

## Representaciones y narraciones formativas de la alteridad. La subjetividad política como escenario de relación y de conflicto\*

Edisson Leonardo Parra Herrera\*\*

“Yo sé que sin mí Dios no puede vivir ni un instante: si yo soy aniquilado, Él ha de perecer necesariamente”.  
(Ángel Silesio. En Schopenhauer, 2004)

Recibido: 12 de octubre de 2018 – Aceptado: 29 de enero de 2019

### Resumen

El presente artículo responde a la demanda de pensar la noción de sujeto y de política más allá de los marcos de la racionalidad moderna. Para ello se plantea la idea de lo relacional conflictivo como condición de posibilidad de la existencia humana, y sobre esta base se define a la subjetividad política como escenario de construcción de/con la otredad en el campo de las representaciones y del poder. En un primer momento, se da un rodeo por algunos rasgos de la modernidad y de su idea de sujeto, para postular que en la metafísica occidental lo político era impensable y mostrar cómo la crisis de la hegemonía moderna da lugar a la idea de intersubjetividad y de un pensar político más amplio.

\* Artículo de reflexión. Este texto hace parte de la investigación doctoral: “Narrativas de las normatividades escolares. Una experiencia de formación política en el Colegio San Agustín IED”. Durante el proceso el docente investigador recibió apoyo financiero de la Secretaría de Educación dentro del programa Apoyo a Posgrados, como también fue beneficiario de la convocatoria 757 de Colciencias para doctorados nacionales. El texto es producto de las ideas resultantes de varios espacios académicos, entre ellos, el seminario “Teorías de la subjetividad”, dictado por Juliana Flórez en la Universidad de los Andes; el seminario “Experiencia, narrativa y (auto)biografía en la investigación educativa. Debates teóricos y metodológicos en torno de un enfoque de investigación-formación-acción-docente”, dictado por Daniel Suárez en la Universidad Nacional de La Plata y múltiples conferencias y charlas con Carlos Skliar de la FLACSO Argentina. Citar como: Parra, E. (2019). Representaciones y narraciones formativas de la alteridad. La subjetividad política como escenario de relación y de conflicto. *Análisis*, 51(95), 389-416. DOI: <https://doi.org/10.15332/21459169.4756>

\*\* Estudiante del doctorado en Educación de la Universidad de los Andes. Magíster en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Licenciado en Educación Básica con Énfasis en Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional. Actualmente es coordinador de convivencia del Colegio San Agustín IED, Bogotá Colombia. Correo electrónico: [el.parra10@uniandes.edu.co](mailto:el.parra10@uniandes.edu.co). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8708-1875>

A partir de allí, en un segundo momento se ve cómo es posible entender ahora históricamente el nacimiento de la subjetividad, en este caso, en la ambivalencia entre el poder y la potencia, postulando, por tanto, la posibilidad de transfiguración del sujeto. En tercera medida explora el campo de las representaciones de la experiencia y de las dinámicas de la alteridad en relación con las consecuencias de la idea monolítica del sujeto moderno y la implantación del capitalismo. Principalmente la pérdida de la experiencia, de la capacidad comunicativa y de la otredad.

Finalmente, abre la pregunta de hasta qué punto narrarse individual y colectivamente en espacios educativos permite la formación de las subjetividades políticas, recuperar la experiencia y el reconocimiento de la alteridad sin desvirtuar la necesidad del conflicto.

**Palabras clave:** formación política, subjetividad política, narración (auto)biográfica, alteridad, representación, experiencia.

## Formative representations and narratives of alterity. Political subjectivity as scenario for relationship and conflict

Edisson Leonardo Parra Herrera

### Abstract

This article meets the need of thinking the notion of individual and politics beyond modern rationale framework. To this end, it raises a relational-conflict idea as a requirement for a human existence possibility and on this foundation the political subjectivity is defined as the scenario to construct the alterity in the field of representations and power. Firstly, it gives a broad overview along some modernity traits and its idea of individual, claiming that in the western metaphysics the politics was unthinkable and also showing the way modern hegemony prompts the idea of intersubjectivity as well as a broader political way of thinking.

Secondly, it shows how it is possible now to understand historically the birth of subjectivity, in this case, the ambivalence between power as a concept and world power, stating, hence, the possibility for the transfiguration of the individual. In the third place, it explores the representations field in the experience and the otherness dynamics in relation to the consequences of the monolithic idea of the modern individual and the establishment of capitalism. Portraying mainly, the loss of experience and communicative capability, therefore, the loss of the Otherness.

Finally, it makes us wonder to what degree narrating individually and collectively in an educational field allows the formation of political subjectivities, the recovery of experience and the acknowledgment of the alterity without undermining the necessity of conflict.

It starts with the conceptualization of the conflict from Weber, to know the approach from which the problems were addressed. Likewise, in the theoretical field we opted for an approach from the historical institutionalism to the construction of peace in Colombia.

**Keywords:** political formation, autobiographical narration, political subjectivity, alterity, representation, experience.

# Représentations et narrations formatives de l'altérité. La subjectivité politique comme espace de réaction et conflit

Edisson Leonardo Parra Herrera

## Résumé

Cet article a l'intention de penser la notion de sujet et de politique au-delà les cadres de la rationalité moderne. Pour ce faire, on revient sur l'idée du relationnel conflictuel comme condition de possibilité de l'existence humaine, puis sur la définition de la subjectivité politique comme espace de construction de/avec l'altérité dans le champ des représentations et du pouvoir. Dans un premier moment, on rappelle quelques traits de la modernité et de son idée du sujet, afin de postuler que dans la métaphysique occidentale le politique était impensable et que la crise de cette tradition donne lieu à l'idée même de l'intersubjectivité et d'une conception plus large du politique.

À partir de là, on veut montrer à quel point est-il possible de comprendre historiquement la naissance de la subjectivité au sein de l'ambivalence entre le pouvoir et la puissance, ce qui amène à considérer la transfiguration du sujet. Par ailleurs, on se propose d'explorer le champ des représentations de l'expérience et des dynamiques de l'altérité par rapport aux conséquences de l'idée monolithique du sujet moderne et l'implantation du capitalisme, notamment la perte d'expérience, de la capacité à communiquer et du sens de l'altérité.

Cela étant, la question reste ouverte à propos des narrations de soi-même et de son collectif, et si celles-ci peuvent contribuer à restituer l'expérience et la reconnaissance de l'altérité sans discréditer la nécessité du conflit.

**Mots clés:** formation politique, subjectivité politique, narration auto-biographique, altérité, représentation, expérience.

## Del sujeto a la intersubjetividad: sobre la posibilidad de pensar políticamente

Pensar en 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 posicionó al sujeto como fundamento del mundo. Este 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 cómo 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 transparente. (Žižek, 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 que no se puede captar y que es 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, su representación:

Cuando 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 reducido a la consciencia abstracta distanciada del cuerpo, del mundo y de todo lo material, recordemos que el filósofo francés 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 se puede afirmar que el sujeto tampoco la tiene desde esta perspectiva, 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. Este, como se dijo, es un ideal normativo, es decir, algo que nunca se ha cumplido.

