como paralelo a la teoría de Freud, en este la conciencia es un deseo y no una voluntad la que se vuelve sobre sí mismo y ve igual la negación del deseo no como exterior, sino que su negación requiere y forma al mismo deseo. La violencia, como la violencia moral por ejemplo, es el fundamento mismo del sujeto y de su reflexividad. No puede entonces el sujeto resistirse a la violencia sin partir de la misma violencia que lo presupone. La esfera “formativa” y “constructiva” de la psique es imprescindible para la resistencia al poder; sin embargo el sujeto no está condenado a repetir el poder una y otra vez. Es decir, puede escapar al círculo del poder en el que la violencia le permite ser, pero no puede dejarla a un lado para resistirla.

Si el acto de volverse sobre uno/a mismo/a puede describirse como una forma de violencia, entonces uno/a no puede simplemente oponerse a ella en nombre de la no violencia, porque cuando y donde quiera que se la oponga lo estará haciendo desde una suposición que la presupone (Butler, 1997, p.76)

No es posible que exista ontológicamente una conciencia autofundada por fuera de los esquemas de represión y regulación. La autoconciencia es producto de este volcarse el cuerpo sobre sí mismo, la reflexividad surge en este irse en contra de sí mismo; sin embargo, esta violencia no es del todo autoimpuesta, sino que actúa como una forma de regulación social. La mala conciencia, el sentimiento de culpa tiene también la función de impedir la acción liberadora. Esta forma en la que Nietzsche muestra precisamente la relación y formación del sujeto a partir de la subordinación social hace para Butler que pueda explorarse en Nietzsche sus comprensiones políticas sobre la formación de la psique y la sujeción. Este último concepto central en la autora norteamericana muestra el lugar del nacimiento del sujeto como ambivalente, muestra no solo la subordinación al poder, a la norma, sino también





como el lugar mismo de constitución de este a partir de su subordinación; sin embargo, para ella es posible una *desregulación apasionada* que implica una respuesta no definitiva al círculo del poder.

El resultado de este proceso de desregulación no es una “voluntad” totalmente libre, desligada de los entramados del poder, “sino un nuevo camino para el elemento más formativo de la pasión”. Dicho poder formativo es al mismo tiempo, “la condición de su violencia contra sí mismo, su estatuto de ficción necesaria y el asiento de sus posibilidades habilitadoras”. (Butler, 1997, p.78). Para Butler dicha “voluntad” no es equivalente a la de un sujeto construido en la normatividad social, sino “un lugar donde lo social involucraría a lo psíquico en su misma formación —o, para ser más precisos, en *calidad de su misma formación y formatividad*” (p.78). Esta formación social de la consciencia implica una *vinculación apasionada* al sometimiento, es decir, el sujeto despliega su pasión hacia la estructura de dominación; sin embargo, este proceso no implica la simplicidad de la dualidad interior exterior. Así, “la represión es la vuelta sobre sí que realiza la vinculación apasionada al sometimiento” (p. 78). Tampoco implica la linealidad entre el sometimiento exterior y el repliegue de sí sobre sí mismo. Lo cierto es que este darse la vuelta es mostrado como el origen de la reflexividad, mediante esta la voluntad adquiere su identidad.

De esta manera, la *mala consciencia* forma al sujeto. La consciencia es resultado de una vuelta sobre sí, pero la consciencia misma tiene potencial creador. Para Butler (1997) el sujeto, del cual hoy podemos decir que es una ficción necesaria (Vásquez, 2007), es uno de los logros artísticos de la mala consciencia, tal como lo es el hombre como un ser creador, constructor de metáforas (Nietzsche, 2006) está en la base de la crítica nietzscheana a la metafísica y por tanto a la idea de la verdad como representación. Ahora bien, la producción de lo que somos implica entonces una superación del lenguaje metafísico, de la imposición de otros lenguajes que no sean los propios. Para Rorty, por ejemplo, la mente propia se crea al crear un nuevo lenguaje. Rorty señala cómo Nietzsche esperaba que con la caída del “mundo verdadero” de Platón, el hombre no buscara consuelo de su finitud en trascender su animalidad, sino en el



ser esa especie peculiar de animal mortal que, al describirse a sí mismo en sus propios términos, se había creado a sí mismo (...). Crear la mente de uno es crear el lenguaje de uno, antes de dejar que la extensión de la mente de uno sea ocupada por el lenguaje que otros seres humanos han dejado (Rorty, 1991, p. 47)

