

## ANEXO F

### CARTA DE AUTORIZACIÓN DE LOS AUTORES PARA LA CONSULTA, LA REPRODUCCIÓN PARCIAL O TOTAL, Y PUBLICACIÓN ELECTRÓNICA DEL TEXTO COMPLETO. (OPCIONAL)

Bogotá, D.C., Fecha

**Marque con una X**

**Tesis doctoral      Trabajo de Grado    x**

Señores  
BIBLIOTECA GENERAL  
Ciudad

Estimados Señores:

Los suscritos  
Ximena Garcés Holguín, con C.C. 1130665946,  
Anika Plevac Velasco, con C.C. 67028914,  
Roberto Suarez Ariza, con C.C. 19.477.625  
Sergio Trujillo García con C.C. 19.248.502

Autores y Coautores de la tesis doctoral y/o trabajo de grado titulado *Problematización de la praxis psicológica por medio de la exploración de algunos trabajos genealógicos sobre la idea de sujeto* presentado y aprobado en el año 2010 como requisito para optar al título de Psicólogas; autorizamos a la Biblioteca General de la Universidad Javeriana para que con fines académicos, muestre al mundo la producción intelectual de la Universidad Javeriana, a través de la visibilidad de su contenido de la siguiente manera:

- Los usuarios puedan consultar el contenido de este trabajo de grado en Biblos, en los sitios web que administra la Universidad, en Bases de Datos,

en otros Catálogos y en otros sitios web, Redes y Sistemas de Información nacionales e internacionales “Open Access” y en las redes de información del país y del exterior, con las cuales tenga convenio la Universidad Javeriana.

- Permita la consulta, la reproducción, a los usuarios interesados en el contenido de este trabajo, para todos los usos que tengan finalidad académica, ya sea en formato CD-ROM o digital desde Internet, Intranet, etc., y en general para cualquier formato conocido o por conocer.
- Continúo conservando los correspondientes derechos sin modificación o restricción alguna; puesto que de acuerdo con la legislación colombiana aplicable, el presente es un acuerdo jurídico que en ningún caso conlleva la enajenación del derecho de autor y sus conexos.

De conformidad con lo establecido en el artículo 30 de la Ley 23 de 1982 y el artículo 11 de la Decisión Andina 351 de 1993, **“Los derechos morales sobre el trabajo son propiedad de los autores”**, los cuales son irrenunciables, imprescriptibles, inembargables e inalienables.

Anika Plevac Velasco

C.C. 67028914

Ximena Garcés Holguín

C.C. 1130665946

Sergio Trujillo García

C.C. 19.248.502 de Bogotá

Roberto Suarez Ariza

C.C. 19.477.625

NOTA IMPORTANTE: El autor y o autores certifican que conocen las derivadas jurídicas que se generan en aplicación de los principios del derecho de autor.

Copia. FACULTAD Psicología

PROGRAMA ACADÉMICO\_Psicología\_\_\_\_\_

## ANEXO E

### FORMULARIO DE LA DESCRIPCIÓN DE LA TESIS DOCTORAL O DEL TRABAJO DE GRADO

TÍTULO COMPLETO DE LA TESIS DOCTORAL O TRABAJO DE GRADO:

PROBLEMATIZACIÓN DE LA PRAXIS PSICOLÓGICA POR MEDIO DE LA  
EXPLORACIÓN DE ALGUNOS TRABAJOS GENEALÓGICOS SOBRE LA IDEA  
DE SUJETO

SUBTÍTULO, SI LO TIENE:

---

---

AUTOR O AUTORES

Apellidos Completos	Nombres Completos
Plevac Velasco	Anika
Garcés Holguín	Ximena

DIRECTOR (ES) TESIS DOCTORAL O DEL TRABAJO DE GRADO

Apellidos Completos	Nombres Completos
Trujillo García	Sergio

ASESOR (ES) O CODIRECTOR

Apellidos Completos	Nombres Completos
Suarez Ariza	Roberto

TRABAJO PARA OPTAR AL TÍTULO DE:

Psicóloga

**FACULTAD:**

Psicología

**PROGRAMA:** Carrera \_X\_ Licenciatura \_\_\_ Especialización \_\_\_ Maestría \_\_\_  
Doctorado \_\_\_

**NOMBRE DEL PROGRAMA:**

Psicología

**NOMBRES Y APELLIDOS DEL DIRECTOR DEL PROGRAMA:** Martín Emilio  
Gáfarro Barrera

**CIUDAD:** BOGOTA AÑO DE PRESENTACIÓN DEL TRABAJO DE GRADO:  
2010

**NÚMERO DE PÁGINAS**

Noventa y cinco (95).

**TIPO DE ILUSTRACIONES:**

- Ilustraciones
- Mapas
- Retratos
- Tablas, gráficos y diagramas
- Planos
- Láminas
- Fotografía

**SOFTWARE** requerido y/o especializado para la lectura del documento     **PDF**    

**MATERIAL ANEXO** (Vídeo, audio, multimedia o producción electrónica):

No aplica.

Duración del audiovisual: \_\_\_\_\_ minutos.

Número de casetes de vídeo: \_\_\_\_\_ Formato: VHS \_\_\_\_ Beta Max \_\_\_\_  $\frac{3}{4}$   
\_\_\_\_ Beta Cam \_\_\_\_ Mini DV \_\_\_\_ DV Cam \_\_\_\_ DVC Pro \_\_\_\_ Vídeo 8  
\_\_\_\_ Hi 8 \_\_\_\_

Otro. Cual? \_\_\_\_\_

Sistema: Americano NTSC \_\_\_\_\_ Europeo PAL \_\_\_\_\_ SECAM \_\_\_\_\_

**Número de casetes de audio:** \_\_\_\_\_

**Número de archivos dentro del CD :** 8

**PREMIO O DISTINCIÓN** (*En caso de ser LAUREADAS o tener una mención especial*):

---

---

---

**DESCRIPTORES O PALABRAS CLAVES EN ESPAÑOL E INGLÉS:** Son los términos que definen los temas que identifican el contenido. (*En caso de duda para designar estos descriptores, se recomienda consultar con la Unidad de Procesos Técnicos de la Biblioteca General en el correo [biblioteca@javeriana.edu.co](mailto:biblioteca@javeriana.edu.co), donde se les orientará*).

### ESPAÑOL

### INGLÉS

Genealogía

Genealogy

Sujeto (SC 50450)

Subject

Alteridad

Otherness

Praxis (SC 39850)

Praxis

Psicológica (SC 41760)

Psychological

## **RESUMEN DEL CONTENIDO EN ESPAÑOL E INGLÉS:** (Máximo 250

palabras - 1530 caracteres):

El objetivo general de la presente investigación cualitativa teórica de carácter documental fue problematizar y enriquecer el compromiso ético y político de la praxis psicológica por medio de la realización de un ejercicio de politización de la idea de sujeto. Para ello se empezó a explorar la genealogía sobre la idea de sujeto a través de la lectura de algunos trabajos genealógicos que exploran el asunto. Las lecturas abordadas nos convocaron a reconocer la complejidad de lo humano y nos invitaron a considerar la construcción del sujeto como resultado de su propia historia, de sus elecciones íntimas y como producto de su libertad. De esta forma, la conjugación de múltiples saberes nos permitió comprender que el sujeto se constituye sujeto a una verdad singular-contextual en tensión con la alteridad, lo que le permite actualizarse y reorientar su praxis permanentemente. De manera crítica, sugerimos una praxis psicológica que promueva el ejercicio de la libertad en relación con la alteridad, creando las condiciones para que los sujetos construyan un compromiso ético y político, y por tanto co-creen su propia estética de la existencia. En este sentido, proponemos poner en tensión la formación psicológica por medio de la exploración y construcción de genealogías, para que la teoría trascienda sus propios límites y lleve al sujeto a implicarse volcando la mirada hacia sí mismo, ejercicio crítico que le permite problematizarse y transformarse acogiendo una verdad singular que ha reflexionado profundamente. De esta forma se le apuesta a un mundo construido por sujetos libres y autónomos, responsables de sus elecciones, seres que viven en tensión con la alteridad enriqueciendo y reorientando su praxis en cada momento.

The current documental investigation addresses and enriches the psychological praxis' ethical and political compromise through the integration of our own vision about the idea of subject, idea which becomes fond of meaning and sentimental value. With this aim we began exploring the genealogy of the idea of subject by reading some genealogical works that explore this issue. These works encouraged us in the recognition of human beings' complexity and led us to understand the subject's construction as the result of his/her own history, his/her own intimate elections and as the product of his/her freedom. In this way, the conjugation of various sorts of knowledge guided us to comprehend that the subject constitutes him/herself holding to a singular-contextual truth in tension with otherness, tension that allows him/her to upgrade and transform his/her own practice permanently. From a critical perspective, we suggest a psychological praxis that promotes freedom in relation with otherness, state that creates the conditions that enable subjects to construct an ethical and political compromise, and therefore promotes the possibility to co-create their own ways of life. In this sense, we embrace psychological training in tension, through the exploration and construction of genealogies, so theory can go beyond its own limits implicating the subject by stimulating him/her to take care of him/herself. This critical exercise allows the transformation of the subject as he/she holds to a singular truth that he/she has thought carefully. Holding to this reflection, we bet for a world created by free and autonomous subjects, responsible of their

elections, human beings that live in tension with otherness enriching and re-orienting their practice at every moment.

PROBLEMATIZACIÓN DE LA PRAXIS PSICOLÓGICA POR MEDIO DE LA  
EXPLORACIÓN DE ALGUNOS TRABAJOS GENEALÓGICOS SOBRE LA  
IDEA DE SUJETO

Ximena Garcés Holguín & Anika Plevac Velasco

Roberto Suarez Ariza\* & Sergio Trujillo García\*

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Psicología

Bogotá, D.C., 2009

---

\* *Director - Coautor del Trabajo de Grado. Docente de la Facultad de psicología de la Universidad Javeriana.*

\* *Director – Coautor del Trabajo de Grado. Docente de la Facultad de psicología de la Universidad Javeriana.*

Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Psicología, Noviembre de 2009

**Problematización de la praxis psicológica por medio de la exploración de algunos trabajos genealógicos sobre la idea de sujeto**

Ximena Garcés Holguín, Anika Plevac Velasco, Roberto Suarez Ariza\*, Sergio Trujillo García\*

**Palabras claves:** Genealogía, Sujeto (SC 50450), Alteridad, Praxis (SC 39850) psicológica (SC 41760)

**Descripción:**

El objetivo general de la presente investigación cualitativa teórica de carácter documental fue problematizar y enriquecer el compromiso ético y político de la praxis psicológica por medio de la realización de un ejercicio de politización de la idea de sujeto. Para ello se empezó a explorar la genealogía sobre la idea de sujeto a través de la lectura de algunos trabajos genealógicos que exploran el asunto. Las lecturas abordadas nos convocaron a reconocer la complejidad de lo humano y nos invitaron a considerar la construcción del sujeto como resultado de su propia historia, de sus elecciones íntimas y como producto de su libertad. De esta forma, la conjugación de múltiples saberes nos permitió comprender que el sujeto se constituye sujeto a una verdad singular-contextual en tensión con la alteridad, lo que le permite actualizarse y reorientar su praxis permanentemente. De manera crítica, sugerimos una praxis psicológica que promueva el ejercicio de la libertad en relación con la alteridad, creando las condiciones para que los sujetos construyan un compromiso ético y político, y por tanto co-creen su *propia estética de la existencia*. En este sentido, proponemos poner en tensión la formación psicológica por medio de la exploración y construcción de genealogías, para que la teoría trascienda sus propios límites y lleve al sujeto a implicarse volcando la mirada hacia sí mismo, ejercicio crítico que le permite problematizarse y transformarse acogiendo una verdad singular que ha reflexionado profundamente. De esta forma se le apuesta a un mundo construido por sujetos libres y autónomos, responsables de sus elecciones, seres que viven en tensión con la alteridad enriqueciendo y reorientando su praxis en cada momento.

---

\* *Director - Coautor del Trabajo de Grado. Profesor de la Facultad de Psicología de la Pontificia Universidad Javeriana.*

\* *Director – Coautor del Trabajo de Grado. Profesor de la Facultad de Psicología de la Pontificia Universidad Javeriana.*

*Agradecemos profundamente a todos aquellos que han enriquecido nuestra vida y  
nuestra formación,*

*A nuestros padres, hermanos, abuelos y familia por su amor inagotable, cuidados y  
apoyo incondicional,*

*Roberto y Sergio, que privilegio encontrarlos en nuestro camino y haber sido  
guiadas por sus reflexiones amorosas, nos enseñaron más acerca de la vida de lo  
que jamás imaginamos, son para nosotras maestros de la vida.*

*A nuestro lector Alfonso Sánchez por su cuidadosa lectura y valiosos aportes,*

*A Fabio y Cesar por invitarnos a reflexionar con sus sorpresivas intervenciones,*

*A nuestros amigos y amigas por contribuir a través de su participación en nuestra  
vida, a que este trabajo fuera posible,*

*Gracias a todos aquellos que vendrán y que seguirán dinamizando nuestro  
crecimiento, llenando nuestra vida de sentido.*

*Ximena y Anika*

*Agradezco a mi Maestra Perla Morris por ser mi recuerdo permanente de lo que he  
de buscar y valorar en mi vida,*

*A María Eugenia por exhortarme siempre a corregirme y ser un mejor ser humano.*

*Anika*

Tabla de contenido

Introducción	5
Capítulo 1. ¿Qué es genealogía y qué significa para la presente investigación?	10
Capítulo 2. Tejiendo algunas ideas sobre la genealogía de la idea de sujeto	15
<i>Rastreando el origen mítico del sujeto moderno: la Antigua Grecia, la Parresía y Epimeleia Heautou</i>	16
<i>Rastreando la racionalidad como vía privilegiada para acceder a “La Verdad”</i>	29
<i>Los dispositivos de control en las sociedades neo-liberales: subjetividades flexibilizadas</i>	35
<i>El ejercicio de la libertad</i>	38
<i>Las implicaciones de la postura epistemológica en la constitución del sujeto</i>	50
<i>La muerte del sujeto moderno</i>	55
<i>Una nueva idea de sujeto</i>	56
Capítulo 3. Navegando en la creación de sí	60
Referencias	72

## Introducción

A punto de culminar nuestros estudios profesionales que nos conducen a obtener nuestro diploma como psicólogas, el cual certifica haber cumplido con los lineamientos académicos requeridos, como estar en condiciones de ejercer nuestra profesión, fue inevitable cuestionarnos acerca de las implicaciones psicosociales de nuestro quehacer como psicólogas. ¿Qué significa estar en condiciones de ejercer nuestra profesión? ¿Qué significa tener el privilegio de acompañar procesos psicosociales?

Frente a tales interrogantes se desprenden otros múltiples en relación a lo que significa adquirir tal mención, en relación a lo que hay detrás del diploma. ¿Quiénes somos para acompañar los procesos vitales y la toma de decisiones de otros sujetos? ¿Quiénes somos para acompañar y entablar conversaciones terapéuticas que interpelen a otros sujetos a volcar su mirada hacia sí mismos? ¿Qué hemos de valorar para entender las implicaciones éticas y políticas que tiene ejercer nuestra profesión? Todas estas inquietudes e interrogantes, si bien han sido planteados por diversos pensadores a lo largo de la historia de la psicología, actualmente ocupan un lugar importante en nuestra formación. En este orden de ideas, ¿cuáles de las preguntas anteriormente planteadas, adquieren valor para la praxis psicológica?

