

LA FORMACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD POLÍTICA

Propuestas y recursos para el aula

Alexander Ruiz Silva
Manuel Prada Londoño

PAIDÓS VOCES DE LA EDUCACIÓN

Directora de colección: Rosa Rottemberg

Diseño de cubierto: Gustavo Macri

Ruiz Silva, Alexander

La formación de la subjetividad política : propuestas y recursos para el aula / Alexander Ruiz Silva y Manuel Prada Londoño -1ª ed.- Buenos Aires: Paidós, 2012.
280 pp.; 22x16 cm.

ISBN 978-950-12-1536-6

1. Pedagogía. 2. Formación Docente. I. Prada Londoño, Manuel II. Título
CDD 371.1

1ª edición, mayo de 2012

Reservados todos los derechos. Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático.

© 2012, Alexander Ruiz Silva y Manuel Prada Londoño (por la compilación)

© 2012, de todas las ediciones:

Editorial Paidós SAICF

Publicado bajo su sello Paidós®

Independencia 1682/1686, Buenos Aires – Argentina

E-mail: difusion@areapaidos.com.ar

www.paidosargentina.com.ar

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723

Impreso en la Argentina – *Printed in Argentina*

Impreso en Primera Clase,

California 1231, Ciudad Autónoma de Buenos Aires

en abril de 2012.

Tirada: 3.000 ejemplares

ISBN 978-950-12-1536-6

1. LA IDENTIDAD

Mihi quaestio factum sum.

AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, libro X

El ser humano es el único ser que se interroga de manera tan radical sobre el sentido de su existencia. Si se plantea la pregunta del sentido es porque tiene conciencia de la finitud de su extensión en el tiempo.

JEAN GRONDIN [2005]

Cuando preguntamos por la identidad de algo decimos: “¿qué es esto?” con la intención de saber qué diferencia a aquello por lo que preguntamos de otra cosa, es decir, con el propósito de establecer sus caracteres particulares. Pero ¿acaso tiene el mismo sentido la pregunta cuando interrogamos por una *persona* en particular? En principio, no es desatinado preguntar de este modo y de hecho podríamos responder: “ser humano”, “colombiano”, “ciudadano” o recurriríamos a otras abstracciones para dar cuenta de algunos de sus rasgos característicos. Desde una mirada diferente, cuando interrogamos por la identidad de las personas necesitamos preguntar por el “quién”, esto es, por aquello que va configurando su ser particular, su historia, sus intereses, proyectos de vida, anhelos, valores, su pertenencia a culturas o tradiciones determinadas.

Empero ¿se opone el *qué* al *quién* en la pregunta por la identidad? En una primera perspectiva, se considera que la pregunta por la identidad está relacionada directamente con la *permanencia en el tiempo*; dicho de otra forma: ¿cómo es posible que alguien pueda ser “el mismo” a pesar de los cambios? Podemos asumir que hay factores deter-

minantes de este tipo de permanencia, al que el filósofo Paul Ricœur denomina *mismidad*, por ejemplo, el código genético o el carácter de una persona, entendido este último como “el conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo” (Ricœur, 1996: 113), o como el “conjunto de disposiciones duraderas *en las que* reconocemos a una persona” (1996: 115) y, por último, como “el qué del quién” (1996: 117).

Para Ricœur, a la noción de “disposiciones” se articulan *costumbre e identificaciones adquiridas*. La primera se entiende como aquel comportamiento que alguien ha ido ganando a lo largo de la vida, un “signo distintivo *por el que* se reconoce a una persona, se la identifica de nuevo como la misma”. Las identificaciones adquiridas, por su parte, se refieren a “*identificaciones-con* valores, normas, ideales, modelos, héroes, *en los que* la persona, la comunidad, se reconocen” (1996: 116). En este ámbito de la identificación adquirida nos ponemos de frente a valoraciones de carácter ético, por ejemplo, al considerar unos valores superiores a otros y a comprometernos con ellos, lealtad o fidelidad que se vuelve parte de nuestro carácter, es decir, algo por medio de lo cual *podemos ser reconocidos*.