En este punto es claro lo que señala Quejido en cuanto a que “Nietzsche introducirá, por medio de la revisión de la noción de conciencia, las esferas de lo lingüístico, de la comunicación y de las relaciones sociales” (Quejido, 2014. p. 49). En este sentido, aunque Nietzsche mantenga una aparente visión negativa de lo social en cuanto a reflejo del instinto de rebaño, no puede negarse que Nietzsche es un pensador del ámbito societal. Además, la formación de la consciencia en cuanto resultado de las relaciones humanas, derivada del planteamiento del carácter relacional de las fuerzas, hace que sea un prejuicio el que Nietzsche sea exclusivamente un pensador de lo individual. Lo que quiero decir es que ¿es posible encontrar en Nietzsche atisbos de posibilidad de pensar una liberación colectiva del yugo del poder? Por lo menos en este partir ficcional de las relaciones sociales como lugar “fundante” de la individualidad se encuentra ya una posibilidad. La apuesta de Nietzsche diríamos es porque el individuo pueda liberarse del instinto de rebaño; sin embargo, ¿es posible que este acto de rompimiento es meramente posible desde la individualidad? ¿Podría pensarse en la posibilidad de una comunidad de superhombres? ¿La misma negación del ámbito societal, en marcada en la ambivalencia del nacimiento de la consciencia, no implica ya una afirmación necesaria de dicho ámbito? ¿No es este otro de los enigmas de nuestro maestro en el pensar ambivalente? ¿Y si es así? ¿Implica una formación de la consciencia la necesidad de enseñar a vivir y pensar en la ambivalencia sin destruirse?

Sin embargo, Butler muestra que en la teoría de Nietzsche y también en la de Freud no existe una linealidad causal entre el castigo como imposición exterior y la internalización formadora de la consciencia. Al encontrar que hay una vinculación apasionada al sometimiento que precede la represión misma, puede decirse que la regulación social lo que hace es aprovecharse de este tender hacia el desear más que al objeto del deseo. Pues análogamente podemos señalar cómo el hombre “prefiere creer en la nada antes de no creer en nada”. Para Butler la obra de Nietzsche nos lleva a preguntarnos “si esta pasión primaria, esta voluntad, precede a los vínculos por los cuales se la conoce o bien sus vínculos preceden



a sus pasiones o adquieren su carácter apasionado sólo después de ser asumidos” (Butler, 1997, p.78).

Subjetividad política: conciencia de poder y transformación de las prácticas de vida.

¿Cómo, entonces, debe pensarse la sujeción y cómo puede esta convertirse en un lugar de cambio? Como un poder ejercido sobre un sujeto, la sujeción es, no obstante, un poder asumido por el sujeto, una presunción que constituye el instrumento de ese llegar a ser sujeto (Butler, 1997) Citado en: (Gibson-Graham, 2006, p. 109).

El sujeto busca inscribirse en el orden establecido (sujetarse), pero también salirse de ese orden para abrir un espacio de reconocimiento diferente (desujeción). Para esto es de vital importancia la identificación de los espacios que no son absorbidos por el poder, esto es, los espacios que dan lugar a la potencia. Es necesario entonces construir los lugares de desarrollo de nuevas alternativas de vida frente a los poderes dominantes y opresores, y este camino pasa por la legitimación de nuevos saberes. Así, urge la configuración de varias epistemologías construidas desde los afectos, desde lo emocional y no desde las estructuras racionales del pensamiento. Esto implica también reconocer nuevas formas de la relación entre el sujeto de deseo y el sujeto cognoscitivo. Nuevas relaciones que impliquen técnicas para cultivar la ética de un pensamiento que se abra a la posibilidad de un mundo nuevo.