La praxis psicológica como ejercicio ético y político que nos involucra e involucra a otros sujetos, pone en juego el acontecer, situación que implica una gran responsabilidad. En este sentido, ¿Con cuál producción de mundo estamos comprometidas? Así, la praxis psicológica se constituye en una manera de abordar nuestra preocupación ética y política por una forma de vida, por una *estética de la*

*existencia*. Por tanto, ¿Con cuales ideas de sujeto estamos comprometidas para llevar a cabo el ejercicio de nuestra profesión?

Con el objetivo de comprender y dar respuesta a algunos de estos interrogantes volcamos nuestra mirada al estudio del sujeto, y para tal efecto nos interesamos en la exploración de algunos trabajos genealógicos sobre la idea de sujeto que dan cuenta de las condiciones y circunstancias de su emergencia y constitución. De esta forma, estudiamos la manera como se ha problematizado el sujeto en diferentes épocas a lo largo de la historia. Lo anterior nos permitió ampliar nuestras comprensiones acerca de la idea de sujeto y así empezar a comprometernos con una forma de praxis psicológica particular que reconocemos siempre en tensión.

El concepto de genealogía desarrollado por Nietzsche ocupa un lugar predominante en el curso de la investigación. Nietzsche, al plantear “que no hay que buscar el origen sino las condiciones a partir de las cuales se inventó” (Abello, 1980, p. 7), nos invita a replantear el origen como único fundamento de La Verdad. Nos convoca a cuestionar La Verdad como algo eterno, dado, absoluto, que suprime toda otra posibilidad de saber. Al cuestionarnos por las condiciones a partir de las cuales un determinado saber se constituye, Nietzsche nos estimula a comprender que tanto el saber, como el sujeto, se ubican siempre en relación a una historia, se comprenden siempre en desarrollo y surgen “como uno de múltiples saberes posibles dentro de un marco de conocimiento preestablecido...” (Abello, 1980, p. 6) y por ende siempre pueden estar sujetos a transformaciones.

Se preguntarán ¿Por qué la exploración de trabajos genealógicos? Las genealogías, al hacer comprensible lo que hay detrás de una idea, concepto o noción, nos permiten comprender que aquello que parecía evidente o dado, es un saber entre muchos, es un saber que se conjuga con una multiplicidad y diversidad de saberes y

que por tanto lejos de estar acabado, está en permanente desarrollo. En efecto esta comprensión nos interpela como sujetos, pues nos damos cuenta que explorar una genealogía significa implicarnos en la creación y problematización de estas nociones, implica inventarnos a nosotros mismos, implica comprometernos con una postura crítica eligiendo hacernos responsables de las consecuencias que se desprendan. De esta forma, la exploración genealógica cobra una relevancia disciplinar fundamental pues permite reconocernos como sujetos éticos y políticos, condición indispensable para realizar una praxis crítica de la psicología.

Pero ¿Qué consecuencias se desprenden para la psicología al desmentir la pretensión de agotar el saber acerca de la idea de sujeto? El estudio de algunas ideas genealógicas del sujeto nos invita a comprender su constitución como un proceso histórico. Hace énfasis en la complejidad y singularidad de lo humano, en lo diverso, y lo múltiple, exhortándonos a comprender que la constitución del sujeto no ha de seguir un camino preestablecido, ya que el sujeto siempre está en posibilidades de cuestionar y constituirse abiertamente de acuerdo a los valores que desee acoger o crear para sí. En concordancia con lo anterior, la genealogía, la proliferación de discursos y de saberes destruyen la noción de lo dado, la idea de un sujeto que ha de acotarse según un discurso o unos valores que lo delimitan, y en contraste, recupera un sujeto libre capaz de cuestionar y generar sus condiciones de emergencia.

Al tener en cuenta que no hay un origen, sino múltiples orígenes, la exploración de la genealogía del sujeto pone a las diferentes disciplinas en relación, pues todas aportan en su construcción histórica. Al dar cuenta de saberes que surgen de múltiples orígenes posibles, las genealogías nos convocan a reconocer la pluralidad de disciplinas que pueden ayudarnos a entretrejer a través de diferentes miradas y discursos la constitución del sujeto en su complejidad. De esta forma

encontramos que todas las disciplinas enriquecen la problematización del sujeto y por tanto de la praxis psicológica. Teniendo en cuenta lo anterior, para la presente investigación hemos elegido explorar algunos trabajos genealógicos sobre la idea de sujeto que incursionan desde terrenos filosóficos y psicológicos la cuestión del sujeto. Elegimos entablar un diálogo entre psicología y filosofía. La idea es cuestionar los orígenes, rastrear las raíces, para comprender algunas de las condiciones y circunstancias que nos han llevado a concebir la idea de sujeto de formas particulares, en el pasado y en el presente.

La presente investigación resulta pertinente socialmente porque nos permite cuestionar las prácticas homogeneizantes que tienden a polarizar y normalizar la vida de los sujetos. Nos permite repensar las dinámicas de inclusión y exclusión, así como valorar las prácticas de reconocimiento y solidaridad. En concordancia con Nietzsche, consideramos que la actitud solemne al Origen y a la continuidad de una única Verdad, contribuye a mantener diversas prácticas sociales de violencia y dominación, pues seguir una única ruta establecida se constituye en una forma de justificar los diferentes tipos de violencia; los genocidios, las torturas, las guerras, como otro tipo de prácticas más sutiles, ciertos modos de crianza, modos de formación, formas de educación, que si bien no nos exterminan aplacan nuestra libertad, todo en nombre del progreso, de La Verdad (Abello, 1980),

En consonancia con lo anterior, la presente investigación abre espacios de reflexión que buscan cuestionar y problematizar lo que sucede, para adquirir un compromiso ético y político en nuestro propio modo de ser sujetos y así promover, por medio de nuestra praxis psicológica y cotidiana, la emergencia de sujetos libres y autónomos en tensión con la alteridad que construyan su propia manera de vivir, su propia *estética de la existencia*.

Frente al anterior planteamiento, la formación integral proclamada por la misión de la Universidad Javeriana resulta primordial para valorar la tensión de sujetos que viven cuestionando y problematizando su devenir y el del mundo, pues sabemos lo vulnerables a la manipulación ideológica que pueden llegar a ser los sujetos que no se cuestionan permanentemente. Es con sujetos que se problematizan y se permiten vivir en tensión con la alteridad, que la universidad puede promover proyectos sociales y el desarrollo del país. En este sentido los aportes de la presente investigación resultan útiles para señalar las tensiones que se pueden provocar en la universidad para fomentar espacios de reflexión favorables que promuevan la emergencia de sujetos éticos y políticos. También permite cuestionar las prácticas pedagógicas que se dan en el contexto universitario que podrían fomentar la no-reflexividad en los sujetos obstaculizando el ejercicio de su libertad, y por ende el desarrollo social. Estas ideas se conjugan muy bien con la intención de la Universidad Javeriana por contribuir a la solución de problemáticas sociales por medio de la investigación, problemáticas como la instrumentalización del ser humano, que aluden indiscutiblemente a dinámicas de dominación, sometimiento y control que niegan al sujeto, dinámicas que obstaculizan el proceso de devenir sujetos libres y autónomos, responsables de sus decisiones.

En este marco de ideas, teniendo en cuenta la complejidad de la idea de sujeto, las comprensiones elaboradas en la presente investigación, introducirán al lector en el interior de un diálogo, un diálogo que pondrá en tensión diferentes ideas genealógicas sobre el sujeto y que nos conducirán a la elaboración de nuestra propia idea de sujeto que sabemos siempre en tensión y en posibilidades de actualizarse permanentemente. Reconocemos que dejamos algunas ideas esbozadas y otras tantas inacabadas, este es apenas un comienzo en la incursión de un tema inagotable.

Recogiendo las ideas anteriormente planteadas, la pregunta que nos convoca para la presente investigación es: ¿cómo la exploración de algunos trabajos genealógicos sobre la idea de sujeto problematizan la praxis de la psicología?

Se pretende empezar a explorar la genealogía del sujeto y abordar la problematización de la praxis psicológica por medio de una investigación cualitativa teórica de carácter documental organizada en tres capítulos. El primer capítulo explora la noción de genealogía con base a los planteamientos de Nietzsche desarrollados por Abello (1980) en su artículo *El concepto de Genealogía en Nietzsche*, y aborda la importancia que tiene el perspectivismo genealógico en la presente investigación. El segundo capítulo constituye la construcción del tejido de algunas ideas genealógicas sobre el sujeto, con base en la lectura de algunos trabajos genealógicos que exploran este asunto. Hemos organizado el segundo capítulo en siete subapartados que pretenden guiar al lector en la articulación que desarrollamos sobre las ideas genealógicas del sujeto. De esta forma, buscamos hacer comprensible y visible algunas de las condiciones y circunstancias en que emerge, se problematiza y se transforma la idea de sujeto en Occidente. Partimos del trabajo genealógico del sujeto moderno de Michel Foucault (2002, 2004), cuyo origen mítico se encuentra en la Antigua Grecia y recorreremos diversos caminos para explorar la constitución del sujeto en el momento cartesiano, la modernidad y la postmodernidad con los trabajos de autores como Apud (2009), Lanceros (2006), Capra (2007), Bartolomé (2006), Fromm (2000), Sánchez (2002), Frankl (1995), Sotolongo y Delgado (2006), Nietzsche abordado por Vásquez (2007) y Badiou (2005). Los autores que enriquecieron el curso de nuestra investigación fueron elegidos teniendo en cuenta su reconocimiento profesional, las recomendaciones de nuestros directores, así como la afinidad que sentimos al abordar sus textos. Otro criterio que se tuvo en cuenta al

elegir los trabajos genealógicos explorados fue su pertinencia teórica para abordar la temática planteada, así como los momentos históricos descritos anteriormente. De esta forma, encontramos que las diferentes épocas historicoculturales tienden a privilegiar una verdad que se construye y se replica en las prácticas, detrás de las cuales se constituye el sujeto. Finalmente el tercer capítulo, en tensión con el espacio donde se conjugan una multiplicidad y diversidad de saberes propiciado por el perspectivismo genealógico, pretende problematizar y enriquecer el compromiso ético y político de la praxis psicológica por medio de la realización de un ejercicio de politización de la idea de sujeto. De manera reflexiva, elaboramos nuestra propia idea de sujeto llenándola de significado, afecto y valor y proponemos una forma de poner en tensión el ejercicio psicológico profesional y la formación académica.

*“La producción de nuestros conocimientos es un proceso turbulento, fogoso, irrespetuoso, irreverente con los saberes instituidos, y sobre todo es movimiento, inestabilidad, incesante fluctuación lejos de cualquier punto de equilibrio. Los conocimientos que produce este proceso en constante agitación son “cristalizaciones” episódicas, estabilizaciones momentáneas, productos en definitiva que se desprenden del proceso producto en sus momentos más afortunados. Separados del proceso de creación de conocimientos, estas cristalizaciones adquieren la frialdad, la solidez y la belleza de los diamantes, resplandecen y fascinan contrastando con el turbulento, confuso y a veces turbio torrente que las ha producido. Hay quienes se dejan seducir por las cristalizaciones mientras que otros sienten pasión por el proceso que las ha creado pero que, inevitablemente se aleja de ellas y a veces las destruye para seguir avanzando”*

Tomás Ibáñez

*“Conocer es siempre conocer lo que no se había conocido, conocerlo por primera vez cuantas veces sea necesario....”*

Pablo Fernández Christlieb

## Capítulo 1. ¿Qué es genealogía y qué significa para la presente investigación?

Para la presente investigación, asumiremos la propuesta genealógica de Nietzsche desarrollada por Abello<sup>1</sup> (1980) en su artículo *El concepto de Genealogía en Nietzsche*.

De acuerdo, con Nietzsche, interpretado por Abello (1980), una genealogía rastrea las condiciones y circunstancias historicoculturales en que surge, se desarrolla, se valida, se problematiza y transforma un saber (Abello, 1980). Es una red que hace comprensible qué hay detrás de un concepto, una noción, una idea o en otras palabras, qué hay detrás de la problematización de un saber particular. Una genealogía explora cómo las nociones y conceptos son producto nunca terminado de una construcción histórica. Ahora, un saber puede surgir una vez o varias veces de

---

<sup>1</sup> Ignacio Abello, Abogado de la Universidad Externado de Colombia y filósofo de la Universidad Católica de Lovaina, Ph.D. en Filosofía de la Universidad de Lovaina (Bélgica). Es actualmente profesor titular de la Universidad de los Andes, y de la maestría en Desarrollo y Cultura de la Universidad Tecnológica de Bolívar. Autor de los libros *Hacer visible lo visible: lo privado y lo público* (2005), *Violencias y culturas* (2002), *El Carnaval In: Cultura y Carnaval* (2001).

modo diferente. Es por esto que en una genealogía puede haber resonancias de distintas épocas en un momento particular, pues cada época privilegia ciertos elementos que problematizan la cuestión de diferentes maneras afectando la forma de concebir la noción en el presente.

Vásquez<sup>2</sup> (2007) sostiene que Nietzsche fue el primero en sugerir de manera explícita la imposibilidad de *conocer La Verdad* como si estuviera afuera para ser descubierta, “como si ésta fuera algo ajeno a toda interpretación... descomprometida de todo interés humano” (p. 5). Por esto, Nietzsche cuestiona cualquier saber que aparece como dado, puesto más allá de toda duda e incuestionable, a través de su propuesta genealógica (Abello, 1980) que hace comprensible lo que hay detrás.

Al hacer comprensible lo que hay detrás, una genealogía nos permite comprender que aquello que aparecía como dado, es un saber más entre muchos, es un saber que se conjuga con una multiplicidad y diversidad de saberes y que por tanto lejos de estar acabado, está en permanente desarrollo. Esta comprensión nos interpela como seres humanos; nos damos cuenta que explorar una genealogía significa implicarnos en la creación y problematización de estas nociones, implica elegir acogernos o alejarnos de cierto saber o verdad, comprometernos con aquello que elegimos y por tanto hacernos responsables de las consecuencias que esto traiga. Explorar una genealogía también nos enseña a reconocer que nuestra implicación en la creación y problematización de estos conceptos y nociones, es un proceso de toda la vida, pues no hay nada acabado, dado, y puesto más allá de toda duda, sino en permanente desarrollo y transformación.

---

<sup>2</sup> Adolfo Vásquez, Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; Áreas de Especialización Antropología y Estética. - Profesor de Postgrado del Instituto de Filosofía de la PUCV, del Magíster en Etnopsicología - Escuela de Psicología PUCV. - Profesor de Antropología en la Escuela de Medicina, de Estética en el Departamento de Artes y Humanidades, Facultad de Arquitectura de la Universidad Nacional Andrés Bello, UNAB.