Por otro lado, hay un modo de permanencia en el tiempo, esto es, un modo de *identidad*, que se refiere a “la palabra mantenida en la fidelidad a la palabra dada” (Ricœur, 1996: 118). Este mantenerse en la promesa, continúa Ricœur, “parece constituir un desafío al tiempo, una negación del cambio: aunque cambie mi deseo, aunque yo cambie de opinión, de inclinación, ‘me mantendré’” (1996: 119). En efecto, cuando pregunto “¿quién soy yo?”, interrogo por el conjunto de las promesas que me he hecho a mí mismo o que he hecho a los otros –amigos, próximos, allegados– y que, extrañamente, no tienen arras distintas a mi propia palabra. Cuando interrogo por mi identidad en la perspectiva de la promesa, me encuentro con la ignorancia de mí mismo, de aquello que podría provocar el incumplimiento de mi palabra empeñada, al tiempo que con la intención de trascender dicha ignorancia y mantenerme (Begué, 2002: 223). A esta forma de ser de la identidad, Ricœur la denomina *ipseidad*.

La reflexión sobre la identidad no implica, a juicio de Ricœur, una elección entre la *mismidad* y la *ipseidad*. Ambas son constitutivas de la identidad, ambas conforman lo que somos en tanto individuos. De

todas maneras, sí está en juego aquello que podemos tomar en nuestras manos, es decir, a modo de ejemplo, no puedo cambiar mi mapa genético, pero sí puedo reflexionar sobre mis marcos de identificación con o sobre el conjunto de las promesas que tejen mi existencia (Prada, 2006). Según el filósofo de origen ghanés Kwame Anthony Appiah, lo anterior “significa, entre otras cosas, elegir por mí mismo en lugar de meramente dejarme moldear por la coacción de las sanciones políticas o sociales” (2007: 29). ¿Qué es lo que elegimos? Nos elegimos a nosotros mismos, esto es, vamos haciendo nuestra vida como proyecto y en él vamos asumiendo la tarea de encontrar el sentido de nuestra existencia. En otras palabras, afirma Appiah, “nuestra individualidad es una respuesta interpretativa a nuestros talentos e incapacidades, y al cambiante contexto social, semántico y material donde ingresamos al nacer” (2007: 246).

Ciertamente, los planes de vida no son un recetario previamente definido que garantiza el hallazgo de nuestra realización personal; tampoco son una hoja de ruta que nos conduce a un “quién” predefinido (aunque, hay que decir, pululan los discursos que pretender fungir como guías de vida buena signada en ciertos parámetros de “éxito” social, económico, académico, etc.; entre ellos muchos de los que se denominan manuales de autoayuda). Asimismo, habría que buscar que la sociedad en la que vivimos respete los proyectos de vida asumidos por cada uno y no imponga otros, siempre y cuando, a partir de estos proyectos, quepa la posibilidad de construir una comunidad justa; de lo contrario, caeríamos en el sinsentido de afirmar que un plan de vida es bueno en sí mismo por el hecho de que “yo lo elegí”.

No obstante, esta idea de individualidad que hemos tomado prestada de Appiah puede conducir a malentendidos. El primero que advertimos tiene que ver con la arbitrariedad inherente a la elección de planes de vida. Alguien puede escoger un plan de vida que considere “deseable” (Appiah pone como ejemplo el desaprovechar ciertas habilidades artísticas o académicas y dedicarse al ocio absoluto) y, ciertamente, ni el gobierno ni la sociedad deben impedir que dicho plan se lleve a cabo –salvo que, como dijimos, el plan de vida atente contra las libertades de otros–; pero de ello no se infiere que “malgastar la propia vida de la manera que uno elija es bueno simplemente porque esa es la manera que uno eligió” (2007: 44).

El segundo escollo tiene que ver con lo que se denomina “sociable insociabilidad”.¹ Dicho de otra manera, aunque necesitamos vivir en sociedad, al tiempo que requerimos desarrollarnos como individuos, parece que “las instituciones políticas, que desarrollan y reflejan los valores de la sociabilidad, constituyen siempre una fuente de restricciones para nuestra individualidad” (Appiah 2007: 45).