Las formas de construir resistencia pasan también por escapar a la representación de los entes de dominio (Tiquun, 2014), la lucha debe darse en los diferentes niveles, en lo representacional, lo simbólico, pero sobre todo en el campo del deseo y el gusto. El sujeto debe hacerse nuevas preguntas que le permitan salir de los marcos tradicionales del deseo, por ejemplo, ¿qué es lo necesario para vivir bien?, ¿cómo autocultivarme como un sujeto cuyos deseos no estén anclados al capitalismo? Esto es, la transformación de las formas de pensamiento y acción, para lo cual el *entendimiento de poder*, la *conciencia de poder* es de vital importancia para ampliar el campo de efectividad, mediante estas transformaciones comienza a emerger el sujeto ético y político: “cultivar nuevas actitudes y prácticas de pensamiento es cultivar una nueva relación con el mundo y sus posibilidades siempre ocultas” (Gibson-Graham, 2006, p. 58). En este proceso de transformar el ser por medio del pensamiento-acción y acción-pensamiento, el sujeto debe entender que la única posibilidad de desubjetivarse es lo colectivo.





Enseñanza de la filosofía y formación de la subjetividad política en Latinoamérica

Como se muestra en el primer apartado hablar de filosofía nos remite a la Grecia clásica, así, autores como Husserl, Heidegger o Nietzsche están de acuerdo en señalar este lugar como el punto en el cual surge una *actitud filosófica* (Husserl, 1992). Para Husserl los hombres caminaban en actitud natural, dando el mundo por sentado; sin embargo, surge en él la actitud teórica o racional, entonces dirige la mirada al mundo y se interroga por él, lo que también le posibilita plantear teleologías. De manera más específica y también más crítica Nietzsche señala a Sócrates como el hombre que representa por excelencia dicha actitud teórica (Nietzsche, 2000). Para Heidegger la filosofía no sólo es de origen griego, sino que también lo es la manera en la que se pregunta. Así, la pregunta ¿qué es esto a lo que llamamos árbol?, se acerca al modo de preguntar griego, es decir, el qué- *quid est*, remite al término *quidditas* o la pregunta por la esencia (Heidegger, 2004). Ahora bien, si dejamos de lado las discusiones sobre el lugar de origen de la filosofía y aceptamos metodológicamente a Grecia como su punto de nacimiento es posible plantear la pregunta ¿existe una filosofía latinoamericana?

Esta pregunta cobra mayor relevancia en el momento en que Heidegger dice que “la expresión “filosofía europea occidental”, que se oye con tanta frecuencia, es en verdad una tautología” (Heidegger, 2004, p. 34). Ahora, para esbozar un acercamiento a nuestra pregunta en cuestión es posible remitirse al filósofo colombiano Danilo Cruz Vélez, quien en su libro “tabula rasa” la aborda como cierre de una tematización sobre nuestro pasado filosófico. Pues bien, Cruz Vélez se dirige en principio a la pregunta misma, la cual implica, nos dice, que tal filosofía no existe, luego, es necesario dirigirse a los modos de existencia de la filosofía. Así, la filosofía existe como una serie de doctrinas resultantes de la transformación del pensamiento filosófico desde su aparición en Grecia. La filosofía es pues una actividad humana que puede darse de dos formas: como filosofía secundaria, mediante la participación en los lugares donde ya existe la filosofía, esto es, interpretarla o lo que se ha dado en llamar exegesis del texto; como filosofía primaria, es el resultado del filosofar primario y la construcción de sistemas de pensamiento, la construcción de una teoría resultado de una actitud y contexto concreto.