De acuerdo con Abello (1980), la propuesta genealógica de Nietzsche al cuestionar el valor de La Verdad, al cuestionar El Saber de los saberes, al cuestionar todo aquello que aparece como dado e irrefutable, así como nos logra implicar en este momento de nuestras vidas, logra la ruptura más grande que se ha hecho a la cosmovisión Occidental.

Abello (1980) sostiene que en Occidente, el desarrollo del saber se ha planteado como “el desarrollo del verdadero saber” (p. 7), como el único posible, por tanto se puede decir que la civilización Occidental se ha afirmado en la creencia de una Verdad o un Saber fundante, autosuficiente, listo allá afuera para ser descubierto, que niega y excluye la multiplicidad de saberes y verdades posibles. Tautológicamente, Occidente justifica “su poder en la verdad de su saber, en que su saber hace surgir y develar la verdad” (Abello, 1980, p. 14).

Abello (1980) explica que un Saber Verdadero con mayúscula, sólo puede ser validado por una mayoría, si cuando se hace referencia a su origen, se refiere a “un origen al cual se le han suprimido las condiciones en las cuales aparece” (p. 8) y sólo puede continuar existiendo si se presenta la Historia como se ha presentado la historia moderna occidental: lineal, como una sucesión de eventos verdaderos en un proceso de ascenso en diagonal que proviene del Origen y se dirige al desarrollo del Saber Verdadero, desarrollo que ha sido asociado con el progreso.

Estamos hablando entonces de un Saber Verdadero que se justifica en sí mismo.

Ante este panorama, a aquellos sumergidos en esta creencia, no les queda más opción que conformarse con reproducir el Saber Verdadero. De esta forma, avalado por una mayoría, el Saber Verdadero se convierte en un mito y quien logra reproducir el rito que ratifica ese mito, es reconocido como el poseedor de ese Saber,

quien se debe encargarse de hacerlo perdurar. Quien encarna el Saber Verdadero, encarna también el poder de enseñarlo y transmitirlo asegurándose de que sea reproducido perfectamente por sus discípulos, para que ellos puedan a su vez, encarnarlo y transmitirlo para hacerlo perdurar (Abello, 1980). Así, como se han excluido la multiplicidad de saberes, también quien no cumpla o se revele contra el rito, es marginado, excluido, aislado, silenciado, para garantizar la continuidad y la aceptación del Saber Verdadero (Abello, 1980).

Lo anterior, devela cómo creer en El Saber Verdadero y en una Historia lineal es la única forma de sostener un poder que controla su reproducción y por tanto sostiene su continuidad. Creer en El Saber Verdadero y en una Historia lineal valida el modelo determinista que consiste en concebir la vida sin alternativa. Creyendo que no hay más opciones que lo dado, la vida se limita a heredar el saber, en seguir la ruta señalada, en obedecer al poder y seguir reproduciendo el orden y las reglas de funcionamiento establecidas, todo con el fin de alcanzar el Saber Verdadero.

Pero, ¿cómo ha sido posible que este Saber Verdadero se justifique en sí mismo? De acuerdo con Nietzsche, interpretado por Abello (1980), desde la antigua Grecia, con Aristóteles, el razonamiento lógico se privilegió como medio para conducirnos a la Verdad. Así, la verdad es aquello que se puede comprobar o demostrar. El razonamiento lógico hace que la verdad no dependa de quien la pronuncia sino que se sostenga por sí misma, lo que hace que se valide universalmente (Badiou, 2004). En efecto, en Occidente haciendo uso de nuestro razonamiento lógico, hemos justificado infinidad de acciones funestas, tales como genocidios, guerras, invasiones, torturas, etc., todas en nombre de un fin más elevado: el progreso que nos lleva en la dirección del Saber Verdadero.

En este orden de ideas, cuestionar la Verdad en Occidente es poner en tela de juicio la forma de pensar y hacer de la mayoría de los occidentales, es hacer tambalear la estructura misma de la cosmovisión occidental que se plantea como única posible, como total. Nietzsche, visibiliza la discontinuidad que constituye a la Verdad de las verdades. Visibiliza la fisura en la historia pretendidamente continua y lineal, que rechaza la compleja diversidad que ofrecen las perspectivas de millones de pueblos y seres que han habitado este mundo. Nietzsche nos muestra que lo que hemos validado como El Saber Verdadero, La Historia o El Origen, es la imposición de una única verdad y la exclusión de lo múltiple, por medio de mecanismos de dominación, sometimiento y control. En consonancia con lo anterior, Nietzsche plantea que “La Verdad” establecida como única no es más que un saber, una verdad, una historia y un origen más, entre múltiples posibles que un sujeto puede acoger para sí.

Ahora, nos percatamos que nos hemos introducido en una paradoja pues se podría deducir de los planteamientos señalados anteriormente que *el único Saber Verdadero es que no hay un Saber Verdadero*. Consideramos que no hay La Verdad acerca de la idea de sujeto, y trascendemos la dicotomía de si existe o no La Verdad reconociendo que la verdad es un proceso de construcción histórico infinito dialéctico, el sujeto es creador activo de su verdad, y por tanto acoge una verdad para sí, que puede actualizar cuantas veces considere necesario en coherencia con su proceso de desarrollo. Tomando la metáfora de Tomás Ibáñez citada anteriormente, por momentos la verdad que acogemos se estabiliza, se cristaliza de tal forma que permanecemos fascinados por la resonancia que tiene en nuestra vida, y en otros momentos decidimos volver al proceso turbulento que renueva y actualiza nuestra verdad. Se trata de poner en tensión la verdad que acogemos permanentemente.

De esta forma, lúcidamente Nietzsche nos abre la puerta al espacio de la multiplicidad y la diversidad, nos muestra que “no hay caminos señalados, no hay direcciones que sean buenas o malas” (Abello, 1980, p. 11), nos muestra que cada instante es apertura de nuevas condiciones y nuevos posibles. Como en el cuento de Borges, *Los senderos que se bifurcan*, donde presenciamos cómo el personaje puede llevar múltiples vidas posibles, pues cada momento de la vida le ofrece innumerables posibilidades de existencia simultáneas (Abello, 1980). Finalmente Nietzsche, rompe con el poder imperante al mostrar que pueden aparecer otros poderes a partir de la multiplicidad de saberes, y rompe con el modelo determinista devolviéndonos la posibilidad de elegir entre muchos posibles. Lo anterior es fundamental, pues devuelve la *voluntad de poder* (Nietzsche, 1887, p. 54, citado por Abello, 1980, p. 19) al sujeto al comprender que nos constituimos en la riqueza de la multiplicidad de lo diverso.

Ahora, al observar cómo el juego cíclico de imposición y exclusión de lo múltiple sigue vigente en múltiples realidades como la Colombiana, nos preguntamos siguiendo a Abello (1980), ¿Cómo logró imponerse este juego? ¿Por qué se considera la multiplicidad como riesgosa y la univocidad segura? ¿Por qué preferimos el sometimiento a una verdad impuesta por un poder, en lugar de la libertad creadora?

Estas preguntas, nos permiten integrarnos en el espacio de la multiplicidad y la diversidad, al abrirnos, como señala Abello (1980), a “un nuevo espacio de reflexión” (p. 16) donde tomando distancia de la posición cómoda y conformista que habíamos adoptado reproduciendo y justificando el Saber Verdadero, podemos participar en la *creatividad ontogenética* (Sotolongo y Delgado, 2006, p. 60) del

universo, que consiste en abrimos a las infinitas posibilidades y direcciones que nos ofrece cada instante de nuestras vidas para crearnos y problematizarnos, para inventar nuestra verdad y realidad de manera permanente.

Partiendo de las anteriores comprensiones, consideramos que la exploración de trabajos genealógicos sobre la idea de sujeto nos ponen en contacto con este gran espacio ilimitado e infinito de lo diverso, un espacio en el que tenemos la posibilidad de “un renacer, un resurgir, donde todo está por ser creado” (Abello, 1980, p. 18). Al explorar algunas de las condiciones y circunstancias que hacen posible la emergencia de la idea de sujeto, podemos construir y enriquecer nuestra propia manera de abordarlo y así comprometernos con nuestra propia idea de sujeto que sabemos siempre en desarrollo al sostenerse entre múltiples posibles. En contacto con este espacio de lo diverso, podemos recuperar nuestra voluntad de poder para problematizar el ejercicio de la psicología como una praxis ética y política, es decir, como una fuerza que dinamiza las condiciones de posibilidad de las personas como sujetos.

*Para que pueda ser  
He de ser otro  
Salir de mí  
Buscarme entre los otros  
Los otros que no son si yo no existo  
Los otros que me dan plena existencia*

*Octavio Paz*

## Capítulo 2. Tejiendo algunas ideas sobre la genealogía de la idea de sujeto

A continuación nos lanzaremos a comprender y hacer visibles algunas de las condiciones y circunstancias en que emerge, se problematiza y se transforma la idea de sujeto. Reconocemos que existen muchas más condiciones que para ser exploradas tomarían vidas enteras e innumerables esfuerzos de grupos interdisciplinarios, por tanto nos referiremos a las que por límites de tiempo alcanzamos a explorar y comprender.

Tomamos como punto de partida, el trabajo genealógico del sujeto del gran filósofo francés Michel Foucault<sup>3</sup>, quien invierte 30 años de su vida rastreando las condiciones y circunstancias en que surge la idea de sujeto moderno. Foucault rastrea sus raíces en la Antigua Grecia, en el siglo V. antes de Cristo y visibiliza ciertas transformaciones fundamentales de la idea de sujeto con el cristianismo y en el siglo XVII con Descartes. A partir de lo anterior, se puede sostener que la modernidad es una construcción histórica que empieza en la Antigua Grecia, pues como señala Apud<sup>4</sup> (2009), es en este momento histórico donde hemos situado

---

3 Michel Foucault (1926-1984) fue una de las figuras más destacadas del pensamiento del siglo XX. Filósofo, historiador y psicólogo, admitía sin embargo, como única denominación la de arqueólogo, en su empeño por explicar la cultura desde lo más profundo.

<sup>4</sup> Ismael Apud, Uruguayo, Licenciado en Antropología (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación) y Psicología (Facultad de Psicología), en la Universidad de la República.

“míticamente el origen de nuestra subjetividad, principalmente en los terrenos de la cultura y de la política” (p. 4).

Ahora, el trabajo de Foucault además de rastrear el devenir del sujeto moderno, nos permite comprender que el sujeto se constituye sujeto a una verdad. En 1984 cuando estaba gravemente enfermo, él mismo reconoce en una entrevista<sup>5</sup>, “siempre he pretendido saber cómo el sujeto humano entraba en los juegos de verdad” (Foucault, 1994, p. 105). Pasaremos entonces a comprender cómo en los diferentes momentos históricoculturales mencionados anteriormente, el sujeto se constituye ligado a una verdad.

*Rastreando el origen mítico del sujeto moderno: la Antigua Grecia, la Parresía y Epimeleia Heautou*

Nos remontaremos entonces a la Antigua Grecia<sup>6</sup>, periodo histórico donde según Apud (2009) se encuentra una cosmovisión colmada de una gran diversidad de creencias y cultos. Siguiendo al autor, no existía religión en el sentido que la conocemos en la actualidad, es decir, como un conjunto de normas, dogmas y prácticas relativas hacia una divinidad, pues en ese entonces no existía un dios creador único. En la antigua Grecia no había aún una separación entre alma y cuerpo, no existía un yo separado del resto del mundo, ni siquiera la concepción de una interioridad que avalara el sentimiento de culpa y deber (Apud, 2009). El sujeto griego se concebía parte integral del devenir cósmico y sagrado, un “‘campo de fuerzas abierto’ donde lo divino se asienta” (Apud, 2009, p. 1). No percibían el alma como marca de su individualidad como sujetos, sino como *daimon*, “esencia divina

---

<sup>5</sup> Entrevista realizada en 1984 por Raul Fonet Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gómez- Muller.

<sup>6</sup> En la presente investigación el término Antigua Grecia se referirá al período de la historia de Grecia que va desde la época arcaica (Siglo VIII – V a. C., 750 – 480 a. C.), pasa por la época clásica (Siglo V a. C., 500 – 323 a. C.) y termina en la época helenística (Siglo IV a. C., 323 – 146 a. C.).

impersonal” (Apud, 2009, p. 1) que lo unía con lo sagrado. Nos enfocaremos entonces, en algunas de las condiciones que visibilizan el surgimiento del sujeto dentro de la gran diversidad griega.

En la época arcaica que va del siglo VIII al V a. de C. (750 – 480 a. de C.), de acuerdo con Apud (2009), el poder feudal distribuido a través de un sistema de parentesco, “por una nobleza que se adjudicaba a sí misma una genealogía heroica/divina” (p. 1), empieza a decaer. A medida que la polis griega se comienza a configurar, los valores constitutivos del mundo antiguo empiezan a transformarse, dando lugar a nociones democráticas vinculadas con la participación de los ciudadanos en el gobierno, participación antes delegada exclusivamente a la comunidad feudal y a la nobleza. Tres principios empezaron a definir las relaciones sociales establecidas en la polis: la igualdad de derechos (isonomía), la igualdad de palabra (isegoría) y el cuidado del bien común sobre el propio (koinonía). Bajo estos principios, surgen los ciudadanos, quienes podían ejercer el derecho de participar en la política griega.

Otro factor que como señala Apud (2009), favorece la transición de la época arcaica a la época clásica, hace alusión al “desplazamiento del lugar de la verdad” (p. 2) del Oráculo de Delfos, gnosis, el lugar en Grecia donde aparece la verdad a través de las revelaciones de los dioses, al espacio político dónde la verdad era revelada por seres humanos a otros seres humanos a través de la parresía, *epimeleia heautou*, forma de vida que abordaremos posteriormente (Apud, 2009).

Después de varias reformas, con la política de Pericles se transforma y se fortalece la democracia ateniense, en tanto se empieza a defender la igualdad de oportunidades en la elección de los cargos, haciendo énfasis en los méritos y no en la procedencia social. De esta forma se desprende el poder soberano de las estructuras

sociales relativas al parentesco y el ciudadano empieza a participar en los diversos cargos de la polis y a practicar su virtud política vinculada con el *dominio de sí*. Ser guerrero y hablar en público se convierten en los valores por excelencia de los hombres ciudadanos griegos, mientras el espacio privado y la mujer quedan relegados a un segundo plano (Apud, 2009).

Estas transformaciones históricas hacen posible el establecimiento de la democracia en la antigua Grecia, origen mítico del sujeto moderno.

Las tragedias griegas surgen en esta época, en el siglo VI a. de c., aparecen precisamente en el momento en que se pasaba “de una sociedad jerárquica vertical y mítica a una sociedad política horizontal secularizada” (Apud, 2009, p. 3). La tragedia entonces, aborda y problematiza de manera teatral, las transformaciones que se están gestando en el ámbito sociopolítico, así como las contradicciones y las ambigüedades inherentes a este proceso, permitiendo, de acuerdo con Apud (2009), la experiencia de catarsis y la producción de un movimiento reflexivo y psicológico en los espectadores (Apud, 2009). Según Apud (2009), “el enigma del teatro se sitúa entre lo que sucede y su interpretación” (p. 6), por tanto las tragedias le permitían a cada sujeto significar la experiencia de un modo particular y singular. En suma, la tragedia, de manera terapéutica, posibilita la confrontación reflexiva del sujeto consigo mismo, lo “atrapa en una fascinación movilizante” permitiéndole re-apropiarse de sus afectos, cuestionar las transformaciones culturales, y a su vez construir su propio sentido de vida orientado ética y estéticamente (Apud, 2009, p. 5).