Ante la idea según la cual hay “algo” definible, mostrable aunque oculto, llamado “individualidad” y que no “sale a la luz” por las restricciones sociales, hallamos otra postura: no hay nada parecido a una “esencia”, a algo fijo e inmutable que somos, sino que nos vamos haciendo, vamos encontrando el sentido de la vida y, en él, nuestra identidad. Una discusión sobre la autonomía como la que podría acompañar la postura que defiende un *yo* que hay que “dejar salir” es insuficiente, por no responder a la experiencia humana misma. O, dicho de otra manera: ¿puede alguien ser autónomo entendido en un sentido (acaso) ingenuo, esto es, como capaz de darse sus propias orientaciones de una vez y para siempre, obedeciendo a un *yo* solitario que prescinde de cualquier marco social? Lo que está en juego en el argumento de Appiah es que la idea de una *identidad que vamos haciendo* no puede confundirse con el ideal de un *yo* que hacemos a nuestro antojo, pues “inventamos nuestro *yo* a partir de un conjunto de opciones proporcionadas por nuestra cultura y nuestra sociedad” (2007: 171).

Con esto queda claro que la realización de nuestros planes de vida requiere nuestro ser en sociedad para llevarse a cabo: “la identidad debe tener un cierto sentido. Y para que tenga sentido, debe ser una identidad construida en respuesta a los hechos exteriores a uno mismo, a las cosas que están más allá de las elecciones que uno puede hacer” (Appiah, 2007: 49). Esto que es denominado “más allá” en la

¹ Los lectores familiarizados con Kant recordarán que, para este filósofo, la sociable insociabilidad es el hecho de que los seres humanos tenemos una “inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla” (1998: 46). Más aún, esta sociable insociabilidad es condición necesaria para el progreso de la humanidad: “¡Gracias sean dadas, pues, a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la vanidad maliciosamente porfiadora, por el afán insaciable de poseer o de mandar! Sin ellos, todas las excelentes disposiciones naturales del hombre dormirían eternamente raquíticas” (1998: 48). El sentido en que Appiah usa esta expresión es distinto, aunque guarda el problema planteado por Kant de las tensiones individuo-sociedad, autonomía-obediencia y libertad-ley.

cita anterior tiene que ver con los materiales que nos ha dado la historia, con “conceptos (y prácticas) que son asequibles a nosotros a través de la religión, la sociedad, la escuela y el Estado, mediados por la familia, los pares y los amigos” (Appiah, 2007: 51), es decir, con un *scriptorium* social, con un conjunto de “libretos” que hallamos en la sociedad a partir de los cuales damos forma a nuestros proyectos y a nuestras formas de vida. Cuando decíamos antes que nos elegimos a nosotros mismos, debemos agregar el reconocimiento de los marcos sociales, culturales, económicos, históricos de nuestras elecciones.²

Otro aspecto para tener en cuenta en nuestra mirada sobre la identidad es cómo se fueron configurando los referentes identitarios de la nación, lo cual implicaba pequeños universos homogéneos ligados por la etnia, la lengua y las prácticas culturales. En el plano político, el Estado trató de “garantizar”, a través de la obediencia de sus súbditos, la culminación de un destino nacional, un destino compartido (Bauman, 2005: 47-53). En cada una de estas versiones de la identidad se manifiesta el interés de establecer con toda claridad los límites entre el “nosotros” y el “ellos”, entre “lo mismo” y “lo diferente”, “el adentro” y “el afuera”; y en esos límites, el mundo devenía en blanco y negro.

Las críticas a estas posturas, junto con los resquebrajamientos o el desmonte gradual de los sistemas sociales, de los Estados-nación; el aumento de las telecomunicaciones, la disolución de las fronteras nacionales en algunas regiones del mundo, dejaron ver que, como

² Appiah se une a la lista de autores que discuten en torno a la aparente contradicción entre “estructura” y “agencia”, esto es, a si puede entenderse o no una acción como “resultado” o como “consecuencia” de una estructura social, cultural, histórica dadas previamente a los individuos o si, por el contrario, las acciones proceden de decisiones racionales, sopesadas, de sus autores. Cabe advertir siempre, con Amartya Sen, que “aunque ciertas actitudes y creencias culturales básicas *ejercen influencia* sobre la naturaleza de nuestro razonamiento [respecto de los vínculos identitarios que asumimos], no pueden, invariablemente, *determinarla* por completo. [...] Influencia no es lo mismo que determinación total, y las elecciones siguen siendo posibles a pesar de la existencia –y la importancia– de las influencias culturales” (2008: 63; el destacado pertenece al original).