En este sentido, la caracterización del sujeto moderno corresponde con la forma de construir la verdad en la metafísica moderna, en tanto, el pensar metafísico reduce el mundo a una única esencia. Esta lógica de reducir todo a un único elemento fundante determina las verdades de la filosofía y de la ciencia, así como las de la cultura y las de la sociedad. El método de Descartes para encontrar ideas claras y distintas, de separar la esencia de la apariencia, que perdura desde Anaximandro y Platón, atraviesa el pensamiento moderno y hoy da sustento a los totalitarismos y racismos. Así, “la función de la ciencia, y acaso del conocimiento en general, sería, según eso, la desocultación” (Cruz, 1996, p. 9); la verdad se entendía como la concordancia entre lo representado y la representación. La epistemología moderna bajo la hegemonía de la razón técnico instrumental impuso el modo dualista y excluyente de ver la realidad. Impuso una violencia epistémica que, desde la idea de un conocimiento verdadero y demostrable, dejó y deja por fuera todo lo que no huele a razón.

De esta manera, la aparente neutralidad de la ciencia cuyo auge se encuentra en el paradigma positivista, tiene repercusiones políticas, sociales y culturales. Ya que la ciencia y la filosofía oficiales como formas que construyen, representan, distinguen e identifican actúan como dispositivos de control y sometimiento. 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. 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, reivindicar la legitimidad de lo inmanente sobre lo trascendente. Legitimarlo implica aceptar como verdadero lo que ha sido denominado 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, las pasiones, la intuición.

Este ideal universal de la razón moderna penetra todas las esferas sociales y es acompañado por un fenómeno de globalización económica y cultural 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 en un proceso que va desde la organización y el disciplinamiento material de los cuerpos hasta

el control de las estructuras de deseo. 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 al sujeto implica entonces un acercamiento a 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: la singularidad. 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. Esto es posible también dentro de la actitud moderna, pues como lo señala Birulés (1996), 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. En todo caso, el problema de la modernidad es que el aparato crítico está sustentado sobre sí mismo, nunca por fuera de su marco de acción. Precisamente, para Birulés “lo característico de nuestra modernidad tardía es la imposibilidad de esta imagen; el decaimiento de la subjetividad moderna no solo 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 posmoderno. En este sentido, el pensamiento posmoderno surge frente o con la insuficiencia del concepto de razón y de los grandes metarrelatos 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 la autora española 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 es de gran importancia para postular la necesidad de transformar el pensamiento y los marcos del deseo, pues al perder

los instrumentos con los que pensábamos el mundo es necesario construir no solo herramientas, sino nuevas formas de pensamiento y de acción. Así, herramientas filosóficas y educativas alternas a las impuestas en América por los colonizadores.

Para finalizar este apartado se retoma la 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 que en esta mirada de la consciencia es impensable una filosofía de la alteridad, por tanto, lo político está fuera de su marco de interpretación, hay que poner en tela de juicio el pensar metafísico para que surjan a flote las relaciones subjetivas y los seres humanos se hagan responsables de su devenir.

Antes de la guerra, la política nos parecía impensable, porque considera a los hombres estadísticamente y nosotros pensábamos que no tenía sentido considerar como una colección de objetos sustituibles y según reglas generales a esos seres individuales, cada uno de los cuales es de por sí un mundo. En la perspectiva de la conciencia, la política es impensable... fuimos llevados a asumir y a considerar como nuestras no solo 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, citado en Espinosa, 2014, p. 10)

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 mi ser. 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, crear nuevas formas de narrarnos. Así como entender que la política y el sujeto son categorías que se transforman y se llenan de contenido múltiple históricamente. Al verlas de esta manera se “problematiza el paradigma hegemónico de la modernidad desde el cual la naturaleza y la razón de ser de la política deja de ser objeto de controversia” (Martínez y Cubides, 2012, p. 170). Desde este poner en duda la modernidad hegemónica es posible ir, desde el estable sujeto a la cambiante e histórica subjetividad y sus formas de subjetivación. “Sujeto y subjetividad se refieren a un estado del ser, a un momento estable con permanencia en el tiempo, mientras que subjetivación hace relación a un proceso, a un movimiento incesante” (Piedrahita, 2013, p. 15). 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 deben gestarse y metamorfosearse las subjetividades políticas.

Es posible afirmar entonces que, en la modernidad, entendida como dominio de lo racional, no es posible pensar de un modo político. Al no poner en duda la naturaleza de ser de la política, al considerar a los hombres estadísticamente, al no reconocer la singularidad se produce una despolitización de la política. Al

dejar en manos de las multinacionales el Estado y el espacio público, al creer en la posibilidad de un consenso racional absoluto y sin conflictos, al naturalizar las relaciones entre hegemonías, se produce la muerte de la política. Ahora bien, la politización de la política no implica dejar de lado la razón, sino construir un modelo que conjugue lógicas de la razón y de la pasión (Díaz y Parra, 2016); implica entender la razón de un modo distinto. Precisamente para Chantal Mouffe el no comprender “lo político” (el campo irreductible del antagonismo, de la negatividad radical) en su dimensión ontológica es lo que origina el que no se pueda *pensar de un modo político* (Mouffe, 2011).

## **E**l poder y la potencia: la ambivalencia en el nacimiento de la subjetividad

La superación del sujeto cartesiano hace que sea necesario construir un nuevo lenguaje y pensar otras esferas 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 Judith Butler se explorarán sus ideas acerca del análisis de la relación entre el surgimiento del sujeto y el acto de sujeción. De esta manera, tenemos que 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 en 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, p. 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? Se puede decir 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. 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 lo que reproduce. Ahora bien, existen varias maneras de entender la relación entre el sujeto y el poder. Tres maneras que corresponden con cada uno 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. En el tercero la igualdad en las diferencias en tanto es sujeto de deseo.

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 la intimidad, en los microcontextos. Finalmente, la mirada que postula una relación compleja, tal vez circular. El poder, la potencia, no son posesiones, sino que nos constituyen, nos producen, soy poder y potencia.

Ahora bien, dentro de las lógicas identitarias modernas el poder construye al sujeto mediante representaciones que le subyacen y a su vez el sujeto se relaciona de diversas maneras con él. Por ejemplo, señala Butler (1997), el sometimiento, la subordinación primaria, que puede ser el odio a lo que se ama, pero nos sometemos para sobrevivir. Aunque en la subordinación se encuentra parte de la emergencia del sujeto, el momento de resistencia y agencia es el momento en que el sujeto subvierte las estructuras de dominación. Para que esto sea posible es necesaria la *consciencia de poder*, que no es solo el darse cuenta del dominio mediante la reflexión, sino la intuición de la propia singularidad: reconozco *mi* consciencia de poder. Esto pasa por el reconocerse responsable de las propias acciones y las implicaciones que tienen en un mundo en el que no es posible prescindir existencialmente del otro.