Siguiendo a Apud (2009), nos gustaría resaltar que la tragedia griega problematiza una contradicción en particular, que tiene efectos importantes sobre el modo en que se deviene sujeto en la Antigua Grecia. Se trata de una contradicción

producto del desplazamiento de la verdad del oráculo de Delfos al diálogo entre los hombres mencionado anteriormente. El sujeto por un lado, concibe su voluntad y destino como algo ajeno a sí mismo y determinado por los dioses, y por el otro, se concibe creador activo de su devenir y por tanto responsable de las consecuencias de sus actos. Esta contradicción se resolverá con el nacimiento de la parresía.

Con Badiou<sup>7</sup> (2004) filósofo francés, encontramos los cimientos de la parresía a finales de la época arcaica con los poetas presocráticos. Los presocráticos entre los que se encuentran Heráclito y Parménides, representaban la *palabra sagrada*, es decir sus palabras tenían valor de verdad por estar ligadas a quien las enunciaba (Badiou, 2004). Lo anterior, tiene un enorme valor para el nacimiento de una forma de vida llamada parresía, donde el ser humano sujeto a su verdad personificaba la armonía entre sus palabra y sus actos.

En el libro *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Foucault (2004) hace explícita la relación entre sujeto y verdad en la época clásica por medio de la parresía. Según Foucault (2004), parresía quiere decir hablar con franqueza, estar en relación franca con la propia verdad verbalizándola sin importar los riesgos que se corren, pues “se reconoce el decir la verdad como un deber para mejorar o ayudar a otras personas y también a sí mismo” (p. 46). La actividad parresiástica establece un lazo entre el sujeto y su verdad, que hace que el sujeto encarne su verdad. Por esta razón, el parresiastés, quien dice la verdad, es lo que dice y hace; el sujeto de la enunciación y el sujeto del comportamiento son uno coherente. Es desde su propia condición, que enuncia la verdad para vivir coherentemente. Por esto “en la parresía el hablante subraya... que él mismo es el sujeto de la opinión a la que se refiere”

---

<sup>7</sup> Alain Badiou, filósofo, dramaturgo y novelista francés. Realizó estudios de filosofía en la École Normale Supérieure de París entre 1956 y 1961. Entre sus obras más destacadas están: *Teoría del Sujeto* (1982), *El ser y el acontecimiento* (1988), *Manifiesto por la filosofía* (1989), *La ética* (1993), *Pequeño manual de inestética* (1998) y *Circunstancias* (2004).

(Foucault, 2004, p. 37-38). En efecto, al ser el vínculo con la verdad lo que lo constituye en sujeto, el parresiastés “corre el riesgo de morir por decir la verdad en lugar de descansar en la seguridad de una vida en la que la verdad permanece silenciada” (Foucault, 2004, p. 42-43). Lo anterior muestra cómo el sujeto puede devenir en cualquier momento, sujetándose a su verdad, eligiendo decir y representar dicha verdad.

Esto no habría sido posible, sin la democracia ateniense, que le otorgaba a los ciudadanos el derecho de hablar, así como de participar en el ejercicio del poder y la parresía (Foucault, 2004). Además, en Atenas, el silencio de los dioses los llevó a creer que “los seres humanos de[bían] lograr, por ellos mismos, descubrir y contar la verdad” (Foucault, 2004, p. 73) por medio de la parresía, lo que resuelve la contradicción abordada anteriormente: la verdad empieza a ser “revelada a los seres humanos por otros seres humanos” (Foucault, 2004, p. 66). Los vínculos entre la posibilidad de ser parresiastés y ejercer la libertad, es decir, entre el ejercicio de la voluntad, órgano de la libertad y la parresía, comienzan a hacerse visibles: sujeto es quien elige un proyecto histórico que actualiza permanentemente a lo largo de su propia vida.

Ahora, si bien era un derecho de todos los ciudadanos usar la parresía, ser parresiastés era una elección de vida, en palabras de Foucault (2004) “...el hablante hace uso de su libertad y escoge la franqueza en lugar de la persuasión, la verdad en lugar de la falsedad o el silencio, el riesgo de muerte en lugar de la vida y la seguridad, la crítica en lugar de la adulación y el deber moral en lugar del propio interés y la apatía moral” (p. 46). De acuerdo a lo anterior, el parresiastés elige usar su libertad para cuidar de sí mismo, cuidar el uso del lenguaje, cuidar sus acciones y

cuidar de los otros, al comprometerse con decir la verdad de manera franca, clara y directa.

Es importante notar que lo anterior, señala cómo la actividad parresiástica estaba íntimamente ligada a la idea griega sobre el *cuidado de sí*, *epiméleia heautou*. Es precisamente el *cuidado de sí* o la *inquietud de sí*, lo que le permite al sujeto acceder a su verdad y la parresía la manifestación de este vínculo constitutivo. Es así como en la época clásica, no sólo se desplaza la revelación de la verdad de los dioses al diálogo entre los hombres, sino que, como diríamos desde la psicología actual, se desplaza la idea de estar sujetos a un foco de control externo a un foco de control interno, lo que comprende la idea de que la verdad se encuentra en nosotros mismos. En este orden de ideas, la parresía y el *cuidado de sí* le permitía al propio sujeto reconocer su propia verdad, coraje que implicaba la posibilidad de ser capaz de desprenderse de sí mismo para transformarse en otro más coherente y así vivir en tensión con su verdad. De esta forma, el parresiasrés, soberano de sí mismo, buscaba promover en otros con sus palabras francas, la virtud del *dominio de sí* (*epimeleia heautou*). En efecto, Foucault (2004) resalta que el auténtico parresiasrés no está en su cuna de nacimiento, ni en su ciudadanía, ni en su intelecto, sino en la armonía que existe entre sus palabras y sus actos (Foucault, 2004). Lo anterior resuena con los planteamientos de Pestalozzi<sup>8</sup> quien sostiene que el sujeto no es obra de la naturaleza ni de la cultura ni de la interacción entre ambas sino que es obra de sí mismo en medio de las determinaciones naturales y sociales (Pestalozzi citado por Bohn & Schiefelbein, 2004).

---

<sup>8</sup> Johann Heinrich Pestalozzi (1746 -1827), pedagogo suizo.

Teniendo en cuenta la relación íntima que existe entre el *cuidado de sí* (*epimeleia heautou*) y los juegos entre sujeto y verdad (parresía), después de explicitar la evolución que tuvo la parresía en la Antigua Grecia, pasaremos a profundizar en lo que consistía para los griegos *epimeleia heautou* con el fin de ampliar nuestra comprensión sobre la forma en que se constituía el sujeto en la Antigua Grecia.

Con el tiempo esta actividad verbal franca evolucionó. En un principio, se practicaba el juego parresiástico político en el ágora, siempre en una situación en que el hablante estaba en una posición de inferioridad con respecto al auditorio, por ejemplo el parresiastés ante un rey. Al tener la parresía la función de la crítica que podía enfurecer al otro, se establecía un contrato parresiástico cuyo objetivo era “limitar el riesgo que asume” (Foucault, 2004, p. 60) el parresiastés al hablar. Por ejemplo, ante el poder del rey y teniendo en cuenta la vieja tradición que dice que a los mensajeros que traen buenas noticias se les debe recompensar y a aquellos que traen malas noticias se les debe castigar, el sirviente, le pregunta al rey si puede usar la parresía para contarle todo lo que sabe. El buen soberano es sabio para entrar en el juego parresiastés, pero el mal gobernante se deja arrastrar por sus pasiones por lo tanto deja de oír la verdad (Foucault, 2004). En este sentido, en el marco político griego, la *epimeleia heautou* o *dominio de sí*, se convierte en “condición para gobernar a otros” (Lanceros, 1996, p. 35).

Con Sócrates la parresía política se transforma en parresía socrática, “la búsqueda de la verdad se traslada de los problemas de la asamblea, a aquellos vinculados entre los ciudadanos, en relación al cuidado de sí y de los otros” (Apud, 2009 p. 4), lo que permite que la parresía se traslade al espacio privado. La parresía

socrática, también se diferencia de la parresía política porque se da entre dos seres humanos en una “relación personal de enseñanza” (Foucault, 2004, p. 138) y es descrita como una situación en la que alguien pone a prueba a otro de frente (Foucault, 2004). Las personas sabían que una charla con Sócrates no era para hablar de cualquier cosa, sino para hablar “sobre nosotros mismos” (Foucault, 2004, p. 131). La idea del juego parresiástico socrático era ser guiado por la palabra de Sócrates, por las preguntas mayéuticas, para dar una explicación de/sobre sí mismo.

Sócrates era un auténtico parresiastés, pues personificaba lo que hablaba. Así, Sócrates tenía el papel de descubrir qué tanto acuerdo había entre lo que decía una persona y cómo vivía. El rol de Sócrates se denomina *basanos* que significa piedra de toque, la cual se refiere a una piedra negra que se usa para probar la autenticidad del oro. De esta manera, el juego parresiástico socrático tenía como objetivo promover la armonía entre palabras y actos al “convencer a alguien de que debía cuidar de sí y de los otros” (Foucault, 2004, p. 142). Esto implicaba la transformación del sujeto: cambiar de opinión, de estilo de vida, cambiar la relación que se tiene con otros y con sí mismo (Foucault, 2004). Un gran ejemplo de este parresiastés es cuando enfrenta a Alcibíades; mientras todos lo adulan para lograr sus favores, Sócrates le dice que antes de que logre ser lo que pretende (el primer ciudadano de Atenas que gobierne Atenas y más poderoso que el rey de Persia), debe “primero aprender a cuidar de sí mismo” (Foucault, 2004, p. 51).

Acorde con lo anterior, Sócrates en sus discursos señalaba una y otra vez haber sido enviado por los dioses a exhortar a los hombres a *ocuparse de sí mismos*. En los pasajes citados por Foucault (2002), es posible identificar que Sócrates renuncia a ciertas posibilidades de reconocimiento social, sacrificándose en su deber

de despertar a los demás. Teniendo en cuenta que algunas personas dedicaban su vida a la consecución de bienes materiales, reconocimiento, reputación y honores, y no dedicaban el mismo cuidado a cultivar su razón, la verdad y su alma, el papel de Sócrates consistía en recordarles sin cesar, que todo hombre debe ocuparse de sí mismo y de su alma, más que de su riqueza o de su honor. Como lo planteó Epicuro, filósofo estoico citado por Foucault (2002), “todo hombre debe ocuparse día y noche y a lo largo de toda la vida de su propia alma” (p. 24) y como lo bosquejó Séneca hace ya un tiempo, resulta más provechoso volcar la mirada hacia aquellas cosas que nos conciernan personalmente, a través de las cuales podemos conducir nuestro comportamiento y controlar nuestro hacer (Foucault, 2002). Lo anterior da cuenta cómo la parresía y la *inquietud de sí* planteada, no aludían exclusivamente a una práctica entre los filósofos o como condición privilegiada para tener acceso a la vida filosófica, sino a todos los seres humanos, es decir que apuntaba a todo sujeto en devenir.

Los estoicos, pertenecientes a una escuela filosófica del período helenístico, valoraban mucho la parresía en las relaciones personales individuales. Ellos consideraban que en cada individuo predomina una relación de “philautía” o “amor propio” (Foucault, 2004, p. 175), que da lugar a una ilusión de lo que realmente somos. Este amor propio promueve la adulación de uno mismo, el auto-engaño y la propia ignorancia. Según Foucault (2004), “somos nuestros propios aduladores, y es para desactivar esta relación espontánea que tenemos con nosotros mismos, para librarnos a nosotros mismos de nuestra philautía, para lo que necesitamos un parresiastés” (p. 176). Sin embargo, lo anterior no es fácil, al ser aduladores de nosotros mismos podemos perdernos la posibilidad de acceder a la verdad y a veces

este amor propio puede llegar a ser tan fuerte que nos disuade de la posibilidad de interactuar con un verdadero parresiastés, pues hacerlo implicaría confrontar la verdad de nosotros mismos que esa *philautía* invisibiliza. Los estoicos consideraban que el parresiastés debía ser un amigo, y en contraste Galeno, médico y estoico también, se oponía a esta idea, considerando que debía ser alguien con quien no se tuviera trato. Por primera vez, alguien dice que el parresiastés no necesariamente debe ser un amigo y que es mejor que no lo sea porque así habrían menos probabilidades de que sea un adulator al decir las verdades (Foucault, 2004).

A continuación pasaremos a profundizar en la *epimeleia heautou* griega desde Foucault (2002), quien realiza un rastreo de esta noción en su libro *La hermenéutica del sujeto*, y así ampliar nuestra comprensión sobre la constitución de sujeto en la Antigua Grecia.

Foucault (2002) encuentra que *epimeleia heautou* en la Antigua Grecia, era la regla general de los preceptos delficos, preceptos que estaban dirigidos a quienes iban a consultar a los dioses en el Oráculo de Delfos, de manera que debían leerse como una especie de reglas y recomendaciones relacionadas con el ritual y el acto mismo de la consulta. Foucault (2002) señala que la *inquietud de sí* o *epimeleia heautou* aparece en el pensamiento filosófico hermanado con el principio *conócete a ti mismo* o *gnothi seauton*, pero siempre el segundo subordinado al primero. En este sentido el *gnothi seauton* es producto del marco general de la *epimeleia heautou* y es parte de la aplicación de la regla general que dice: “debes ocuparte de ti mismo, no tienes que olvidarte de ti mismo, es preciso que te cuides” (Foucault, 2002, p. 20).

Patxi Lanceros<sup>9</sup> (1996), quien analiza la sexualidad y el sujeto en la obra de Michel Foucault en su artículo *Dominio de sí, tecnologías del yo y hermenéutica del sujeto*, plantea que el concepto de *epimeleia heautou* o *cuidado de sí, inquietud de sí, dominio de sí*, “a juicio de Foucault... resume... la elaboración moral de los períodos antiguo y helenístico” (p. 33). Veamos cómo es esto.

El concepto *epimeleia heautou* es introducido en el marco político de la Grecia clásica y como ya habíamos mencionado se refería “al dominio de sí como condición para gobernar a otros” (Lanceros, 1996, p. 35). En este sentido, la *epimeleia heautou* se constituía en el ideal de vida para los griegos.

De acuerdo con Lanceros (1996), este ideal que le daba “al individuo la responsabilidad de construirse como sujeto libre y soberano” (p. 33-34), empieza a problematizar la relación que tenían los griegos con los placeres, y en la medida en que la *parresía* entra en el ámbito privado se empieza a problematizar su sexualidad. Los placeres se convierten en problema precisamente porque éstos ponen a prueba “el dominio del hombre sobre sí mismo” o desde otra perspectiva, el abuso de éstos podía “hacer peligrar la soberanía del sujeto” (Lanceros, 1996, p. 34). Se libraba una batalla de poder contra uno mismo denominada *enkrateia*, para decidir si el sujeto dominaba a los placeres o era dominado por ellos (Lanceros, 1996). Según Platón, “ser vencido por uno mismo” (HS, II, p. 67, citado por Lanceros, 1996, p. 35) era la derrota más vergonzosa que alguien podía tener.