De esta manera, Vélez afirma que la filosofía latinoamericana existe como participación de la filosofía ya hecha, mediante el dialogo con lo que Heidegger denomina “filosofía europea occidental”, como si existiera un purismo europeo en el pensar filosófico. La filosofía se encuentra también actuando en nuestra realidad como una serie de filosofemas, que nos penetran y configuran al tiempo que los reconfiguramos; empero, para Vélez la filosofía como actividad primaria no existe, la filosofía como actividad creativa está distante de nosotros.

La filosofía latinoamericana es presentada entonces como una tarea a realizar, para ello es necesario dirigir la mirada a nosotros mismos, “pensar sobre nosotros mismos”. En este lugar Vélez indica cómo la filosofía existe en América desde la época colonial; sin embargo, esta es caracterizada por su *anormalidad*. El encuentro con occidente se realizó con base en la imposición de una cultura sobre otra, con el intento de desaparición de los pobladores de América o con su subyugación. De esta manera, dado que la mayoría de los pueblos americanos eran colonia española y puesto que España se escondió tras los Pirineos de la filosofía moderna, la filosofía que entra en América es principalmente la filosofía medieval. Es decir, al tiempo que España parasitaba a América económicamente le imponía verdades absolutas a sangre y fuego. La anormalidad de la filosofía Latinoamericana consistiría entonces, en que se construyó a partir de pensar problemas de otros pueblos y que surgieron en realidades históricas diferentes.

En suma, para pensar como posibilidad la filosofía Latinoamericana es necesario determinar qué es América, cómo se constituyó y se constituye, tematizar y reconocer el sustrato aborígen y la influencia de España, de Europa. Así, hay que caracterizar ¿cómo ha estado existiendo lo que se denomina “filosofía europea occidental” en un nuevo contexto geográfico y cultural?, ¿de qué manera va a continuar su evolución en este nuevo horizonte? Tal vez, utilizando a Heidegger, aunque este no estaría de acuerdo, en América puede darse ese encuentro con el ser tan distante en el mundo tecnologizado. Según Vélez, América puede ser el suelo en el cual pueda realizarse la unidad de la filosofía, pero esta vez buscada deliberadamente, pues América es el suelo de confluencia de la filosofía occidental y el foco de construcción de un nuevo pensamiento y nuevas epistemologías. Ahora bien, afirmar que



no existe la filosofía latinoamericana, al menos un pensamiento latinoamericano, implica una recolonización del pensamiento.

El filosofar y la educación como un lugar de construcción de cultura y de pensamiento deben estar enfocadas hacia la crítica de los saberes impartidos desde afuera, la reconstrucción histórica hecha desde nosotros mismos debe permitirnos volver a las cosas mismas y destruir los conceptos oscuros que interpelan nuestra realidad, que no corresponden a las vivencias de nuestro mundo de la vida. La *correspondencia* con nuestro ser debe ser buscada y construida a partir del contexto histórico propio y a partir de la autoapropiación de los dinamismos en los y con los que opera la conciencia latinoamericana.

El filosofar latinoamericano al luchar contra los saberes y epistemologías impuestas por la tradición europea enfrenta una paradoja, esta es, que su mirada se encuentra permeada por el lenguaje y el modo de pensar de esa tradición. Por esta razón debe eliminar las palabras sin cosas, volviendo a la cosa misma que es nuestra realidad y a las herramientas que la materializan. Pues la tradición se sustenta en instituciones concretas que le permiten trascender, utiliza herramientas comunicativas que nos moldean como sujetos, forman nuestros pensamientos y las prácticas de vida. Por eso la maquinización de las prácticas de vida y los dispositivos de control deben contrarrestarse mediante la acción.

Ahora, para que la acción transformadora sea posible debe existir el sujeto que la encarna, este es el sujeto que hemos denominado subjetividad política, el cual debe construirse a partir de la formación de la conciencia de poder. Por esto si aceptamos que la enseñanza de la filosofía es el lugar por excelencia para la formación de dicha conciencia, debe asumirse la formación de una razón encarnada. La razón mediante un movimiento reflexivo infinito y siempre volviendo a la intuición permitirá que el sujeto comprenda sus actos y se asuma como realizador de los mismos. Al apropiarse de sus acciones y el impacto intersubjetivo de los mismos las acciones cobran no solo un valor político, sino también ético.