Según lo dicho, es importante tener en cuenta que para pensar al sujeto es necesario reflexionar sobre sus formas de inteligibilidad o aprehensión, entre las cuales se encuentran los conceptos con lo pensamos, pero más allá la manera en la que los dotamos de contenido semántico. De aquí que debamos reconocer que el poder, por ejemplo, no es un ente abstracto puro, ni tampoco materialidad pura, sino que se constituye tanto como cuerpo y como idea. El poder no es un todo homogéneo e impenetrable, sino que tiene fisuras, líneas de fuga. El poder se concreta en modos específicos de ser sujeto, que bien podemos caracterizar como reactivos y activos, el poder configura entonces ontológicamente distintas subjetividades, diferentes ontologías de sujeto. En este sentido, tenemos que Butler diferencia los niveles ontológico, epistemológico y ético-político referidos al sujeto. En el nivel ontológico ubica el sometimiento y la precariedad, así como la reconocibilidad, que no puede desprenderse de su historicidad, este es el esquema general que establece las condiciones de posibilidad del ser y la acción, de la experiencia. Estas configuraciones pasan también por las formas de representarnos, que desde la institucionalidad pueden llegar a determinar lo que es vida y lo que no lo es. En el nivel epistemológico, como se evidenció, se refiere a la aprehensión, a la construcción de la verdad y el conocimiento; en el nivel ético en el cual podemos o no reconocer al otro. En este nivel se busca que logremos salir de sí y encontrarnos 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. Finalmente, en el nivel de lo político se evidencian las relaciones de poder.

Retomando a Butler con el hecho de que el sujeto deviene tal subordinado al poder: subordinación es producción. Según la autora, Foucault no trató de manera completa este punto, como tampoco el ámbito de la psique (Butler, 1997). Para la autora; sin embargo, es central estudiar la composición “interna” del sujeto, de qué manera el marco de poder se instaure en nosotros. Aquí tenemos que es clave dirigirse a las normas y la manera en la que las internalizamos, en que la hacemos nuestra. ¿Cómo sucede este proceso? ¿Qué relación hay entre las normas y la producción de subjetividades? Digamos sin profundizar que las narraciones y representaciones operan como mecanismos de internalización de las normas.

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. 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 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, que 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, “es producido *como* objeto de regulación y, para que esta 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” (Butler, 1997, p. 71).

La filósofa estadounidense analiza a partir de la mala conciencia nietzscheana qué implica que el sujeto se dé la vuelta, qué significa que surja en este momento la reflexividad y se pregunta, ¿qué significa que la voluntad se vuelva hacia y

contra sí misma? Explica en este punto cómo la formación de la consciencia para Freud y Nietzsche van paralelas, pero en el primero es el deseo y no la voluntad la que se vuelve contra sí misma, así como que la negación del deseo no es exterior, sino que esta requiere y forma al mismo deseo. La violencia está al origen del sujeto y su reflexividad. No puede el sujeto resistirse a la violencia sin partir de la misma violencia que lo presupone.

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 consciencia autofundada por fuera de los esquemas de represión y regulación. La autoconsciencia es producto de volcarse el cuerpo sobre sí mismo, la reflexividad surge en 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 consciencia y el sentimiento de culpa tienen 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 él sus comprensiones políticas sobre la formación de la psique y la sujeción.

Para Butler 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" (Butler, 1997, p. 78). 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 la autora, 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" (Butler, 1997, 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" (Butler, 1997, p. 78). Tampoco implica la linealidad entre el sometimiento exterior y el repliegue 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.

Así, 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, está en la base de la

crítica nietzscheana a la metafísica y por tanto a la idea de la verdad como representación (Nietzsche, 2006). 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 (1991), 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 al reflejo del instinto de rebaño, no puede negarse que 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. Esto quiere decir 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 es porque el individuo pueda liberarse del instinto de rebaño; sin embargo, ¿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, enmarcada 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. Análogamente “el hombre prefiere querer la nada a no querer...” (Nietzsche, 1984, p. 186). 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 solo después de ser asumidos” (Butler, 1997, p. 78). Surgen también las preguntas de, ¿cómo se forma entonces

la psique política? ¿Cómo se internalizan las normas, y qué papel juegan en la formación de la subjetividad?

¿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, 2006, p. 109)

El sujeto busca inscribirse en el orden establecido (sujetarse), pero también salirse de ese orden para abrir un espacio de reconocimiento, de diferencia (desujección). 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 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, de nuevas formas de narrarnos. Así, urge la configuración de varias epistemologías construidas desde los afectos, desde lo emocional y no desde las estructuras racionales del pensamiento. Esto implica 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 abra la posibilidad de otro mundo.

Las formas de construir resistencia pasan también por escapar a la representación de los entes de dominio (Tiqqunim, 2014), la lucha debe darse en diferentes niveles, en lo representacional, lo simbólico, pero sobre todo en el del deseo y del gusto. Es necesario hacerse nuevas preguntas para 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 de acción, para lo cual el *entendimiento de poder* y la *conciencia de poder* son 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, 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.

## **Sin relación no hay mundo: experiencia, representación y alteridad**

No existe una única manera de entender la modernidad, pero fue el proyecto metafísico instaurado por Descartes el que más tuvo éxito, debido al respaldo que recibió desde el capitalismo y sus ideales de progreso y desarrollo. Entre las consecuencias de la hegemonía de la razón instrumental están el dejar de lado las formas estéticas de la existencia, la pérdida de la capacidad comunicativa

y de tener experiencias, así como el olvido de las relaciones de alteridad. En el presente se hará un acercamiento al concepto de experiencia, con la premisa de que no existe experiencia, sino en *relación* con otro; sin embargo, paradójicamente se teje un velo sobre la alteridad, incluyendo a los discursos que buscan su reconocimiento. Para esta aproximación se tomarán los planteamientos de autores como Walter Benjamín y Jorge Larrosa, para quienes asistimos a una pérdida de la experiencia que trae y es producida por un olvido de la alteridad, de la capacidad comunicativa. En este contexto, es necesario atender a las formas de representación sobre nosotros mismos, de los otros y del mundo, las cuáles son atravesadas por políticas de representación y de identidad que permean también las formas en las que convivimos y nos organizamos.

Lo relacional es entonces la condición de posibilidad de la experiencia y de la subjetividad; sin el otro, sin lo otro, no puedo ser. Para que se dé, empero, un reconocimiento auténtico de la otredad no basta con estar al lado de los otros, sino que es necesario construir encuentros que nos afecten, vínculos que nos constituyan. Una experiencia es formativa cuando nos transforma, cuando activa un proceso de transfiguración. Es necesario cambiar las lógicas de configuración de la alteridad y de la identidad basadas en la predisposición y la desconfianza, en la negación del otro y del conflicto. Transformar las maneras antagónicas de construcción de las identidades, en donde el otro es un enemigo por eliminar, por otras agónicas, en el que el otro es un adversario legítimo (Mouffe, 2011). Es necesario, de esta manera, comprender las configuraciones de representación de la alteridad y la identidad, por un lado, como formas de dominio y sometimiento; por otro lado de creación y liberación.