Ahora, moviéndonos al ámbito privado, de acuerdo con Apud (2009), la sexualidad para los griegos era un *ars erótica*, un *arte de vivir*. En este orden de

---

<sup>9</sup> Patxi Lanceros, profesor de filosofía política en la Universidad de Deusto. Ha publicado *La herida trágica* (Barcelona, 1997), *Diccionario de Hermenéutica* (Bilbao, 1997-2001), *Verdades frágiles, mentiras útiles* (San Sebastián, 2000), *El destino de los dioses* (Madrid, 2001) y *Modernidad y postmodernidad, Foucault*.

ideas, el deseo al ser problematizado desde la ética, era fuente de conocimiento, de un saber en relación a los cuerpos que le ofrecía al sujeto la posibilidad de practicar el *dominio de sí*, de ahí el arte de *saber hacer*, el *arte de vivir* griego. La razón en este orden de ideas para los griegos y particularmente para el filósofo Sócrates, le ayudaba a los hombres a equilibrar los excesos y buscar un punto medio. Para ello debían valerse tanto del conocimiento, como de la práctica permanente y un entrenamiento riguroso (Askesis).

En síntesis, según Lanceros (1996), problematizar los placeres y la sexualidad le permite a los griegos practicar la *epimeleia heautou*, una moral y una ética que se expresa en el arte de uno mismo, en una *estética de la existencia*. Sólo el hombre libre podía elegir “problematizar la relación consigo mismo y sus actos” (Lanceros, 1996, p. 33) y dedicarse a dar a su vida un estilo propio con acciones por medio de la parresía. Lanceros (1996) subraya que para los griegos, “la ética no es cuestión de norma sino de forma: no es cuestión de obediencia sino de elección. No se basa en la secuencia prohibición-vigilancia-sanción, sino en una especie de principio estético que invita al trabajo continuo sobre la propia vida, sobre el individuo y sus actos para construir una forma coherente y bella, virtuosa” (Lanceros, 1996, p. 40). Recogiendo estas ideas, la *epimeleia heautou* no consistía en una imposición en absoluto, sino en un acto de libertad.

Es así como la noción de política y ética griega, nacen y permanecen vinculadas a la relación entre parresía y *epimeleia heautou*, que se refiere precisamente a un sujeto que encarna la verdad, personificando la armonía entre palabras y actos. En el marco político griego se define el *dominio de sí* como

condición para gobernar a otros (política) y en el marco privado, un sujeto que *cuida de sí*, cuida de otros (ética).

En la época Helenística, la *epimeleia heautou* se aleja del marco político en el que se encontraba en la época clásica, y se constituye en el “ámbito moral por excelencia” (Lanceros, 1996, p. 43) “para especializarse en el ‘cultivo de sí’ intensificando la forma de relación del individuo consigo mismo” (Lanceros, 1996, p. 42). En este periodo, la *inquiétude de sí* y la incitación a preocuparse por uno mismo alcanza una extensión tan grande que, como lo plantea Foucault (2002), se convierte y se mantiene como un verdadero fenómeno cultural y un acontecimiento en el pensamiento. Se da una universalización del concepto, pues el *cultivo de sí* es una tarea que cualquier hombre puede hacer y es una tarea que ocupa a la persona toda la vida, por tanto se puede “hablar de una época centrada en el cultivo o cultura del yo” (p. 42). La *epimeleia heautou* entonces, no designa simplemente una preocupación, sino todo un conjunto de ocupaciones respecto a uno mismo y los demás, a la vez que implica un trabajo que requiere tiempo. En efecto, el tiempo atribuido al *cuidado de sí* no está vacío, por el contrario está colmado de ejercicios, de tareas prácticas y actividades, la askesis griega o cómo lo denomina Foucault “*tecnologías del yo*: reflexiones, medios e instrumentos a través de los cuales el sujeto se hace cargo de su propia conducta, configurándose como sujeto moral” (Lanceros, 1996, p. 30).

Son este cuerpo de ejercicios prácticos que se desprenden de la *epimeleia heautou*, los que ponen en juego “la relación del sí mismo con la verdad” (p. 207) y dotan “al individuo de la preparación y el equipamiento moral que le permit[e] afrontar plenamente el mundo de una manera ética y racional” (Foucault, 2004, p.

184). De hecho, más que consagrar al individuo a la soledad, lo llevan a una verdadera práctica social. Un trabajo que permite, de acuerdo con Marco Aurelio, estoico y emperador del Imperio Romano, “la reactivación de los principios generales y de los argumentos racionales que persuaden de no dejarse irritar ni contra los demás, ni contra los accidentes, ni contra las cosas” (Foucault, 2006, p. 57). Por otra parte, Foucault (2004) recomienda la metáfora que encuentra en el ensayo de Plutarco *Sobre el refrenamiento de la ira*, como una herramienta en el proceso de cuidar de sí mismo y vincularse con la verdad. La metáfora dice así: “se puede adoptar hacia uno mismo el papel de técnico, de artesano, de artista, que –de vez en cuando– deja de trabajar, examina lo que está haciendo, se recuerda a sí mismo las reglas de su arte, y compara estas reglas con lo que ha realizado hasta ese momento” (Foucault, 2004, p. 209).

Entre estas prácticas que tendrán un largo destino en la historia de la cultura, la filosofía, la moral y la espiritualidad occidental, por citar algunas, se encuentran el examen de conciencia, el autoexamen antes de dormir, el autoexamen general, las técnicas de meditación, la técnica del control de las representaciones a medida que se presentan en la mente, los ejercicios de abstinencia, al análisis de los sueños, recoger su propio pasado, hablar con algún amigo o guía, dar algún consejo si es solicitado permitiendo reactualizarse a sí mismo, entre muchas otras (Foucault, 2002). A continuación se describirán tres ejercicios representativos de la askesis griega.

El autoexamen antes de dormir se trata de revisar la jornada para corregir los errores y mejorar la armonía entre logos y actos. La persona no debe castigarse, por el contrario “la retracción de sus errores tiene por objeto la reactivación de reglas

prácticas de conducta que, reforzadas ahora, pueden ser útiles en ocasiones futuras” (Foucault, 2004, p. 190-191).

El autoexamen general tiene como objetivo la estabilidad del alma o de ánimo. De acuerdo con Foucault (2004), este “es un estado en el que el ánimo es independiente de cualquier clase de evento externo, y es igualmente libre de cualquier excitación o agitación interna que pudiera producir un movimiento involuntario en el alma. Así, éste demuestra estabilidad, autogobierno e independencia” (Foucault, 2004, p. 191). Para llevar a cabo el autoexamen es necesario que la persona reconozca su verdad, haciendo una exposición de sí mismo y describiendo qué lo hace sufrir, y la constancia en el ejercicio le permitirá lograr una armonía entre lógos y actos.

Finalmente, el ejercicio del control de las representaciones se trata de tomar una postura de vigilancia para distinguir las representaciones que uno mismo puede controlar de las que no, distinguir los pensamientos que dependen de la voluntad de aquellos que no. La idea del ejercicio es lograr ser dueños de nuestros pensamientos. Epicteto, gestor de este ejercicio, buscaba la posibilidad de constituir “un mundo de representaciones en el que nada pueda introducirse si no es sujeto del gobierno de nuestra voluntad” (Foucault, 2004, p. 206). Es decir que debemos preguntarnos si lo que pensamos es fruto de nuestra voluntad o ajeno de la misma para lograr el autodomínio.

La *epimeleia heautou* descrita por Epicteto en *Las conversaciones* citado por Foucault (2006), señalaba al ser humano como aquel que había sido confiado el *cuidado de sí*. A diferencia de los animales planteaba Epicteto, al hombre se le ha dotado de una razón a fin de que pueda tomarse así mismo, como a todo lo demás,

por objeto de estudio. Señaló lo anterior, no con el objetivo de desmeritar la naturaleza de los animales y señalar como superiores las cualidades humanas, sino porque Dios ha elegido deliberadamente dotarlo de una razón de manera que pueda pensarse libremente a sí mismo. Epicteto nos recuerda que Zeus el dios “no sólo te ha creado, sino que además te ha confiado y entregado a ti solo” (Foucault, 2006, p. 52). *El cuidado de sí* de acuerdo con Epicteto, “es un privilegio-deber, un don obligación que nos asegura la libertad obligándonos a tomarnos a nosotros mismos como objeto de toda nuestra aplicación” (Foucault, 2006, p. 52). De lo anterior se desprende la idea del escritor griego, Apuleyo, de perfeccionar el alma con la ayuda de la razón, y la idea de Epicuro y Séneca de que nunca es demasiado tarde ni demasiado pronto para que el hombre se ocupe de sí mismo, ideas que invitan al hombre a transformar su existencia a través del ejercicio permanente.

De acuerdo con Sócrates, “la *inquietud de sí*, por lo tanto, [se] considera[ba] como el momento del primer despertar... el momento en que se abren los ojos, salimos del sueño y tenemos acceso a la primerísima luz” (Foucault, 2002, p. 23). *La inquietud de sí* también es comparada por Sócrates con el tábano, insecto que persigue a los animales agitándolos y haciéndolos correr, señalando que *la inquietud de sí mismo* es un aguijón que debe clavarse en la existencia como un principio de movimiento y desasosiego que debe permanecer a lo largo de la vida a fin de estimular al hombre a volcar su mirada hacia sí mismo.

*La inquietud de sí*, en síntesis sugería “una actitud con respecto a sí mismo, con respecto a los otros, con respecto al mundo” (Foucault, 2002, p. 28). Aludía a una determinada mirada hacia el interior del propio sujeto, acompañado de acciones volcadas hacia la propia persona, a hacerse cargo de sí, así como a “cierta manera de

prestar atención a lo que se piensa y sucede en el pensamiento” (Foucault, 2006, p 28). El principio de la filosofía en este sentido, estaba orientado hacia el cuidado de uno mismo, de manera que fuera posible asegurar la salud del alma, a través de la transformación y la reconciliación con uno mismo. Como lo plantea Séneca citado por Foucault (2006), el tiempo dedicado al *cuidado de sí* permite encontrar “la calma [en una] existencia agradable, [en] la posesión de nosotros mismos” (p. 56).

Ahora, a pesar de la importancia que tuvo la *epimeleia heautou* en la Antigua Grecia, como fundamento para que el sujeto accediera a la verdad y se constituyera en un sujeto moral, la filosofía occidental de acuerdo con Foucault (2002), privilegia el precepto délfico *gnothi seauton* o *conócete a ti mismo*. En efecto, nos asiste la necesidad por tratar de comprender siguiendo a Foucault (2002), ¿qué nos llevó a pasar por alto la noción de *epimeleia heautou* en la filosofía occidental y en cambio, atribuirle tanto valor al *gnothi seauton* o *conócete a ti mismo*? ¿Qué hizo que se privilegiara el *gnothi seauton* sobre la *inquietud de sí*? ¿Es acaso gracias al desmedido énfasis en el *gnothi seauton* que, en Occidente, el sujeto se define por el ejercicio de su racionalidad, soslayando el afecto y la voluntad?

De acuerdo con Apud (2009), ya en la época helenística de la Antigua Grecia se encuentran algunas tendencias que se inclinan hacia la inversión de la *epimeleia* por el *gnothi seauton*. El fuerte acento que se le da al *cultivo de sí* en esta época hace que se intensifique excesivamente la relación del individuo consigo mismo, así como su preocupación por los placeres (Apud, 2009), lo que genera una serie de transformaciones sociopolíticas y culturales. Se empieza a sobrevalorar el matrimonio y a desvalorizar las relaciones extramaritales y homosexuales que antes eran expresión natural de la sexualidad griega. La austeridad sexual se intensifica, se

empieza a creer que el placer sensual es perjudicial y en cambio, la abstinencia sexual puede llevar a un estado en donde el espíritu goza de mayor independencia. Según Apud (2009), los estoicos por ejemplo, buscaban la *ataraxia* o imperturbabilidad por estos medios, que según creían les permitían “desligarse de las pasiones, buscando siempre el control de las mismas mediante la razón (logos)” (p. 4). Los estoicos buscaban el control total sobre sus pasiones, y un ejemplo de esto es el ejercicio del control de las representaciones descrito anteriormente. Esta austeridad, de acuerdo con Foucault (2002), también se encuentra en la escuela cínica y epicúrea de los primeros siglos.

Por otra parte, la conquista macedónica y la progresiva decadencia de la polis clásica, da lugar, siguiendo a Apud (2009), a “la ruptura del lazo entre los dioses y la polis, así como a un marcado individualismo” (p. 3). Lo sagrado, antes transversal a todas las cosas, empieza a ser referencia a la inmortalidad, la salvación y la purificación. Así, el individualismo creciente, le empieza dar más importancia a la salvación y al bienestar personal. En efecto, estas transformaciones sociopolíticas y religiosas, abonan el terreno para la posterior penetración del cristianismo<sup>10</sup> (Apud, 2009) De acuerdo con los planteamientos de Apud (2009) comprendemos que ya desde finales de la época helenística en la Antigua Grecia se configuraban las condiciones y circunstancias para la inversión de la *epimeleia heautou* por el *gnothi seauton*.

---

<sup>10</sup> Durante el desarrollo del presente trabajo comprendimos que las enseñanzas de Jesús y el Cristianismo han influido de manera decisiva en la forma en que nos constituimos como sujetos. Lamentablemente por motivos de tiempo, esta cuestión no se abordará en la presente investigación, aunque nos queda la profunda inquietud por tratar de comprender su incidencia en la forma de constituirmos como sujetos en el presente.

*Rastreado la racionalidad como vía privilegiada para acceder a “La Verdad”*

De acuerdo con Foucault (2002), en los primeros siglos del cristianismo se empezó a desvalorar la *epimeleia heautou* a favor del *gnothi seauton*, pero es fundamentalmente en el momento cartesiano que el *conócete a ti mismo* adquiere un valor superior al convertirse en la vía privilegiada para acceder a la verdad. El “momento cartesiano” según Foucault (2002) es crucial porque transforma la relación entre sujeto y verdad. Desde este momento se renuncia a la idea griega que fundamenta el conocimiento y el acceso a la verdad como producto de una búsqueda espiritual guiado por la *epimeleia heautou* donde la verdad nunca se le da al sujeto por pleno derecho y se pasa a un terreno donde el sujeto establece una relación con una verdad que deja de implicarlo. Veamos qué consecuencias tiene esto en la constitución del sujeto.