Zemelman –en el contexto latinoamericano– insiste en que es necesario ubicarnos de frente a aquello que nos constituye (lo histórico, lo social, lo económico y sus múltiples aristas y matices) para asumir nuestra capacidad de ser sujetos, esto es, “una articulación dinámica entre realidad, como externalidad, y capacidad subjetiva del sujeto para construir sentidos” (2002: 92).

ya hemos dicho, la *identidad* no es natural, que depende siempre del nudo de relaciones intersubjetivas en los que esta se juega, es decir, que es un *campo de batalla*.

El peliagudo meollo de la identidad, la contestación a la pregunta "¿quién soy yo?" y, lo que es todavía más importante, la credibilidad continuada de cualquiera que sea la respuesta que se dé a semejante pregunta, no se puede formular a menos que no se haga referencia a los vínculos que conectan al ser con otra gente y se asuma que dichos vínculos permanecen estables y se puede confiar en ellos con el paso del tiempo (Bauman, 2005: 145).

Una de las ganancias políticas y culturales del quiebre de una identidad monolítica ha sido, sin duda, el reconocimiento de la inestabilidad de los planes de vida aun en el seno de una misma biografía, de la posibilidad de ser respetado en las diferencias de color, credo, condición sexual, sistema de creencias, opción sexual, entre otras.³

LAS LUCHAS POR LA IDENTIDAD

En este contexto político e ideológico se inscriben las luchas por la identidad, por la recuperación de lo propio que sostienen los pueblos indígenas, los afrodescendientes, los campesinos desplazados o algunos

grupos de inmigrantes. Es la recuperación de lo marginal, de lo que ha sido excluido como *lo otro* y que, en aras de tal alteridad, ha sido puesto bajo el juicio implacable según el cual *deben ser como nosotros*.⁴ Veamos los testimonios de algunos protagonistas de estas luchas:

Nosotros no rechazamos la educación de afuera, porque qué sacamos nosotros con fortalecer solamente lo propio y quedarnos sin conocer lo externo, vamos a quedar cortos [...] es multiplicar ambas, ese es el espíritu que llevamos y creo que los coordinadores de educación, los docentes, los que llegan aquí reciben esa instrucción y con esa capacidad están educando a nuestros hijos, porque la idea de nosotros es que al menos ellos mismos reconozcan la identidad, porque un indio sin identidad, un nasa sin identidad, no es nasa [entrevista a la gobernadora indígena del Cabildo de Santa Rosa, Cauca, 2006].⁵

La lucha por la *identidad*, en este contexto, es una lucha por el reconocimiento que promueven y sostienen *sujetos encarnados*, comprometidos con tomar en serio su propia historia, como ejercicio político "que busca llegar a la creación de condiciones para el establecimiento de relaciones horizontales de diálogo con los diferentes" (CRIC-PEBI, 2004: 123).⁶

El testimonio de la gobernadora indígena deja ver la tensión (polaridad) entre *afuera* y *adentro*, lo cual resulta problemático si cada uno de estos polos se considera en "estado puro". Quizás sea más conveniente apostarle a que la lucha por la identidad está atravesada por el carácter mutuamente constituyente de lo propio y lo extraño. En

³ Esto ha dado en llamarse *multiculturalismo*. Este no es, ni mucho menos, un nuevo *a priori* desde el que pueda leerse la sociedad en todas sus complejidades. Siempre hay que tener a la vista que mientras unos pueden acceder a un sinnúmero de variaciones imaginativas y reales de la propia identidad, como un juego de máscaras, o pasar de un país a otro con un *clíc* o un pasaporte, a otros se les impone el exilio o el desarraigo. A este respecto no podemos dejar de recordar las advertencias que hicieran Žižek y Bauman sobre la explosión de las luchas particulares en defensa de la identidad. Ambos coinciden en afirmar que las múltiples batallas por el reconocimiento pueden generar un radical desinterés con respecto a los "otros" ante quienes se levantan los límites borrosos de la propia identidad, todo lo cual va en detrimento de la construcción de proyectos sociales comunes en los que el respeto a las diferencias no excluye el pensar un mundo mejor *para todos* (Bauman, 2005: 82). Asimismo, se esfuerzan en señalar que las lecturas del multiculturalismo liberal respecto de las luchas por las diferencias se producen "contra el fondo de una barrera invisible pero sumamente prohibitiva: el sistema capitalista global puede incorporar las ventajas de la política posmoderna de las identidades en la medida en que ellas no perturben la circulación uniforme del capital" (Žižek, 2005: 235).