Para pensar las maneras de configuración de la alteridad se necesita superar la mirada metafísica que ancla todo a un único elemento fundante. Por eso, la vuelta a la experiencia implica superar las formas totalizantes de comprender la realidad. Porque ya “nada nos pasa”, debido a la hegemonía del sistema capitalista sobre las formas de vida, sobre el mundo educativo, se produjo la pérdida de la experiencia (Benjamín, 1998; Larrosa, 2003), ligada al exterminio de la capacidad para establecer vínculos con los otros. El gobierno de la información, de la opinión, del trabajo, del poder, del hacer, del juzgar y del querer ha aplastado al sujeto de la experiencia (Larrosa, 2003). Por eso para que este renazca es imprescindible detenernos y preguntarnos, “¿qué es lo que en realidad hemos vivido ahí?, más aún, ¿quiénes *somos* nosotros en realidad?” (Nietzsche, 1984, p. 18). De esta manera, “La experiencia, la posibilidad de que algo nos pase, o nos acontezca, o nos llegue, requiere un gesto de interrupción, un gesto que es casi imposible en los tiempos que corren” (Larrosa, 2003, p. 174). Mucho mejor si este gesto es compartido, si nos contamos, si nos escuchamos, pues la pregunta no es por lo que pasa, sino por lo que *nos* pasa.

Este carácter intersubjetivo y de afectación (de la experiencia) lo podemos resaltar con Larrosa cuando dice:

La experiencia es lo que nos pasa, o lo que nos acontece, o lo que nos llega. No lo que pasa, o lo que acontece, o lo que llega, sino lo que nos pasa, o nos acontece, o nos llega. Cada día pasan muchas cosas, pero al mismo tiempo, casi nada nos pasa. (Larrosa, 2003, p. 167)

Podemos ahora introducir con Benjamín un matiz y es que además hemos perdido la facultad de intercambiar experiencias, la comunicabilidad de estas.

Es posible, ahora, dar un rodeo etimológico de la mano de Larrosa para comprender qué se pierde con el declive de la experiencia. La palabra en cuestión proviene del latín *experiri* (probar). Experiencia es así una *relación* o un *encuentro* con algo que se prueba. La raíz *periri* puede verse en peligro, *periculum*. Ahora, Larrosa señala cómo antes de relacionarse con la prueba, la raíz indoeuropea per se relaciona con travesía, en Grecia se encuentran derivaciones que apuntan al ir más allá de los límites, derivados que llegan a nosotros en el término pirata. Entonces, “el sujeto de la experiencia tiene algo de ese ser fascinante que se expone atravesando un espacio indeterminado y peligroso, poniéndose en él a prueba y buscando en él su oportunidad y su ocasión” (Larrosa, 2003, p. 176). Larrosa nos muestra así que en las lenguas germánicas y en las latinas la palabra experiencia nos remite al ámbito de la travesía, del peligro. Entonces, el sujeto de la experiencia, según Nietzsche, es aquel que quiere vivir en el peligro: “El secreto para cosechar la mayor fecundidad y el mayor goce de la existencia es: *vivir peligrosamente!*” (Nietzsche, 1985, p. 164).

Ahora bien, este llamado también es exclamado por el neoliberalismo, con la voz del mercado. Así, nos venden sensaciones, experiencias extremas, carentes de todo sentido, o mejor dentro del mercado del sentido en donde se manipulan los deseos como forma de violencia. Debemos arriesgarnos en la inversión, ser gerentes de nuestra propia vida, pero la plusvalía queda en la empresa. Aquí el fracaso recae sobre el individuo y su incapacidad de “autogestión”. Nos autoexplotamos y sucumbimos a una “vida” bajo el (sin) sentido de la empresa. Vivimos en el mundo, pero no vivimos nuestra vida; tenemos prácticas, pero no experiencias. El mundo capitalista ha hecho de la novedad una regla; la creatividad es una exigencia. Todo debe acelerarse: la innovación es la clave de la producción en la forma de producción posfordista. Nos volcamos al consumo como forma de felicidad, la felicidad del cansancio, entonces, morimos dos veces, de cansancio y luego para siempre, pero debemos ser un cadáver sonriente. Todo es absorbido por el mercado, las vacaciones son obligadas, descansamos para comenzar de nuevo el ciclo de la producción, la promesa de liberación por la tecnología nunca llegó. Los trabajadores ya no lo son más, la flexibilización del trabajo implica la desidentificación de las masas de obreros, es la muerte de los sindicatos. Caímos en las redes de la información y la tecnología, median nuestra comunicación, nos hipercomunican descomunicándonos, la intimidad salta al escenario público del mercado. Con un clic establecemos una relación y con otro la terminamos (Bauman, 2010).

Asistimos a una pobreza de la experiencia que podemos caracterizarla a partir de Benjamín y Larrosa. Benjamín hace este diagnóstico, “diríase que una facultad que nos pareciera inalienable, la más segura entre las seguras, nos está siendo retirada: la facultad de intercambiar experiencias” (Benjamín, 1998, p. 112). La causa de esto, para Benjamín, es la poca valía que tiene ahora la experiencia. Somos contadores natos de historias; sin embargo, el silencio se nos impone. Los hombres llegan mudos del campo de batalla, pero no solo del de la guerra, sino que nos han convertido la existencia en una batalla por la supervivencia. La experiencia es mutilada, con ello también la narración. En *El narrador* encontramos algunos elementos que en el diagnóstico de pérdida de la experiencia y de su comunicación se muestran como centrales. Benjamín reconstruye las figuras arquetípicas del narrador, muestra cómo se da un desplazamiento de las historias orales a las escritas. Estas figuras son representadas por los estilos de vida primarios, del viajero, del marino mercante y del sedentario campesino. Es en el taller artesanal en donde se encuentran estas dos figuras dando lugar al culmen de la narración. En la edad media el maestro sedentario y los aprendices migrantes se encontraban en el mismo taller para intercambiar experiencias. De ahí que la narración encierre una orientación práctica, alimentada por la sabiduría en donde el consejo es el principio de una nueva historia, o mejor, su continuación. Tal vez sea lícito establecer un paralelo con lo que Nietzsche cuenta sobre la tragedia griega, en donde las fuerzas dionisiacas y apolíneas se fusionan para dar nacimiento a dicha tragedia (Nietzsche, 2000).

Uno de los elementos que se pierden para Benjamín con el deterioro de la comunicabilidad de la experiencia es el “saber consejo” y de ahí que “el arte de narrar se aproxima a su fin, porque el aspecto épico de la verdad, es decir, la sabiduría, se está extinguiendo” (Benjamín, 1998, p. 115). Este proceso que para Benjamín no se produce por las fuerzas modernas, sino por “fuerzas productivas históricas seculares” de vieja data, ocurre al ser la narración desplazada del ámbito del habla. Este se da de la mano del ascenso de la novela moderna, del impulso dado a lo escrito por la imprenta, aquí desaparece lo épico de la narración. Así, en este punto que señala el filósofo alemán podemos deducir que la pérdida de la experiencia se da por la ausencia de su carácter de intersubjetividad “directa”, es la pérdida de la experiencia con el otro: su imposibilidad comunicativa.