Para acceder a la verdad, los griegos consideraban necesario que el sujeto se modificara, se transformara. La verdad en este orden de ideas sólo era posible y “... [era] dada al sujeto a un precio que [ponía] en juego el ser mismo de éste” (Foucault, 2002, p. 37). En suma y como lo plantea el autor “...para la espiritualidad, un acto de conocimiento jamás podría, en sí mismo y por sí mismo, lograr dar acceso a la verdad, sino fuera preparado, acompañado, duplicado, consumado por cierta transformación del sujeto, no del individuo sino del sujeto mismo en su ser de sujeto” (Foucault, 2002, p. 37). En este orden de ideas, para los griegos el acceso a la verdad era imposible sin la conversión o la transformación del sujeto, el acceso a la verdad y las transformaciones jamás estuvieron separadas.

Contrastando con las implicaciones de la *epimeleia heautou*, el “momento cartesiano” contribuye de manera apremiante a que se postule la idea de que el

acceso a lo verdadero lo determina exclusivamente el conocimiento (Foucault, 2002). En el siglo XVII, Descartes divide su visión de la naturaleza en el dualismo mente (*res cogitans*) y cuerpo (*res extensa*) revolucionando el modo de pensar y relacionarnos en Occidente. De acuerdo a sus planteamientos, se necesita sólo la mente para acceder a la verdad: condiciones formales, objetivas, un método específico, inscribirse dentro de cierto consenso científico, entre otras, pero sobre todo es fundamental el ejercicio de la razón.

Ya no es necesaria la transformación del sujeto para acceder a la verdad como en la antigua Grecia. “A partir del momento en el que el ser deja de ser cuestionado en virtud de la necesidad de tener acceso a la verdad, se entra en otra etapa de la historia de las relaciones existentes entre subjetividad y verdad” (Foucault, 2004, p. 40-41). Ahora la verdad se acumula, “el sujeto actúa sobre la verdad, pero la verdad ha dejado de actuar sobre el sujeto” (Foucault, 1982, p. 41). La verdad deja de estar ligada al sujeto que la enuncia, se sostiene por si misma al poder ser comprobada lógica y racionalmente a partir de reglas universalmente compartidas. Recogiendo las ideas anteriormente planteadas, comprendemos que en el momento en que el Cartesianismo postula que la razón es la única vía de acceso a la verdad (Foucault, 2004), se empieza a escribir la historia de la Verdad en la Modernidad, aquella Historia única, lineal y continua de la que habla Nietzsche, aquella historia de la verdad como objetividad, en la que el sujeto es excluido por considerar que, con la humanidad de sus afectos, hace impuro el conocimiento verdadero. La razón comienza a ocupar un lugar preponderante y a ella se subsumen todas las otras dimensiones de lo humano en un proceso de disyunción, reduccionismo y abstracción.

De acuerdo con Apud (2009), el pensamiento de Descartes ofrece el modelo ejemplar de la constitución del sujeto moderno, al concebirlo como “sujeto de conocimiento, de duda, como punto inicial del conocer” (p. 7). Su famosa frase cogito ergo sum (pienso, luego existo), pone la certeza del sujeto moderno en que puede dudar de todo, excepto de que duda, por tanto de que piensa, situándolo como “origen y fuente del conocimiento” (Apud, 2009, p 7). Lo anterior, vale resaltar, fortalece el individualismo que ya se venía gestando desde finales de la Antigua Grecia.

Ahora, el dualismo mente y cuerpo en definitiva fragmenta el modo de pensar en Occidente y explicita la visión dicotómica del mundo. Sin embargo, Fritjov Capra<sup>11</sup> (2007), rastrea las condiciones en que emerge esta fragmentación de la visión del mundo mucho antes que el momento Cartesiano, devolviéndonos a la Antigua Grecia.

Capra (2007) encuentra que en la Escuela de Mileto, en el siglo VI a. c. aún no se veían rastros de tal fragmentación. Los de Mileto consideraban que todo estaba hecho de la naturaleza esencial o fisis. Creían que “la materia estaba viva al no ver diferencia alguna entre lo animado y lo inanimado, entre espíritu y materia” (Capra, 2007, p. 27). Anaximandro, seguidor de Tales, describe esta naturaleza esencial como el aliento o *neuma* que sostiene todo el universo. Heráclito de Efeso, un pensador asombroso, enriquece los planteamientos de esta escuela, señalando que el

---

<sup>11</sup> Fritjov Capra, Doctor en física teórica por la Universidad de Viena. Ha trabajado como investigador en física subatómica en la Universidad de Paris, en la de California (U. C.) en Santa Cruz, en el Acelerador Lineal de Stanford, en el Imperial College, en la Universidad de Londres y en el Laboratorio Lawrence Berkeley de la U. C. Desde hace 30 años y paralelamente a sus actividades de investigación y enseñanza ha estudiado en profundidad las consecuencias filosóficas y sociales de la ciencia moderna.

mundo está en un flujo continuo, “en perpetuo cambio, en un ‘eterno’ devenir” (p. 28), y enseñando “... que todos los cambios que se producen en el mundo, ocurren por la interacción dinámica y cíclica de los opuestos” (p. 28). Esta interacción se ve reflejada en las palabras de Heráclito citadas por Capra (2007) “las cosas frías se calientan por sí solas, las calientes se enfrían, lo húmedo se seca, lo seco se humedece” o “lo fácil origina lo difícil... el silencio armoniza al sonido, el después sigue al antes” (p. 163). Todo par de opuestos, nos dice Heráclito forma una unidad, una unidad “que contiene y trasciende a todas las fuerzas opuestas” que llamó Logos (p. 28). Heráclito da cuenta de la unión del universo con la siguiente frase: “el camino hacia arriba y el camino hacia abajo son uno y el mismo” (Heráclito citado por Capra, 2007, p. 163). De esta forma en la antigua Grecia se perfila una visión orgánica del universo, una percepción de unidad que contiene a todo el universo en interrelación dinámica y en perpetuo cambio, todo hecho de la naturaleza esencial o fisis.

De acuerdo a los planteamientos de la Escuela de Mileto, todos los seres se “hablaban” entre ellos: el árbol, el agua, el ser humano, la flor, el viento, etc., pues todos eran seres vivos que coexistían en una armoniosa unidad, coexistían en la experiencia de lo sagrado (Apud, 2009, Capra, 2007). Así, los seres humanos se entendían uno con el cosmos. La palabra ser humano viene del latín humus que quiere decir tierra, es decir, los seres humanos venimos de la tierra, somos uno con la tierra. Esta forma de convivencia hacía que el poder tomara una forma horizontal al encontrarse en la unidad y en la equidad (Capra, 2007).

Poco tiempo después aparece la Escuela de Elea, diluyendo la unidad sostenida por la Escuela de Mileto, al introducir “un principio divino que prevalece

sobre todos los dioses y los hombres” (Capra, 2007, p. 28). Principio que tomó la forma de “un Dios inteligente y personal” (Capra, 2007, p. 28), es decir un Dios antropomorfo, hecho en referencia al ser humano mismo, que rige sobre todos los dioses, todos los seres humanos y las cosas. De esta manera, el poder se desplaza verticalmente a este Dios supremo. Parménides de Elea, el más importante exponente de esta escuela, separa al Ser del resto del cosmos, distinguiéndolo como inmutable, y en contraste con los planteamientos de Heráclito, deja claro que el cambio no es posible. Esto quiere decir que los cambios que creemos percibir, son ilusiones de los sentidos. Así se empezó a creer que nuestras percepciones no eran confiables y que nuestro cuerpo no era capaz de dar razón justa de la realidad.

Las ideas anteriormente expuestas muestran como se empieza a diferenciar lo racional de lo experiencial, cómo se empieza a dar el distanciamiento entre espíritu y materia, aunque es importante anotar que en esta época aún permanecen sutilmente vinculados estos conceptos. Sin embargo, este distanciamiento tiene importantes consecuencias. En primer lugar se empieza a diferenciar entre lo humano y lo no-humano. Las ideas continúan asociándose llegando a distinguir entre lo vivo y lo muerto, lo biótico y abiótico, hasta diferenciar la materia inerte de la vida, por tanto separada del espíritu. A diferencia de la concepción de mundo que tenía la Escuela de Tales de Mileto que no diferenciaba entre lo animado y lo inanimado, los pensamientos de la Escuela de Elea evolucionan hasta diferenciar la materia del espíritu y lo vivo.

De esta forma la visión del mundo que tenían los griegos se empieza a fragmentar. Primero se empieza a pensar en el Ser separado del universo. Después Leucipo y Demócrito acogen la oposición entre lo vivo y la materia inerte, al

entender que la materia inerte es invariable e inmutable, y al encontrar “la unidad más pequeña de materia divisible”: el átomo (Capra, 2007, p. 29). Aristóteles, considerado el miembro más importante de la Escuela de Elea, contribuye en la tarea de dividir y fragmentar la visión del mundo, clasificando y sistematizando todo el conocimiento de la antigüedad. A continuación, Pitágoras inventa los números abstractos y las variables, invento que consigue acentuar el dualismo en el modo de pensar (Wilber, 1984). Los números abstractos y las variables, trascienden de tal forma el mundo concreto que los seres humanos perciben el mundo lógicamente fragmentado en dos mundos: el concreto y el abstracto, el ideal y el real, el universal y el particular. Así continúa el proceso de fragmentación de la visión del mundo arraigándose cada vez más, hasta llegar al momento cartesiano que sostiene el dualismo mente y cuerpo por excelencia, dualismo que se convierte en característica fundamental del pensamiento Occidental (Capra, 2007, Wilber, 1984).

Ahora si bien, el ejercicio de la razón se vuelve apremiante para acceder a la verdad con la influencia de Descartes, las condiciones para su posicionamiento se venían también gestando desde la Antigua Grecia.

Desde la Antigua Grecia, se cultiva el ejercicio de la razón para equilibrar los excesos, para encontrar un punto medio y fortalecer la práctica de la *epimeleia heautou*. Ahora, con Badiou (2004), podemos encontrar las condiciones del surgimiento del sujeto cartesiano en Platón, quien considera que la matemática es condición para acceder al conocimiento. Privilegiar las matemáticas es privilegiar el razonamiento abstracto y lógico que es precisamente lo que privilegia el sujeto moderno. De acuerdo con Badiou (2004), “la matemática es por excelencia una palabra sin sujeto” (p. 30), lo que nos permite comprender que de cierta forma el

sujeto cartesiano se hace sujeto negándose, es decir hace uso de su razón para producir un conocimiento que no lo implica necesariamente.

El sujeto cartesiano continúa fortaleciéndose en el Renacimiento, momento histórico en que prolifera la experimentación, la matemática y se producen muchos conocimientos científicos, hasta llegar a Descartes, quien realiza un movimiento crucial para posicionarlo como el sujeto moderno. Desde este momento, como ya se había señalado, la racionalidad se convierte para Occidente, en nuestra herramienta por excelencia para comprender el mundo, relegando la transformación del sujeto a un segundo plano. Y al postular que la razón es la única vía de acceso a la verdad, reiteramos, de acuerdo con Foucault (1982), se empieza a escribir la Historia de la Verdad en la Modernidad Occidental. Detengámonos en este punto nuevamente.

Ya habíamos comprendido con Nietzsche que creer en la Verdad y en una Historia lineal es la única forma de sostener un poder que controla su reproducción y por tanto sostiene su continuidad. Ya habíamos comprendido que creer en La Verdad y en la Historia lineal, valida el modelo determinista que consiste en concebir la vida sin alternativa, creer en lo dado, creer que la vida consiste en heredar el saber, en seguir la ruta señalada, en obedecer al poder y seguir reproduciendo el orden y las reglas de funcionamiento establecidas, todo con el fin de alcanzar la Verdad. Finalmente, de acuerdo con lo anterior, habíamos comprendido que la Historia con mayúscula, es entonces la Historia de los mecanismos de dominación, sometimiento y control para reproducir la Verdad.

Teniendo como base lo que implica creer en la Verdad y en la razón como único medio para alcanzarla, pasaremos a develar con Bartolomé<sup>12</sup> (2006) algunos de los mecanismos de dominación y control del sujeto en las sociedades modernas occidentales.

*Los dispositivos de control en las sociedades neo-liberales: subjetividades flexibilizadas*

En el siglo XVIII y principios del XIX, los avances científicos y tecnológicos dan lugar a la revolución industrial que tuvo lugar en Europa. De acuerdo con Bartolomé (2006) en este momento histórico se construyen sociedades disciplinarias donde se privilegian dispositivos de fuerza vinculados con sistemas opresivos y autoritarios. Según el autor (2006), en la sociedad disciplinaria se tendía a sumergir al sujeto a reglas uniformes y a disminuir al máximo sus posibilidades de elección, con el objeto de aumentar el poder y control social, y así aumentar la eficiencia de las sociedades. Para tal propósito, la vigilancia y el castigo constituían las estrategias por excelencia del poder disciplinario para progresar, al corregir los defectos y encauzar las conductas de los sujetos. Si bien este tipo de control por medio de dispositivos de fuerza, aún prevalece en algunos países del mundo, muchas sociedades no toleran ya este tipo de prácticas. Como respuesta a esto, las sociedades neoliberales cambian las premisas bajo las cuales el poder y el control es desplegado, desarrollando nuevos anti-sujetos o anti-personas más sutiles y difíciles de develar que hacen que el control sea más persuasivo y menos evidente, de forma que “se mantengan y amplíen situaciones de dominación social” (Bartolomé, 2006, p. 2). Es

---

<sup>12</sup> Castor Bartolomé Ruiz, Dr. Filosofía, Prof. Investigador del Programa de Postgrado en Filosofía, Unisinos, Brasil. Coordinador de la Cátedra UNESCO de Derechos Humanos, Unisinos, Brasil.

así como las nuevas formas de dominación pueden llegar a ser cada vez más sutiles, camuflándose las circunstancias obstaculizantes para el devenir sujeto.

Considerando que en todas las sociedades y tiempos, se ha tratado de controlar y ejercer una influencia considerable sobre las prácticas de los individuos, lo que caracteriza a las sociedades neoliberales es un “desarrollo masivo de dispositivos de poder con esta finalidad” (Bartolomé, 2006, p. 3). Por consiguiente, como señala Bartolomé (2006), el objetivo de los nuevos dispositivos de control está orientado a influir sobre el deseo de las personas. Estos dispositivos ya no están diseñados para doblegar la voluntad de la persona, sino para inducir la voluntad de los sujetos fabricando deseos que conjugan las motivaciones personales con los intereses institucionales. Se fusionan los universos simbólicos para lograr que el objetivo de los individuos coincida con el objetivo de las instituciones, o mejor, que los individuos identifiquen sus objetivos en el de las instituciones, y así participan activamente en su desarrollo articulando una subjetividad cooperante que se traduce en eficiencia para las instituciones.

Es bien pensado influir sobre los deseos, si se tiene en cuenta que la libertad para el individuo moderno “es asociada a la realización ilimitada de los deseos... la libertad equivale a dejarse llevar por los impulsos de su naturaleza” (Bartolomé, 2006, p. 3). De acuerdo con Bartolomé (2006), el vínculo entre libertad y voluntarismo de deseo no es genuino, es una victoria de los dispositivos de control, que logran hacerle creer a las personas que “la realización compulsiva de deseos es correlativa al ejercicio de la libertad” (p. 6) y que la libertad está asociada a la falta de obstáculos externos. De esta forma el sujeto cede su poder a sus impulsos con la

convicción de que está siendo libre, y no se da cuenta que su comportamiento refuerza los mecanismos de control previamente señalados.