Conclusiones

Podemos establecer como conclusiones del presente trabajo que todo intento formador de la subjetividad política debe partir de un reconocimiento de los entramados de poder en los





que está inserto el sujeto. Esta situación histórica implica vislumbrar los espacios de resistencia y de superación del poder, pues dichos espacios son posibles precisamente en cuanto el poder necesita multiplicar el objeto de la opresión para perpetuarse. En este sentido, es necesario superar la mirada dualista y causal entre el poder y la potencia complejizando y matizando las diferentes formas en las que el sujeto y el poder se relacionan. No es posible; sin embargo, una superación del círculo eterno del poder, por tanto todo proyecto liberador debe renovarse constantemente rompiendo sus asentamientos más conservadores.

Formar subjetividades políticas implica el reconocimiento de la posibilidad del sujeto de “darse la vuelta”, transfigurarse y ser otro. Esta transformación es siempre un proceso articulado en una red intersubjetiva, por lo que es necesario reconocer la irreductibilidad del conflicto como suelo de desarrollo de la política. Vislumbrar el horizonte comunitario como suelo ineludible significa la constante conflictividad entre lo colectivo y lo individual, por lo que es necesario formar sujetos capaces de vivir en la ambivalencia. Sujetos que reconozcan su fragmentaria e interminable constitución. Con todo la auténtica política implica una transformación de las estructuras del poder.

Referencias

Birulés, F. cap. 11. Del sujeto a la subjetividad. En: Cruz, M. (1996) (comp.) *Tiempos de subjetividad*. España: Ediciones la Paidós. Pp. 223-334.

Butler, J. (1997) *Mecanismos psíquicos del poder*. Ediciones Cátedra, Valencia.

(2009) Marcos de Guerra. España: Ediciones Paidós.

Braidotti, R. (2009) *Transposiciones sobre la ética nómada*. Barcelona, Gedisa.

Cruz, M. (1996) (comp.) *Tiempos de subjetividad*. Introducción. Ese extraño problema que nos constituye. España: Ediciones Paidós. Pp. 9-16.

Descartes, R. (1968). *Discurso del método*. Espasa-Calpe S.A: Madrid.

Gibson-Graham, J. K. (2006). *Una política poscapitalista*. Colombia, Siglo del Hombre editores.

Husserl, E. (1992) *Invitación a la fenomenología*. Barcelona, Paidós.





Heidegger, M. (2004). *Qué es la filosofía*. Barcelona, Herder.

Merleau-Ponty, M. (1985). *Fenomenología de la Percepción*. Planeta Agostini: Barcelona.

Nietzsche, F. (2006). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos, Madrid.

(2000) *El nacimiento de la tragedia*. Alianza Editorial, Madrid.

(1992) *Así habló Zaratustra*. Alianza Editorial, Madrid.

QUEJIDO, Óscar. (2014). “¿Qué hay más allá de la conciencia? La reelaboración nietzscheana de las relaciones cuerpo-mente en términos de poder”. En: HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 5 N° 2, pp. 47-60

Rorty, Richard. (1991). *Contingencia, Ironía y solidaridad*. Paidós: Barcelona.

Schopenhauer, A. (2004) *El mundo como voluntad y representación I*. Trotta, Madrid.

Tiquun (2014) “Armas para el partido imaginario”. En: *Esto no es un programa*. Madrid: Errata Naturae pp. 35-49.

Vázquez, Adolfo. (2007) Nietzsche: la ficción del sujeto y las seducciones de la gramática. En: A parte Rei. Enero. Recuperado en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/vasquez49.pdf>

Žižek, Slavoj. (2007). *El espinoso sujeto*. Paidós. Argentina.