La narración tiene entonces un sentido plenamente intersubjetivo, y al transmitirla la convierte en experiencia compartida, “el narrador toma lo que narra de la experiencia; la suya propia o la transmitida. Y la torna a su vez, en experiencia de aquellos que escuchan su historia” (Benjamín, 1998, p. 115). Por el contrario, en la novela prima la experiencia individual, “el novelista, por su parte, se ha segregado. La cámara de nacimiento de la novela es el individuo en su soledad” (Benjamín, 1998, p. 115). Esta postura frente a lo escrito nos pone de inmediato frente al problema de la lectura como fenómeno intersubjetivo. Hacia la posibilidad de nuevas formas comunicativas que puedan tener el trasfondo desde el que Benjamín caracteriza la narración. Lo cierto es que es inminente el fenómeno consistente en una pérdida comunicativa de la condición humana a la que asistimos en la actualidad.

Para Benjamín la novela, gestada desde la antigüedad, encuentra el suelo fértil para su desarrollo en el capitalismo, en la burguesía y por tanto en la prensa y en la información. Esta última es mostrada como la antagonista inmediata de la narración, sobre todo en cuanto implica verificabilidad inmediata, plausibilidad y explicación; la información muere instantáneamente, la narración trasciende en el tiempo. De la misma manera, en la que la explicación mata a la narración, lo socrático, para Nietzsche, lo hace con la tragedia griega. Eurípides introduce el prólogo en las tragedias incitado por la forma de racionalidad socrática. Allí explicaba los pormenores de la historia para que el espectador no se perdiera la obra pensando en las relaciones causales de los acontecimientos (Nietzsche, 2000).

Esto implica reconocer un tipo de reflexión propio del ámbito narrativo: una *razón narrativa*. Paul Ricoeur (2004), por ejemplo, habla de un tipo de inteligencia narrativa que sería cierta habilidad para identificar y construir el hilo de la *trama*. Para él; sin embargo, comprender y explicar no se oponen, pues “explicar más, es comprender mejor”. De esta manera, la narración encierra un conjunto de elementos que componen las condiciones de posibilidad de su inteligibilidad. La memoria, entre ellos, es transversal al ejercicio narrativo, dado que “narrar historias es el arte de seguir contándolas, y este arte se pierde si ya no hay capacidad de retenerlas” (Benjamín, 1998, p. 118). El “don de narrar” está compuesto también por el saber escuchar, perderse de sí y sumergirse, dejarse impregnar por la huella del que narra, por su contexto, para que el hilo de la narración continúe hilvanando la historia. El oyente debe tener los oídos abiertos al otro, realizar un ejercicio de atención, de apertura y de memoria. En los dos (oyente y narrador) se produce un movimiento de construcción de subjetividad.

Para Benjamín, la memoria es la facultad épica más relevante. Mnemosyne, la inspiradora de lo épico por excelencia entre los griegos, pierde su importancia cuando la novela deja de lado la epopeya y se hace patente “que el elemento músico de lo épico en ella contenido, es decir, el recuerdo, se pone de manifiesto con una figura completamente diferente a la de la narración” (Benjamín, 1998, p. 124). Aquí, se establece un paralelo con Nietzsche cuando nos muestra cómo Eurípides se aleja de lo dionisiaco y con ello del elemento fundamental de la tragedia. La música dionisiaca es el sonido primero del mundo (Nietzsche, 2000). Así, el recuerdo origina “la cadena de la tradición que se transmite de generación en generación” (Benjamín, 1998, p. 124). El narrador encarna una forma de música, en él se entrelazan los eslabones que unen las historias y la imposibilidad del fin del relato. La pregunta, ¿qué es lo que sigue? No pierde vigencia, es el poder creador de la ficcionalidad.

Narramos nuestras experiencias referidas a y en un contexto históricamente construido. De ahí que Benjamín señale que el mensaje de la narración, a diferencia del de la información, se sumerge en el contexto y en la vida del que narra. El arte de narrar, nos dice, se vincula más con la artesanía y no con la industria, remite a las experiencias del campesino, de marino y del hombre urbano. Es así como la narración encierra vivencias de las diferentes esferas de la sociedad y

sus términos se adecúan a los diferentes contextos. De esta manera el narrador vuelca su experiencia subjetiva en diferentes escalas, “una escala que alcanza las entrañas de la tierra y se pierde entre las nubes, sirve de imagen a la experiencia colectiva” (Benjamín, 1998, p. 128). La narración, pues, comunica algo, es un acto intersubjetivo. “Todo aquel que escucha una historia está en compañía del narrador, incluso el que lee, participa de esta compañía. Pero el lector de una novela está a solas, y más que ningún otro lector” (Benjamín, 1998, p. 121). Para Walter Benjamín la narración está fuertemente emparentada con la moraleja, por lo que podemos empezar a hilar su cercanía con el acto educativo.

La narración se constituye como un tejido de múltiples voces y silencios hecho en el telar del tiempo, cada hilo es una nueva interpretación. El relato se teje hilo a hilo en el taller, sin prisa, pero hoy “ya ha pasado el tiempo en que el tiempo no contaba” (Benjamín, 1998, p. 120), la tradición oral ha sido sustituida por la *short story*. Es el hombre del instante vulgar que no sabe construir la noche, disfrutar sus múltiples momentos. Este “amor” por lo breve y superficial, permea también las relaciones con los otros, en un mundo que no construye encuentros. Justo es decir que la reelaboración del relato, toma vital importancia en la construcción de las historias de vida, en las que se debe dar un proceso de reescritura, acompañado por las múltiples puestas en común y sus consiguientes interpelaciones a lo relatado.

El tiempo es entonces el telar de la narración, pero a su vez no podemos entender el tiempo sino dentro del proceso narrativo, “el tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula de un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal” (Ricoeur, 2004, p. 113). Esta relación cobra especial sentido cuando nos entendemos como seres finitos, para Ricoeur pensar filosóficamente la relación entre tiempo y narración es la posibilidad de pensar la muerte y la narración, pues “la muerte es la sanción de todo lo que narrador puede referir y ella es quien le presta autoridad” (Benjamín, 1998, p. 121).