Teniendo en cuenta que el deseo es el “núcleo de la subjetividad donde se teje la relación entre el simbolismo y la voluntad” (Bartolomé, 2006, p. 3), los dispositivos de control usan diversos métodos orientados a estudiar de manera exhaustiva los deseos, los impulsos, los sentimientos y las motivaciones de las personas, y a identificar los símbolos claves que al ser conjugados faciliten la inducción de la voluntad de los sujetos (Bartolomé, 2006). Como señala el autor (2006), y esto es verdaderamente paradójico, un deseo institucionalmente fabricado sin que el sujeto se dé cuenta, hace que el sujeto se sienta libre cuando realiza lo que desea, y a su vez “la realización de un deseo inducido heterónomamente sujeta con precisión el individuo a las estructuras” que lo fabricaron (p. 3). Se trata de un engaño.

El autor señala cómo esta concepción es poco inocente y de hecho propende a que el individuo jamás pueda ser realmente libre. El proceso anterior se denomina según Bartolomé (2006) *subjetividad flexibilizada*, proceso que crea modos de subjetivación<sup>13</sup> en los que se acomodan los individuos de forma poco reflexiva. De acuerdo con el autor, esta ha sido una forma en que se ha logrado inducir prácticas y controlar los modos de subjetivación en la modernidad. Profundicemos en esto.

La estrategia de la *subjetividad flexibilizada* ha sido bombardear a los sujetos con estímulos de todas partes y los sujetos a su vez, se han entrenado para responder a la oferta abrumadora. Al entrelazar los intereses individuales y los institucionales,

---

13 En la presente investigación entenderemos el término subjetivación como lo entiende Bernardi (2006), como el proceso por medio del cual desarrollamos una perspectiva subjetiva en relación con el mundo, es decir proceso de relacionar algo con el punto de vista propio que se complejiza al tener en cuenta que “la creación de la subjetividad es un fenómeno a muchas voces” (p. 3).

los dispositivos de control han hecho que los individuos no logren distinguir cuándo están tomando sus propias decisiones y cuándo están tomando decisiones institucionales, teniendo en cuenta que estos mundos están entrelazados en la praxis cotidiana. Nos resulta difícil evaluar, y nos incluimos, “hasta donde los grados de frustración o de sometimiento son fruto de [nuestras] decisiones equivocadas o de [nuestra] sujeción al modo de vida inducido por los dispositivos del sistema” (Bartolomé, 2006, p. 3), si se tiene en cuenta como señala Bernardi<sup>14</sup> (2006) que “la creación de la subjetividad es un fenómeno a muchas voces” (p. 3).

Nuestra capacidad de desear es ilimitada y es precisamente nuestra condición de seres deseantes, lo que han aprovechado los mecanismos de control de las sociedades neoliberales, al promover la satisfacción de necesidades parciales con expectativas de felicidad plena, situación que se torna paradójica pues “la constante insatisfacción de los deseos parcialmente satisfechos, lanzan al ser humano a una dinámica constante de desear más y más cosas en busca de la plenitud nunca alcanzada” (Bartolomé, 2006, p. 4). Lo realmente asombroso y que ha de ser tenido en cuenta, es que las sociedades neoliberales utilizan la mencionada paradoja a todo momento, induciendo necesidades superfluas como necesidades reales e indispensables, las cuales hace un tiempo atrás no tenían semejante privilegio en la vida de las personas.

Mousa Ag Assarid, nómada Tuareg de Mali, África, estudiante becado en una universidad francesa, en una entrevista realizada el 14 de Agosto del 2009 por Víctor-M Amela, periodista español, denuncia por qué el deseo de los occidentales

---

<sup>14</sup> Ricardo Bernardi, Doctor en Medicina (1969), Especialista en Psiquiatría (1972), Psicoanalista Titular de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU), Analista de Formación del Instituto de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Premio FEPAL (1992), Vice-Presidente electo de la International Psychoanalytic Association (IPA).

franceses se puede inducir considerablemente por los mecanismos de control. El periodista español le pregunta “¿qué es lo que peor le parece de aquí?” refiriéndose probablemente a Europa o Francia, y Moussa responde: “Tenéis todo, pero no os basta. Os quejáis. ¡En Francia se pasan la vida quejándose! Os encadenáis de por vida a un banco, y hay ansia de poseer, frenesí, prisa... En el desierto no hay atascos, ¿y sabe por qué? ¡Porque allí nadie quiere adelantar a nadie!”. Moussa explica el deseo insaciable de los occidentales franceses, desde la lógica de que competimos por ser mejores que los demás, por tener más que los demás y porque siempre estamos en la carrera por alcanzar la plenitud, plenitud, que de acuerdo con Moussa, nunca se alcanzará si estamos inmersos en la carrera para alcanzarla. Cuando Moussa describe la fascinante vida en el desierto como nómada Tuareg, pastor de camellos, cabras, corderos y vacas, añade: “Allí todo es simple y profundo. Hay muy pocas cosas, ¡y cada una tiene enorme valor!” y continúa, “allí, cada pequeña cosa proporciona felicidad. Cada roce es valioso. ¡Sentimos una enorme alegría por el simple hecho de tocarnos, de estar juntos! Allí nadie sueña con llegar a ser, ¡porque cada uno ya es!”.

Teniendo en cuenta la opinión de Moussa Ag Assarid (2009) y los planteamientos de Bartolomé (2006), se puede considerar que el objetivo de los dispositivos de control y dominación de las sociedades neoliberales consiste en producir *subjetividades flexibilizadas*, en donde el comportamiento individual encaje perfectamente con los intereses estructurales propuestos. Se trata de individuos cooperantes que se consideran libres y realizados, que difícilmente son capaces “de cuestionar o de reconocer la intervención heterónoma en sus deseos” (Bartolomé, 2006, p. 5), y cuando la notan, justifican como algo natural la identificación de sus

motivaciones personales con los intereses estructurales o consideran que simplemente sucede que sus ideas son iguales a las de la mayoría.

### *El ejercicio de la libertad*

En muchas ocasiones, de acuerdo con Fromm<sup>15</sup> (2000) lo que impide a las personas trascender las subjetividades flexibilizadas es el miedo a asumir la realización de su libertad, pues esto significa responsabilizarse de todas las implicaciones que tienen las decisiones que tomamos a diario en nuestras vidas. Para entender lo anterior, Fromm (2000) estudia las dinámicas de los procesos psicológicos que operan en el sujeto en relación con el contexto cultural en el que se desarrolla.

Fromm (2000) explica que la realización de la libertad es posible dependiendo de la manera en que el sujeto asuma su proceso de diferenciación e individuación del resto del universo. De acuerdo con el autor (2000), el proceso de diferenciación e individuación por lo general se experimenta a lo largo del desarrollo y tiene un carácter dialéctico. Por una parte, lleva al “crecimiento de la fuerza del yo” (Fromm, 2000, p. 47), el sujeto se fortalece internamente en términos físicos, mentales y emocionales, mientras por otra parte, el sujeto empieza a trascender los vínculos primarios que le ofrecen seguridad y orientación en unión con el mundo exterior. Según Fromm (2000), una vez nos empezamos a desprender del mundo exterior, resulta común experimentar sentimientos de angustia y soledad, pues lo anterior implica a un sujeto que ha de valerse por sí mismo. Ahora lo realmente inquietante es comprender cómo los sujetos abordan este estado de

---

<sup>15</sup> Erich Fromm fue un destacado psicólogo social, psicoanalista, filósofo y humanista alemán. Publicó numerosas obras entre las cuales se pueden destacar *El arte de amar*, *El amor a la vida*, *Del tener al ser*, *Ética y Política*, *La patología de la libertad*, entre otras.

aislamiento y angustia, cómo abordan su libertad. Unos paralizados por el miedo que suscita hacerse cargo de sí, prefieren adoptar subjetividades flexibilizadas, mientras otros con coraje recurren a su fortaleza interior para establecer una nueva relación consigo mismos, los otros y el mundo, reconociendo la singularidad que los constituye. En síntesis, algunos sujetos, debido al peso que supone asumir su libertad, prefieren eludirla, mientras otros eligen asumir la carga de su libertad. Profundicemos en estas dos formas de abordar la libertad.

El sujeto que no encuentra sosiego con la libertad alcanzada por medio del proceso de individuación y diferenciación, y en cambio se siente abrumado por su estado de aislamiento y angustia, de acuerdo con Fromm (2000) el miedo puede llevarlo a tomar el camino de la libertad negativa. Este camino consiste en buscar la seguridad perdida afuera de sí, lo que implicaría abandonar “la independencia del yo... para fundirse con algo o alguien exterior a uno mismo a fin de adquirir la fuerza de que el yo individual carece” (Fromm, 2000, p. 144-145). Este es el camino de la evasión de la realización de la libertad; el sujeto se podrá sentir en apariencia más seguro sometido a algo exterior, pero incurre en un costo profundo que consiste en ceder su fuerza interior y creadora, su dignidad, subordinando toda su vida a intereses ajenos. Por este camino lamentablemente, el sujeto construye formas de seguridad ficticias que si bien mitigan la angustia, no la resuelven. En síntesis, según Fromm (2000), es siempre el estado de aislamiento del sujeto, sentido como insoportable, lo que lo conduce temeroso a “entrar en relación simbiótica con algún otro” (p. 160), relación que lleva al sujeto a evadirse, a alienarse, a huir de sí mismo viviendo una vida automática y compulsiva y por tanto a subjetivarse de manera flexibilizada.

Ante la incapacidad de soportar o trascender el aislamiento que trae la realización de la libertad, Fromm (2000) identifica algunos de los mecanismos de evasión que tienen los sujetos para escapar de la situación insostenible. Los sujetos pueden entrar en dinámicas sadomasoquistas, en dinámicas de destrucción, pueden retraerse del mundo exterior acudiendo a estados psicóticos o pueden entrar en dinámicas de conformismo que promueven el automatismo.

Los sujetos que tienden a participar en dinámicas sadomasoquistas, tienden a establecer relaciones simbióticas que oscilan entre el masoquismo donde el sujeto afirma su valor al fundirse con un poder mayor que le confiere sentido a su existencia, y el sadismo donde el sujeto afirma su valor en la medida en que domina al otro. Ambas posturas tienen como fin “salvar” al sujeto de asumir la carga de su libertad. Los sujetos que se insertan en estas dinámicas, entablan relaciones de dependencia con otros para que sean esos otros quienes les confieran sentido a sus vidas, sin darse cuenta que esto es precisamente lo que los hace sentir aún más débiles e impotentes para realizar su libertad. Así, sostienen un ciclo de sumisión y dominación con esos otros del que no pueden escapar. Se puede decir que logran mitigar el estado de angustia dejándoles a los otros la responsabilidad de construir el sentido de sus vidas y las consecuencias que de esto se desprendan, pero esto sólo logra exacerbar su frustración al no poder hacerse cargo de sí.

Las dinámicas sadomasoquistas de dominación y sometimiento descritas anteriormente, se pueden ver reflejadas a nivel macro en las dictaduras y autoritarismos vividos por múltiples sociedades a lo largo de la historia. En estas sociedades los oprimidos luchan permanentemente por su libertad, mientras otros poderosos aplacan sus iniciativas emancipadoras con el fin de proteger sus intereses

o privilegios adquiridos. Lo paradójico del asunto, es que en la mayoría de ocasiones aquellos oprimidos que creen haber “alcanzado la libertad”, en el sentido de lograr ciertos privilegios, pronto se alinean a sus antiguos opresores, oprimiendo a quienes amenazan con despojarlos de sus privilegios al luchar por su libertad. De acuerdo a lo anterior, las democracias se han desarrollado alrededor del mundo con el fin de promover dinámicas más equitativas y justas. No obstante, Fromm (2000) señala que si bien las democracias fueron creadas para hacer frente a estas dinámicas de sometimiento y dominación, con el tiempo algunas se han transformado nuevamente en sistemas que niegan todo aquello por lo que se había luchado y se creía haber obtenido.

Otro mecanismo de evasión de la libertad identificado por Fromm (2000) es el conformismo, muy común en las sociedades neoliberales. Según Fromm (2000) el miedo al aislamiento, lleva a muchos sujetos modernos a evadirse conformándose. El conformismo consiste en volverse un reflejo de las pautas culturales dominantes o de lo que consideramos que los demás esperan de nosotros, negando la singularidad que nos constituye. En efecto, al adaptarse a las expectativas de los demás o al identificarse con un patrón cultural, el sujeto logra mitigar el miedo al aislamiento al sentir que pertenece a algo, pero el costo es otra vez demasiado grande pues niega nuevamente el desarrollo de su libertad. De esta forma, el sujeto se somete a un sistema o a un sujeto que decide por él. Ahora, Fromm (2000) así como Bartolomé (2006), sostiene que lo anterior no es tan evidente para los sujetos modernos, quienes viven en la ilusión de que son ellos quienes piensan, sienten y actúan gracias a su libre albedrío, mientras se adhieren a lo que socialmente deben pensar, sentir y hacer. Es así como infundir miedo al otro se convierte en un mecanismo de dominación

muy efectivo pues el miedo a quedar solos ante un mundo amenazante, tiende a volver a los sujetos autómatas del sistema dominante.

La destrucción es también un mecanismo de evasión ampliamente difundido, al cual llegamos cuando nos encontramos desbordados de frustración y enojo por habernos negado por tanto tiempo. Estamos hablando según Fromm (2000) de un sujeto que siente una profunda aversión por sí mismo, y este odio es expresado evadiéndose en dinámicas de destrucción. Así, el sujeto pretende enfrentar su situación destruyendo todas las amenazas externas que atenten con mantenerlo alienado. No obstante, esa actitud que adopta es un ciclo interminable que le impide lograr aquello que más anhela: asumir su libertad y por tanto identificar su responsabilidad. En efecto, el sujeto puede llegar a sentir tanta frustración que puede tender a autodestruirse.

Finalmente, el último mecanismo de evasión identificado por Fromm (2000) alude a los estados psicóticos en donde el sujeto se retrae del mundo y de sí mismo para no hacer frente a su realidad y a las responsabilidades que esto implica.

Teniendo en cuenta los mecanismos de evasión señalados, podemos subrayar con Fromm (2000) que la consecuencia principal que tiene evadir la realización de la propia libertad es la creciente sensación de frustración frente a la vida. Entre más nos evadimos, más surgen dudas en nosotros, más alienados nos sentimos, más frustrados y así sucesivamente. En oposición a la evasión de la libertad, Fromm (2000) propone otra forma de abordar el estado de aislamiento y angustia inherente al proceso de diferenciación e individuación. Se trata de un camino que propende hacia la realización de la libertad, trascendiendo el estado de aislamiento y angustia por medio de la espontaneidad. Según Fromm (2000) practicar la espontaneidad que

parte del reconocimiento de la singularidad que nos constituye, le permite al sujeto significar su vida y establecer una nueva relación con el otro y el mundo. De acuerdo con Fromm (2000), ser espontáneo exige un esfuerzo constante al implicar al sujeto en cada instante, exige que el sujeto use su fuerza interior y capacidad creadora para unirse al otro respetando su individualidad y singularidad, por medio del amor y el trabajo creador. Recogiendo las ideas anteriormente planteadas, se puede resaltar que para Fromm (2000) la libertad no es un fin, sino un proceso que se actualiza de manera permanente en nuestra relación espontánea y amorosa con nosotros y el mundo. “Seamos o no conscientes de ello, no hay nada que nos avergüence más que el no ser nosotros mismos y, recíprocamente, no existe ninguna cosa que nos proporcione más orgullo y felicidad que pensar, sentir y decir lo que es realmente nuestro. Todo ello significa que lo importante aquí es la actividad como tal, el proceso y no sus resultados” (Fromm, 2000, p. 250). Es al realizar la acción espontánea que nos sentimos vivos, que nos reconocemos amorosamente y por tanto sentimos que la vida tiene sentido.