⁴ "Negro, mujer, homosexual, aborígen: [...] son precisamente categorías que han funcionado como límites, que se conformaron como respuesta a las actitudes y los actos de desprecio u hostilidad de los demás. [...] En calidad de parámetros, las identidades brindan un contexto para elegir, para definir la forma de nuestra vida, pero también proporcionan una base de apoyo para la comunidad, para las formas positivas de solidaridad" [Appiah, 2007: 177].

⁵ La etnia nasa habita una parte importante de la zona andina en el suroeste colombiano, especialmente el departamento del Cauca. Se trata de una de las comunidades indígenas más organizadas del país; cuenta con una larga historia de resistencia frente a decisiones del Estado colombiano que han conducido a la expropiación de una parte importante de sus territorios.

⁶ El CRIC es el Consejo Regional Indígena de Cauca y reúne varias etnias de la región. Fue creado en 1970 con el objeto de preservar la cultura, mantener la autonomía y recuperar las tierras de los pueblos indígenas. La actual situación de los indígenas del suroeste colombiano hace que el CRIC actualice estos propósitos.

el ejemplo de la comunidad indígena nasa, es claro que ellos mismos reconocen que son católicos y, al tiempo, creen en los espíritus de la naturaleza; son nasas aprendiendo su propia lengua; son profesores nativos que discuten sobre las políticas públicas agenciadas por el Ministerio de Educación; sus economías se articulan alrededor de la minga o el trueque, pero saben administrar los recursos que llegan del gobierno o de las agencias internacionales y, al tiempo, rendir informes de gestión con los cánones por ellos establecidos.

La idea de las luchas indígenas por la identidad –y en general, toda lucha por la identidad– tendría que dar cuenta del carácter polimorfo de las distintas culturas, de las diversas cosmovisiones, cada una reclamando legitimidad, derechos, tierras, e intentando articular sus esfuerzos para no seguir desapareciendo ante los embates de los discursos y prácticas hegemónicas.

Advirtamos que los seres humanos no tenemos una sola adscripción que nos defina. Es decir, para seguir con el ejemplo de los nasa, una maestra es nasa, mujer, activista política, madre, etc. Ciertamente, su vínculo con la comunidad adquiere una importancia de primer orden en la manera como asume cada uno de los roles que hemos mencionado, pero se puede caer en lo que Appiah llama el “síndrome de Medusa”: “Sabemos que los actos de reconocimiento, y el aparato civil que corresponde a ese reconocimiento, llegan a veces a anquilosar las identidades que son su objeto; puesto que aquí la mirada tiene el poder de transformar su objeto en piedra, podemos llamar a este proceso el ‘síndrome de Medusa’” (Appiah, 2007: 174). Esta advertencia sobre *volver piedra* la identidad se refiere a que unas condiciones en torno a las cuales se configura una identidad pueden tomarse como límites, no como simples parámetros.

IDENTIDAD Y DESTINO

Pareciera que los temas de construcción de nación o comunidad y de formas incluyentes de civilidad han tenido que aplazarse indefinidamente o que estuvieran destinados a la suspensión, bajo el argumento de que la sobrevivencia está antes que cualquier distinción filosófica. Sin embargo, estos han descrito un recorrido cierto que se

puede constatar en la historia de los movimientos sociales y los liderazgos colectivos ejercidos por comunidades indígenas y campesinas, grupos y colonias de inmigrantes y diversos sectores obreros y estudiantiles, no sin pocas víctimas y con resultados que aún hoy no son suficientemente alentadores (Ruiz Silva, 2007a: 104).

Desde el siglo XIX hasta nuestros días, la matriz de construcción de “lo nacional” estableció un determinado vínculo con la otredad cambiante. En este proceso, la sociedad incorporó tales configuraciones a través de distintos mecanismos. Las prácticas sociales y los complejos procesos de afirmación de los distintos grupos humanos generaron comportamientos de valoración, exclusión y/o aniquilamiento de otros sectores sociales (Villalpando y otros, 2006:70).