Ahora bien, en las narraciones está la posibilidad de explorar las pasiones humanas, su contrariedad, desde las experiencias del justo hasta las del malvado, así es como encontramos personajes que encierran una *ética antinómica*. Según Benjamín, al ir más allá el narrador encuentra en esto una característica de su naturaleza, puede atisbar la relación entre la naturaleza inanimada y el contexto histórico al que está referida, puede adentrarse en las aguas de la naturaleza inanimada. Para Benjamín, este suceso lo acerca a la naturaleza mística, pues liga la naturaleza inferior a las capas superiores, esto por medio de los personajes que pueden ver en las capas inferiores lo magnánimo de su ser. Esto es la capacidad de ver y crear más de lo que se ve a simple vista, es claramente la ficcionalidad del relato en el sentido de creación mágica, contraria de esta manera, al relato historiográfico con el que se encuentra en algunos lugares. El filósofo alemán parece querer mostrarnos de esta manera cómo las narraciones abarcan o se corresponden con una capacidad artística que se evidencia en la creación del

carácter del personaje, precisamente Benjamín cita a Paul Valery para señalar la capacidad de creación artística presente en el narrador:

La observación artística puede alcanzar una profundidad casi mística. Los objetos sobre los que se posa pierden su nombre: sombras y claridad conforman un sistema muy singular, plantean problemas que le son propios, y que no caen en la órbita de ciencia alguna, ni provienen de una práctica determinada, sino que deben su existencia y valor, exclusivamente a ciertos acordes que, entre alma, ojo y mano, se instalan en alguien nacido para aprehenderlos y conjurarlos en su propia interioridad. (Benjamín, 1998, p. 133)

La narración es pues una fuente de transformación infinita, mediante ella no solo es posible transfigurar la materia, sino la propia y ajena subjetividad. El darse la vuelta solo es posible mediante el efecto narrativo. Encontramos también que narrar no es una actividad exclusivamente verbal, sino que podríamos decir ahora, corporal. En el contexto que nos introduce Benjamín, la mano acompaña la voz y con ello nos remite de nuevo a la labor artesanal, pero la materia de la narración es la experiencia, se pregunta si la relación que el narrador mantiene con la vida humana, su material de trabajo, no es una *relación artesanal* "si su tarea no consiste, precisamente, en elaborar las materias primas de la experiencia, la propia y la ajena, de forma sólida, útil y única" (Benjamín, 1998, p. 134). En la narración confluye entonces la experiencia intersubjetiva, es una experiencia en la que se encuentran lo propio y lo ajeno siempre situado y en comunicación. El narrador quiere encerrar en la narración la "totalidad" de las vidas, integra en su interior la "totalidad" del mundo para transformarlo.

Justo por lo anterior, la pérdida de la experiencia como un deterioro de la capacidad comunicativa, es la destrucción de la capacidad para tener experiencias comunes. Es el resultado de la ausencia del otro, de la ausencia de lo relacional a pesar de que sea irreductible esta característica ontológicamente vinculante de la existencia. Para encontrar al otro posiblemente sea necesario identificar el momento histórico en el que surge la otredad, la alteridad. Por eso, tal como lo hace Scott (2001), citando a Delany Samuel y a Martha Minow, el problema de la representación de lo otro está ligado al problema del reconocimiento de la diferencia. A la designación de lo "otro", del "otro", "de la atribución de características que distinguen categorías de personas de una supuesta (y frecuentemente no declarada) norma (Scott, 2001, p. 43). Esto significa que el problema de la diferencia, de la alteridad está íntimamente ligado al tema de la normalidad, y por supuesto de lo que se ha dado en denominar como lo anormal, lo que merece estar fuera de o lo que se reconoce a partir de la posibilidad de ser incluido mediante su curación en la sociedad. En la actualidad asistimos a un momento paradójico de relación con la diferencia, de representarnos lo diferente, pues existe una falsa defensa de las múltiples miradas del mundo en el afán del capitalismo mundial por someter todo a la lógica del mercado y a un avance del fascismo mundial que propugna por una pureza de las relaciones, desde los ámbitos nacionales o religiosos. ¿Qué implica entonces que haya un auténtico

reconocimiento de la otredad y de la diferencia?, ¿cómo aceptar realmente al otro “en su extrañeza y en la soberanía de su diferencia”?

Términos como diferencia, alteridad, intersubjetividad, aparecen como respuesta a las categorías que buscaban ser universales y que ya no dicen nada, o que intentamos resignificar a toda costa para evitar el sinsentido de la existencia; sin embargo, su uso, como se señaló anteriormente, no es algo revolucionario, sino que se integran a las agendas políticas como algo ya casi normado, pero sin ninguna transformación verdadera en la realidad. Entonces, están las palabras, pero no los sujetos que deberían estar contenidos, a pesar de la imposibilidad del lenguaje de representar, las palabras son ahora “signos vacíos”, que como señala Carlos Skliar (2017), no son capaces de darnos sentido. Así, estas continúan sometidas a unas esferas del saber poder que se apropian de ellas y les quitan su carácter revolucionario. En la actualidad, para Skliar, se evidencia un doble rostro del lenguaje, la cantidad de signos vacíos y la orfandad de palabras. Esto produce la calma de hablar sin decir nada. Y así, en la esfera pública se poseionan discursos liberadores que en manos de los políticos de turno son solo demagogias para ocultar poderes conservadores. Un claro ejemplo de ello es designar a mujeres en los altos cargos del gobierno, pero mujeres blancas elitistas que representan los viejos ideales del patriarcado capitalista y que están lejos de defender políticas sociales favorables a la población más vulnerable. Este rostro del lenguaje, por otro lado, nos aterra, pues la falta de universales nos produce inseguridad ontológica, y entonces preferimos de ahora en adelante creer en la nada antes que creer en nada, pues necesitamos un suelo firme sin importarnos el material de donde procede.

## **L**La narración (auto)biográfica como camino hacia la formación de las subjetividades políticas

Como se indicó con anterioridad, una experiencia es formativa cuando *nos* interpela, cuando *nos* transforma, cuando *nos* afecta. Podríamos diferenciar entre la vivencia y el momento en el que la narramos, podríamos incluso decir que muchas veces no reconocemos lo que hemos vivido hasta que lo narramos. Entonces, la acción se hace discursiva y nos preguntamos ¿qué es lo que ha pasado allí? Y también ¿quién he sido yo allí? Muchas veces nos extrañamos de nosotros mismos. Ahora, no existe una linealidad, ni una superposición entre la acción y su relato para convertirse en experiencia. La narración es una experiencia, el discurso es también una acción, lo que nos pasa ya no nos vuelve a pasar de nuevo, en el sentido de que cuando lo contamos vivimos algo que es nuevo. Cada vez que opera la memoria, la vivencia se activa, se hace de nuevo experiencia. El cúmulo de nuestras vivencias nos forman subjetivamente, se integran a nuestras biografías y las ponen en entredicho o las afirman, son por esto también procesos identitarios. Al narrarnos podemos conocernos a nosotros mismos, saber y que otros sepan quiénes somos, pero por otro lado también al narrarnos podemos transformarnos, podemos crearnos mediante los

relatos. Por eso surge la pregunta por cómo inciden los procesos narrativos en las formas de subjetivación, cómo el dispositivo narrativo crea subjetividades, y en qué sentido puede o no un dispositivo narrativo formar una subjetividad política. Para intentar ver esto es importante reconocer que tanto el lenguaje como los dispositivos de narración tienen innegablemente un carácter político, en tanto son usados en determinados contextos, los cuales son atravesados por las dinámicas del poder. Pero ¿cómo operan las narrativas en la formación de la consciencia? ¿Es posible formar una consciencia política a partir de dispositivos narrativos?