Lo que está en juego en ideas como la de la formación de la subjetividad política es mucho más que un conjunto de conceptos. Se trata, principalmente, de formas de vida realizables, en principio, de subalternidades que han sido tradicionalmente repudiadas de manera intencional –y en muchos casos, de modo inercial–, que reclaman reconocimiento, a sabiendas de que ello implica trabajar denodadamente para remediar las injusticias históricas cometidas (Ruiz Silva y Carretero, 2010).

De este modo, la apelación al “recurso” de la identidad comporta una dimensión fuertemente política expresada en la idea de la ciudadanía, la cual presupone la existencia y perdurabilidad de la estructura del Estado-nación. La lengua, el género, la religión, la raza y la frontera territorial no son suficientes para articular apuestas colectivas homogéneas y dejan de ser contenedores sociales justamente ante la emergencia de *otras* voces históricamente acalladas, de *otras* formas de vida.

La exigencia de reconocimiento se distingue de la de inclusión, aunque la implica. El reconocimiento y valoración de la diferencia significan otorgamiento u obtención del debido respeto a formas de vida no hegemónicas. La inclusión, en todo caso, es inclusión social en sentido amplio, esto es, en la creación de herramientas jurídicas que regulen la convivencia pacífica entre distintos grupos culturales. Bajo la idea del Estado-nación, la inclusión se da en un sentido restringido, por cuanto solo puede ser incluido lo que es susceptible de integración, es decir, aquello que se asemeje a lo históricamente instituido.

La adscripción a un colectivo nacional desaparece poco a poco de la agenda educativa y es reemplazada por una formación civilista que enfatiza el respeto a las libertades individuales, el cumplimiento de normas y la tolerancia. De este modo, se describe la transición de una especie de sectarismo –fervor nacionalista– hacia una pretendida neutralidad liberal incluyente –cosmopolitismo–. La compleja dinámica del mundo globalizado problematiza y desdibuja la estructura del Estado-nación produciendo mutaciones sustanciales al sentido clásico-moderno de ciudadanía. De esta dinámica hacen parte no solo las nuevas relaciones de intercambio económico entre naciones y empresas –multinacionales–, la prevalencia de los capitales financieros sobre los bienes de producción material, la riqueza vinculada a la especulación del mercado accionario, sino también la explosión migratoria de la periferia al centro (como dolorosamente lo ilustra en Colombia el fenómeno del desplazamiento forzado), las reivindicaciones culturalistas y el acceso desigual, de distintos grupos sociales, a capitales económicos y simbólicos.

La idea de la identidad colectiva, articulada históricamente, esto es, como *comunidad de destino*, más allá de que también se la piense como *comunidad de arraigo* (Pérez Vejo, 1999: 115), es sumamente fecunda no solo porque le advierte al sujeto político contemporáneo sobre la necesidad de pensarse en términos de *proyecto mancomunado*, es decir, en términos de comunidad de intereses, sino también porque precisa de una dimensión emocional constitutiva, a saber, ilusiones, sueños, esperanzas. Esta dimensión ha sido poco explorada en las ciencias sociales y en los estudios políticos, con seguridad debido al sustento racional en el que se soportan sus supuestos y teorías y, en consecuencia, debido a la enorme desconfianza que les genera a sus distintas disciplinas (psicología, sociología, antropología, filosofía política, ciencias políticas, entre otras) trabajar con la sustancia misma de la irracionalidad: los sentimientos, las pasiones y los miedos.⁷

⁷ Desde la perspectiva de la ética discursiva, en la vertiente de Karl-Otto Apel, lo irracional no se identifica con un eventual abandono de un sentido de lo humano sino, específicamente, con la ausencia de criterios para orientar la acción y con la preeminencia de la espontaneidad como base para la toma de decisiones (Apel, 1989; Ruiz Silva, 2007b y 2008). También podría ser relevante revisar los trabajos de Martha Nussbaum al respecto: *El ocultamiento de lo humano* [2006] y *Paisajes del pensamiento* [2008].

Sin embargo, hay casos excepcionales, como el que expone Seyla Benhabid (2004), que fundamenta buena parte de su teoría sobre la ciudadanía en el concepto de *membresía política* y aunque su exposición apela a recursos argumentativos tributarios de la ética racional discursiva (particularmente de Habermas), el concepto mismo de membresía no podría entenderse sin una apelación directa a los sentimientos compartidos y al papel de estos en la constitución del vínculo social. El vínculo se construye de manera tensional en el encuentro y la comunicación de formas de vida nativas con formas de vida foráneas, lo que significa tener presente la carga cultural que se porta en cada caso. La consideración de la esfera emocional nos permite, además, una comprensión meridiana de fenómenos como el nacionalismo (en sus distintas versiones y representaciones), del binomio inclusión-exclusión, de los vicios y las virtudes cívicas y de los “valores patrios”, entre otros.

Esto que podríamos llamar *subjetividad política* no se encuentra por fuera de la historia. Se trata, principalmente, de una construcción psicológica y social que posee un significado diferencial según la época y el tipo de sociedad en la que se vive, la intención política que posiciona al sujeto, sus conflictos y los niveles de aceptación o resistencia que generan sus proyectos sociales en cada contexto. Lo que sea que se postule como subjetividad política deberá ser, en todo caso, siempre justificada: ¿qué implica este tipo de subjetividad en términos de acción social y de relaciones intersubjetivas?, ¿de qué manera, se supone, se promueve y desarrolla?, ¿qué apuestas de sociedad están en juego?, ¿a qué idea de *comunidad de destino* se apela?

Podríamos señalar a este respecto que una *comunidad de destino* puede entenderse en dos sentidos: en sentido utópico y en sentido trágico. El primero comprendería las proyecciones deseables, los sentimientos positivos, las “buenas intenciones”, en suma, las esperanzas e ilusiones mencionadas arriba. En el segundo caso, nos referiríamos a una especie de desilusión anticipada y a la certeza de una futura capitulación. En este sentido trágico se está, *a priori*, destinado a la derrota, bajo la certeza de hallarse regido por las decisiones de semidioses caprichosos y arbitrarios, representados en los agentes económicos, los políticos profesionales o cualquier otro sujeto social considerado relevante o influyente en un momento determinado. Aquí,

el destino se entiende como pre-destinación, esto es, como lo que nos correspondió vivir y ser, incluso a pesar de nuestros deseos e intenciones, mientras que en el primer caso el destino se asume como contingencia, como aquello que podemos ser. Tal y como veremos en los siguientes apartados, la subjetividad política es posible en este caso.

2. LA NARRACIÓN

Dar sentido a mi acción actual, cuando no se trata de una cuestión baladí como dónde debo ir en el transcurso de los próximos cinco minutos, sino de la cuestión de mi lugar en relación con el bien, requiere una comprensión narrativa de mi vida, una percepción de lo que he llegado a ser que solo puede dar una narración. Y mientras proyecto mi vida hacia adelante y avalo la dirección que llevo o le doy una nueva, proyecto una futura narración, no solo un estado del futuro momentáneo, sino la inclinación para toda la vida que me espera.
CHARLES TAYLOR (1996)

En la recuperación de *lo propio* y *lo extraño*, como constituyentes de una misma historia tejida con múltiples hilos, se descubre otra de las capacidades de los sujetos, que Ricœur (1996) ha dado en llamar: "poder contar y poder contarse". En las narraciones que tejemos sobre nuestra vida, individual y colectiva, articulamos acontecimientos dispersos en una línea temporal que puede ser recorrida en múltiples direcciones. Mediante tales narraciones configuramos una trama para desplegar una manera de ser propia y evaluamos retrospectiva y proyectivamente el curso de nuestra vida (las iniciativas, los planes de vida, las acciones emprendidas, las promesas). Llamamos a esta configuración *identidad narrativa* (Ricœur, 1996; Prada, 2006).

Es un *poder*, una *capacidad* que, sin embargo, supone cierto grado de pasividad, es decir, la imposibilidad de que el sujeto sea dueño exclusivo del sentido de la vida, mucho menos de los acontecimientos que tejen su biografía. Cuando narramos, son muchas las voces que hablan a través de nosotros; los recuerdos no son del todo nuestros, pues han bebido de otras narraciones, contradictorias o complementarias; aunque puedan ser fijadas en la escritura o en la voz mediante dispositivos