En este sentido, quedan abiertas la preguntas, ¿cómo se forma la subjetividad política a partir de la investigación biográfico-narrativa en los contextos educativos escolares?, ¿es posible, que mediante dispositivos narrativos se forme la consciencia de poder?, ¿qué produce narrar la experiencia en la configuración subjetiva?, ¿cómo me transforma y cómo nos transforma?, ¿qué podemos decir de la educación como formación a partir de la puesta narrativa de nuestras experiencias? Al narrar nuestra experiencia tanto de manera individual como conjunta aparece irremediamente el otro, lo cual refuerza la idea de lo ontológico relacional de toda existencia. Este es un camino para el reconocimiento auténtico de la otredad y de la diferencia, pues sin el otro no hay sí mismo, sin importar que siempre exista un conflicto irresoluble. De esta forma, el rescate de la experiencia trae de suyo la aparición de la alteridad.

Se hace referencia a la investigación biográfico-narrativa porque es justamente uno de los resultados de hacer frente a la pérdida de la experiencia y del mundo de la vida orquestada desde el sistema económico capitalista, y los paradigmas positivistas que propugnan por una razón instrumental. Justamente la consigna de conocer las cosas tal cual son implicaba dejar de lado la subjetividad, la cual era considerada un virus en la investigación. Frente a esto Antonio Bolívar (2002) señala justamente que hemos cambiado el kantiano de *nobis ipsis silemus* (sobre nosotros mismos callamos), por el *nobis ipsis loquemur* (sobre nosotros mismos hablamos) (Bolívar, 2002, p. 2). La voz y experiencia subjetiva cobran valor de la mano del realzamiento de los paradigmas interpretativos que desde Dilthey dan un lugar importante a las relaciones interpersonales. “Dichas experiencias vividas (*erlebnis*) por cada individuo que Ortega y Gasset tradujo por “vivencias”, son la base de la comprensión (*verstehen*) de las acciones humanas” (Bolívar, 2002, p. 2). Bolívar señala entonces cómo el filósofo español inspirado en Dilthey propugna por una razón histórica y contrapone a la razón pura físico-matemática una *razón narrativa*, pues para encontrar el sentido de lo humano tanto individual como colectivo, para Ortega y Gasset es necesario hacerlo contando una historia.

De esta manera, el campo biográfico en su relación con la investigación educativa y la formación se convierte en un heredero en el que la razón narrativa encuentra su asidero y su despliegue. Siendo así que este cruce de elementos es considerado por algunos como un campo para experimentar política y metodológicamente, como lo señala Daniel Suárez (2012).

Ahora bien, cuando nos narramos se hace desde una posición de sujeto específica, desde un contexto, desde un horizonte narrativo. Existe una discusión en la literatura sobre el tema que va desde posturas positivistas que postulan la posibilidad de expresarse tal cual se es en los relatos, en tanto, se cree en la existencia de una identidad prefijada y se cree posible conocer su esencia, hasta el hecho de que la narración crea totalmente una nueva subjetividad. Se da una relación compleja entre el carácter histórico de la narración y su ficcionalidad<sup>22</sup>, es decir, que la narración nos permite conocernos, tanto como crearnos, no solo en su carácter de proyección, sino que, al reconstruir el pasado, lo reinterpretemos y por tanto reinventamos lo que creemos que fuimos. Nos conocemos de alguna manera, pero no conocemos una identidad, un yo, esencial e inamovible, sino un ser siempre flotante. Con las narraciones damos sentidos a nuestras vidas, narramos con palabras y “las palabras producen sentido, crean realidad y, a veces, funcionan como potentes mecanismos de subjetivación” (Larrosa, 2003, p. 166). Y no solo mediante las palabras, sino también mediante las imágenes y las acciones.

Contamos experiencias de diferentes tipos, experiencias que nos forman y nos deforman, experiencias que suceden en diferentes espacios. Que nombramos de diferentes maneras, para el caso, se dirigirá la mirada a la experiencia educativa, a las experiencias de formación. Pensar la experiencia desde la formación narrativa, o como argumenta Larrosa (2003), desde el otro foco, pensar la educación desde la experiencia. El punto que es importante dejar abierto es cómo se forma la subjetividad por medio de la reconstrucción de la experiencia. Narramos nuestra experiencia, narramos la vida y la convertimos en experiencia. Damos sentido a la existencia por medio de la narración, articular una *trama* es en ese sentido, configurar la existencia dándole sentido. Las experiencias son entonces lugares de formación de subjetividad, así como lo es la narración en tanto experiencia. Podemos distinguir entonces entre la formación del sujeto y la formación educativa de la subjetividad. Es decir que el término formación encierra un doble sentido de formación constitutiva y formación con un enfoque educativo pedagógico. Ambos lugares de formación son en todo caso posibles solo en relaciones de alteridad. En el encuentro con el otro suceden estas “experiencias de formación que devienen tales cuando nos disponemos a dejarnos afectar por las fuerzas que alteran las formas en que hemos sido constituidos, (...) para hacer que lo que pasa, nos pase” (Skliar, 2017, p. 130).

Las experiencias de formación son experiencias de relación, experiencias de alteridad, y por tanto de diferencias. Para entender entonces cómo se dan los actos de formación de subjetividad, es necesario comprender a las prácticas como experiencias. Pues es claro que el poder dominante propugna por una pérdida y por una mercantilización de las experiencias vitales. Para Joan Scott (2001), los proyectos en los que se intenta hacer visible las experiencias de diferencias “no incluye el análisis del funcionamiento de este sistema y de su historicidad,

22 Esto atendiendo a que en general se diferencian los relatos historiográficos de los narrativos, teniendo los primeros como aquellos con pretensión de verdad. Para Ricoeur, no es posible diferenciarlos por la ficcionalidad de los relatos narrativos, pues también en la historiografía la ficción juega un papel que no puede negar.

y en vez de esto reproduce sus términos" (Scott, 2001, p. 49). Las experiencias de dominación son entendidas como tales al igual que las de resistencia, pero no la forma en la que han sido construidas, "sabemos que su existencia (la de las prácticas alternativas) ofrece una crítica de las prácticas normativas, pero no hasta donde llega esa crítica" (Scott, 2001, p. 49). Esto en el marco del estudio de grupos considerados como diferentes, en donde se evidencia el mecanismo represivo, pero no su lógica interna y su modo de operar. Scott señala entonces la importancia de dirigir nuestra mirada a los distintos procesos históricos que usando el discurso "posicionan a los sujetos y producen sus experiencias, no son los individuos los que tienen la experiencia, sino los sujetos los que son constituidos por medio de la experiencia" (Scott, 2001, p. 49). La experiencia no es el punto de partida de la comprensión, fundamentando lo que se conoce, sino a lo que hay que dirigir la mirada comprensiva, sobre lo que se produce este conocimiento. Es decir, no vamos del sujeto a la experiencia, sino el foco se centra en esta para saber cómo son constituidos los sujetos. Dirigimos por ejemplo la mirada a la experiencia de las normas escolares para ver qué tipos de subjetividades políticas están construyéndose, esto sobre el punto de que direccionan nuestras experiencias. Vivimos en atmósferas artificiales, no vivimos nuestra vida. En un sentido negativo la vida nos vive, en un sentido positivo tenemos que dejar que la vida nos viva, nos constituya. Esta manera de ver la experiencia es para Scott darle historicidad, así como dársela a las identidades que constituye. Es necesario, entonces, problematizar la experiencia, desnaturalizarla y así encontrar caminos críticos de formación de las subjetividades.

Rescatar la experiencia implica rescatar su comunicabilidad, y para ello es necesario crear palabras para darnos sentido. Por eso uno de los potenciales de narrar la propia experiencia, si es que así se hace, o esto debe ser un propósito, es hacerlo desde el propio lenguaje. Es necesario rescatar los lenguajes con los que los sujetos insertos en la experiencia educativa narran su mundo, parte de la incapacidad de las instituciones educativas para formar a los estudiantes y docentes es el apego a los lenguajes institucionales, los cuales las más de las veces responden a eso que se señaló antes de usar términos vacíos, lenguajes jurídicos. Con términos alejados del mundo de la vida no es posible entender las dinámicas de transformación social, ni las maneras en las que nos relacionamos unos con otros, con nosotros mismos y con el mundo.

## Conclusión

Reconstruir la propia experiencia en términos narrativos (Suárez, 2014) constituye un dispositivo de formación de subjetividad; sin embargo, es necesario un enfoque pedagógico que busque hacer evidente el sentido de estos dispositivos narrativos, ya que por sí mismos no forman una subjetividad política crítica. Para ello se requiere reconocer, en primer lugar, lo irreductible de la vida relacional; y en segunda instancia, lo conflictivo como sustrato de las relaciones. Superar la metafísica moderna y sus ideales normativos de la subjetividad se

hace imprescindible para que aparezca la otredad y la diferencia. Es necesario entonces que nos encontremos con el otro mediante la construcción conjunta de nuestros relatos de experiencias, para ello se requieren ejercicios de memoria conjunta y de ficcionalidad proyectiva en donde lo igual no sea el foco de la identidad. Ir al encuentro del otro sin necesidad de estar a gusto con él, sin la necesidad de que nosotros debamos ser el que se privilegia. Las narraciones autobiográficas se constituyen de esta manera en herramientas de *transfiguración* de la subjetividad en el momento en que son puestas en circulación. Si admitimos que es propio del sujeto darse la vuelta, esto ocurre cuando frente al otro me reafirmo o entro en contradicción conmigo mismo. El otro se convierte así en un adversario, en un opuesto legítimo, pero sin el cual no puedo ser. Frente a las narrativas que nos contienen y nos representan desde el exterior, se hace necesario encontrar nuevas formas de narrarnos, contar nuevas historias sobre nosotros mismos.

Contamos historias porque, al fin y al cabo, las vidas humanas necesitan y merecen contarse. Esta observación adquiere toda su fuerza cuando evocamos la necesidad de salvar la historia de los vencidos y los perdedores. Toda la historia del sufrimiento clama venganza y pide narración. (Ricoeur, 2007, p. 145)

Las narraciones existen para darse cuenta de que el otro está ahí.

## Referencias

- Bauman, Z. (2010). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Benjamín, W. (1998). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus.
- Birulés, F. (1996). Del sujeto a la subjetividad. En M. Cruz (comp.), *Tiempos de subjetividad* (pp. 223-334). España: Ediciones Paidós.
- Bolívar, A. (2002). ¿De nobis ipsis silemus?: epistemología de la investigación biográfico-narrativa en educación. *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, 4(1). Recuperado de <https://redie.uabc.mx/redie/article/view/49/91>
- Braidotti, R. (2009). *Transposiciones sobre la ética nómada*. Barcelona: Gedisa.
- Butler, J. (1997). *Mecanismos psíquicos del poder*. Valencia: Ediciones Cátedra.
- Cruz, M. (1996). Tiempos de subjetividad. En M. Cruz (comp.), *Introducción. Ese extraño problema que nos constituye* (pp. 9-16). España: Ediciones Paidós.
- Descartes, R. (1968). *Discurso del método*. Madrid: Espasa-Calpe S. A.

- Díaz, M. y Parra, E. (2016). Polos hegemónicos y construcción de identidades: una articulación arquitectónica para la conformación de un modelo de democracia entre la pasión y la racionalidad. *Análisis*, 48(89), 291-314. DOI: <https://doi.org/10.15332/s0120-8454.2016.0089.02>
- Espinosa, S. (2014). *Filosofía y música electroacústica: problemáticas estéticas, discursos públicos*. (Trabajo de tesis). Universidad Nacional de Lanus. Departamento de Humanidades y Artes.
- Gibson, J. K. (2006). *Una política poscapitalista*. Colombia: Siglo del Hombre editores.
- Larrosa, J. (2003). *Entre lenguas. Lenguaje y educación después de Babel*. Barcelona: Editorial Laertes.
- Martínez, M. y Cubides, J. (2012). Acercamientos al uso de la categoría de “subjetividad política” en procesos investigativos. En C. Piedrahita, A. Díaz y P. Vommaro (comp.), *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos* (pp. 169-189). Colombia: Universidad Distrital Francisco José de Caldas. CLACSO.
- Mouffe, Ch. (2011). *En torno a lo político*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Nietzsche, F. (1984). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1985). *La ciencia jovial. La gaya scienza*. Venezuela: Monte Ávila Editores. C. A.
- Nietzsche, F. (1992). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2000). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2006). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- Piedrahita, C. (2013). *Reflexiones metodológicas. Acercamiento ontológico a las subjetividades políticas*. En C. Piedrahita, A. Díaz y P. Vommaro (comp.), *Acercamientos metodológicos a la subjetivación política: debates latinoamericanos* (pp. 15-31). Colombia: Universidad Distrital Francisco José de Caldas. CLACSO.
- Quejido, O. (2014). ¿Qué hay más allá de la conciencia? La reelaboración nietzscheana de las relaciones cuerpo-mente en términos de poder. *HYBRIS. Revista de Filosofía*, 5(2), 47-60. DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.12997>
- Ricoeur. P. (2004). *Tiempo y narración 1. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI Editores S. A.

- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Scott, J. (2001). Experiencia. *La ventana*, 2(13). Recuperado de: <http://revistalaventana.cucsh.udg.mx/index.php/LV/article/view/551/574>
- Schopenhauer, A. (2004). *El mundo como voluntad y representación I*. Madrid: Trotta.
- Skliar, C. y Téllez, M. (2017). *Conmover la educación. Ensayos para una pedagogía de la diferencia*. Argentina: Noveduc.
- Suárez, D. (2014). Espacio (auto)biográfico, investigación educativa y formación docente en Argentina. Un mapa imperfecto de un territorio en expansión. *Revista mexicana de investigación educativa*, 19(62), 763-786. Recuperado de [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_abstract&pid=S1405-66662014000300006&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1405-66662014000300006&lng=es&nrm=iso)
- Tiqqunim. (2014). *Esto no es un programa*. Madrid: Errata Naturae.
- Vásquez, A. (2007). Nietzsche: la ficción del sujeto y las seducciones de la gramática. *A parte Rei*, 49. Recuperado de <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/vasquez49.pdf>
- Žižek, S. (2007). *El espinoso sujeto*. Argentina: Paidós.