Teniendo en cuenta la problemática descrita anteriormente y las ideas planteadas por Fromm (2000) con relación a la realización de la libertad y la espontaneidad, siguiendo a Bartolomé (2006), resulta fundamental abordar la siguiente pregunta: “¿Cómo el sujeto puede adquirir el dominio sobre sí mismo, cómo puede obtener el poder de construir sus deseos y comandarlos, a veces en contra de los dispositivos eternos de inducción y control?” (p. 7)

Bartolomé (2006) en acuerdo con Fromm (2000) sostiene que el sujeto tiene un *potencial creador* que le puede permitir liberarse del determinismo estructural,

trascender las *subjetividades flexibilizadas* y pensar nuevas formas de subjetivación humanistas.

Ante este panorama, Bartolomé (2006) propone la subjetivación ética como una práctica del devenir sujeto. La práctica ética explica el autor, se da en la tensión autonomía-alteridad, tensión creadora que posibilita construir un nuevo sentido a la libertad. Miremos cómo es esto.

La praxis es indiscutiblemente valorativa, lo que significa que estamos hablando de acciones a las que les adjudicamos sentido, y la co-implicación de praxis y sentido es lo que de acuerdo con Bartolomé (2006) llamamos *ethos* o ética. “La ética o es praxis o no es ética” (Bartolomé, 2006, p. 5). Así, como sucedía en la Antigua Grecia con la *epimeleia heautou*, Bartolomé (2006) sostiene que la práctica ética es la forma en que se construyen las subjetividades, en que se construyen estilos de existencia singulares. La ética es entonces la carta que puede superar los límites racionalistas y deterministas donde fue encerrado el sujeto en la modernidad, pues es la forma en que la persona puede crear su estilo de estar en el mundo. La praxis ética nos sirve para “superar los reduccionismos que la relegaron a ser un apéndice moral, de la religión o de la filosofía” (Bartolomé, 2006, p. 6), y devolverle su rol promotor de la emancipación y capacidad creadora del sujeto.

Teniendo en cuenta lo anterior, Bartolomé (2006) plantea como tesis que “la libertad del sujeto es esencialmente una conquista ética. Su autonomía, en el entramado de los dispositivos de control, sólo será real si consigue auto-constituir su subjetividad con poder para comandar sobre sus deseos y capacidad para gobernar sus impulsos” (p. 6) en tensión con la alteridad. Lo anterior es un planteamiento que según el autor, surge desde el paradigma de la persona, paradigma que se contrapone

al paradigma del individuo propio del capitalismo neoliberal privilegiado en las sociedades modernas.

El paradigma del individuo concibe al sujeto como autosuficiente, pues éste “es pensado con relación a sí mismo” (Bartolomé, 2006, p. 8). Recordemos con Apud (2009) que el momento cartesiano posiciona al sujeto moderno en este paradigma como “origen y fuente del conocimiento” (p. 7). Así, el sujeto se piensa como una entidad independiente, completa, acabada, para la cual el otro no es dispensable pero si conveniente. Se considera autónomo en el sentido de que se siente independiente de la influencia de los demás, influencia que es accesoria y perjudicial y por ende no considera que los otros puedan realmente aportarle algo que le permita desarrollar plenamente su libertad. En congruencia con lo anterior, la libertad es un estado de naturaleza individual donde es mejor que no interfiera la alteridad. De esta forma, el individualismo moderno concibe la libertad como aquello que le permite al sujeto realizar todos sus deseos sin límites y sin necesitar de nadie. Sin embargo, dado que el individuo no puede sobrevivir solo, y en esto radica la gran contradicción del paradigma, el individuo debe reconocer los límites que le presenta el otro con “la máxima del individualismo sobre la libertad... *mi libertad termina donde comienza la del otro*” (Bartolomé, 2006, p. 9).

En este punto, nos parece importante hacer un alto. De acuerdo con Bartolomé (2006), la máxima del individualismo pone al otro como obstáculo para la realización de la libertad. Esto quiere decir que si no existiera el otro, sería posible expandir más la propia libertad pues es el otro quien me impide realizar todos mis deseos sin límites. Consideramos que lo anterior tiene consecuencias fundamentales, pues ¿quién no siente el deseo de realizar al máximo su libertad? En efecto, como

sostiene Bartolomé (2006), negar al otro o excluir al otro, se nos presenta como la única vía para realizar nuestra “libertad”. Esto es precisamente lo que hemos presenciado de múltiples formas en el mundo durante siglos y seguimos presenciando: la negación del otro. La negación del otro como otro ser humano, el otro diferente, el otro que representa la diversidad o la multiplicidad de saberes, el otro que piensa, siente y hace diferente a mí. En este orden de ideas, es con base al pensamiento individualista que se generan y sostienen las distintas dinámicas de dominación, exclusión, sometimiento y control.

En contraposición, el paradigma de la persona<sup>16</sup> parte de que “la persona se comprende siempre en relación con una alteridad” (Bartolomé, 2006, p. 8). Este paradigma entiende que la autonomía y la libertad son posibles en abertura a la alteridad, en la interrelación con el otro, en correlación con los apoyos que encuentra en las personas que lo rodean, pues como advierte Bartolomé (2006): “no hay contradicción entre autonomía y alteridad. Al contrario existe una co-implicación necesaria de ambas dimensiones en la estructuración de la persona” (p. 8). La alteridad “interpela” la libertad y la autonomía del sujeto. Desde el paradigma de la persona, la libertad no termina donde comienza la del otro como en el paradigma individualista. “Al contrario, la libertad se expande con la libertad del otro. El otro es la condición de posibilidad de la realización histórica de la libertad” (Bartolomé, 2006, p. 9).

Evidentemente, tanto la autonomía como la libertad, pueden expandirse aún más en contextos que impulsen prácticas de convivencia con la libertad de otros. Cuando me impongo de manera autoritaria, niego la alteridad y fomento la

---

<sup>16</sup> Para una reseña profunda sobre la idea de persona reconocemos el trabajo de Emmanuel Mounier, fundador del movimiento personalista.

heteronomía, y viceversa, cuando el otro se impone autoritariamente, si caemos en su yugo, dejamos de existir como alteridad promoviendo así la heteronomía. El otro puede ser una alteridad que ejerce la autonomía y la libertad interpelando la autonomía y la libertad del otro sujeto, o puede ser un opresor autoritario que cultiva en los demás la heteronomía, negando la autonomía del sujeto, y por tanto su influencia puede ser perjudicial para el devenir sujeto (Bartolomé, 2006).

Recogiendo las ideas anteriormente planteadas, la máxima del paradigma de la persona sobre la libertad es: “*mi libertad se expande con la libertad del otro*” (Bartolomé, 2006, p. 9). Consecuentemente, la alteridad es necesaria para el ejercicio de la libertad y la autonomía del sujeto.

Teniendo en cuenta los paradigmas expuestos, Bartolomé (2006) se pregunta: “¿cómo se dirige la práctica ética para conseguir la autonomía del sujeto y no decaer en el comportamiento de una mera *subjetividad flexibilizada* propia del individuo moderno?” (p. 6).

Según Bartolomé (2006) la única manera de conquistar nuestra libertad consiste en cuestionar los modos de subjetivación, confrontando “*al sujeto con su deseo, su deseo con su práctica y la práctica con el sentido*” (p. 7). Bartolomé (2006) sostiene que lo anterior se puede lograr por medio del discernimiento, práctica que depende de cuán valiente sea el sujeto para gobernar sobre sus propios deseos en vez de ser esclavo y arrasado por ellos. Lo anterior tiene que ver con el *dominio de sí* abordado por los griegos, interpretado por Bartolomé (2006) como el

“comando de la voluntad” (p. 7), idea expresada también por Trujillo (2008) en su libro: *Sujetualidad: un argumento para implicar*<sup>17</sup>.

De acuerdo con Bartolomé (2006), el *dominio de sí* “se realiza cuando el sujeto tiene capacidad para discernir lo que le humaniza (virtud) y lo que le destruye (vicio)” (p. 7). La virtud es todo aquello que da cuenta del dominio que tiene sobre sus impulsos, que lo llevan por un camino subjetivador que lo dignifica como sujeto, mientras el vicio es todo lo contrario, todo aquello “que niega la dignidad humana, frustra su felicidad, aliena su conciencia o esclaviza la existencia del sujeto” (p. 7). Según el autor (2006), la libertad y la autonomía se ejercen practicando “la virtud que consigue imponerse a los intentos deshumanizadores del vicio” (Bartolomé, 2006, p. 7), virtud que exige que el sujeto sea capaz de elegir con claridad sus deseos y esto sólo se puede hacer con la virtud de la prudencia que nos permite, “discernir qué deseos e impulsos son convenientes seguir para realizar[nos]” como sujetos (Bartolomé, 2006, p. 7). La práctica el *arte de uno mismo* o la *estética de la existencia* griega abordada anteriormente, resuena en la práctica del discernimiento planteada por Bartolomé (2006).

Bartolomé (2006) entonces recomienda volver a la praxis ética para romper con el modelo individualista de subjetivación, y poder realizar la autonomía y la libertad en relación con la alteridad. El autor (2006) sostiene que ante las prácticas de control de las sociedades que niegan la autonomía de los sujetos, para liberarse y co-crear un estilo propio de subjetivación, es necesario que los sujetos se apoyen entre ellos, se apoyen en la alteridad. “La autonomía personal depende mucho de las

---

<sup>17</sup> Sergio Trujillo, Psicólogo y magister en Educación de la Universidad Javeriana. Es profesor de psicología del desarrollo y psicología educativa en la Facultad de Teología y en la Facultad de Psicología de la Universidad Javeriana.

interacciones colectivas con otros sujetos” (Bartolomé, 2006, p. 10) y la libertad se ejerce en la praxis ética, que le permite al sujeto discernir entre lo vicioso y lo virtuoso, así definir su deseo y actuar en coherencia con él. Como dice claramente Bartolomé (2006), “la constitución del deseo es una tarea esencialmente ética. Pero la tarea de construir el autodomínio de sí depende mucho del apoyo del otro, de las posibilidades sociales que el sujeto tiene para obtener ese poder sobre sí” (p. 10).

Teniendo en cuenta las reflexiones realizadas por Bartolomé (2006) alrededor de las dinámicas de control y dominación del modelo capitalista neoliberal y su propuesta ética como vía de emancipación para el devenir sujeto, resulta pertinente explorar la propuesta de Sánchez (2002)<sup>18</sup>, referente al empoderamiento como recurso potencial en los seres humanos para devenir sujetos en entornos favorables u obstaculizantes, propuesta que enriquece las formas de transformar las dinámicas de opresión y dominación en dinámicas de emancipación.

En primer lugar, Sánchez (2002) señala que la palabra *empoderamiento* es muy útil porque visibiliza las dinámicas de “poder y su distribución” (p. 40) que en definitiva afectan al sujeto en devenir. Sánchez (2002) reconoce dos acepciones del poder: el poder negativo o *poder sobre* y el poder positivo o *poder para*. El *poder sobre* tiene que ver con doblegar la voluntad del otro buscando controlarlo, usando mecanismos de dominación, presión y/o fuerza, es decir que una persona absorbe todo el poder y deja al otro sin poder. Ahora, el *poder para* tiene que ver con formas de relación dónde ambas personas ganan poder generando posibilidades constructivas, dinámicas que hacen alusión a la máxima del paradigma de la persona “*mi libertad se expande con la libertad del otro*” (Bartolomé, 2006, p. 9). En efecto,

---

<sup>18</sup> Alfonso Sánchez, Psicólogo y docente de la Facultad de Psicología de la Universidad Javeriana.

el empoderamiento se vincula a las formas de ejercer el *poder para* y se fortalece siempre en relación con la alteridad. De acuerdo con Sánchez (2002), entre más empoderadas se sientan las personas, más podrán resistirse a el *poder sobre* o dinámicas de dominación que se entretujan en nuestras culturas y sociedades.

Ahora, Sánchez (2002) resalta que si bien el *poder para* es un poder positivo, no deja de tener contradicciones, pues todo el tiempo estamos inmersos en conflictos de interés, por tanto es necesario ser críticos frente a los intereses en juego para resolver el dilema ético inherente a cualquier decisión. Como habíamos visto, las estrategias de dominación y opresión cada vez son más sutiles, ya no son externas y visibles, ahora pueden estar interiorizadas en los sujetos mismos, por tanto el reto está en “asumirse como sujetos éticos frente a todas y cada una de sus acciones; como la posibilidad de reconocer el poder en todos los seres humanos, y la consiguiente capacidad de convertirlo en una fuerza motivante positiva y no en un elemento de opresión” (Sánchez, 2002, p. 41). Como Bartolomé (2006), Fromm (2000) y el parresiastés griego, Sánchez (2002) también encuentra el poder creativo en el sujeto y la ética como práctica fundamental para asumirnos como sujetos en devenir. Para Sánchez (2002), el empoderamiento es “un proceso intencional, intersubjetivo y continuo de conversión de los individuos en sujetos conscientes de sí mismos, de las circunstancias y del entorno social, mediante la acción comprensiva, crítica y transformadora sobre sus propias interacciones sociales” (p. 41). Es decir, como en la antigua Grecia con la *epimeleia heautou*, empoderarse implica problematizarse, implica la transformación del sujeto en tensión con su verdad.

Teniendo en cuenta lo anterior, Sánchez (2002) va un paso más allá al preguntarse “¿Cómo el sujeto puede dar cuenta de su propia tensión empoderante y

autoconstitutiva?” (p. 42) y propone la perspectiva narrativa “como estrategia general de los dispositivos de empoderamiento” (p. 39). La perspectiva narrativa propone escuchar, amplificar y validar las historias de las personas para que descubran sus historias y creen y recreen nuevas historias. En otras palabras, la perspectiva narrativa propicia que los sujetos construyan y reconstruyan verdades y realidades singulares, y vivir en esta tensión, es precisamente vivir empoderado.

Es importante recordar que no se trata de historias verdaderas o falsas, porque ninguna tiene este carácter, pero sí de poder visibilizar otros saberes diferentes al dominante, saberes particulares, comunitarios, verdades singulares. Para Sánchez (2002), las narrativas legítimas son aquellas que empoderan a la gente, y sólo los sujetos pueden encontrar la legitimidad de sus narrativas recreándolas y planteándose qué significa ser poderosos.

En síntesis, Sánchez (2002) plantea que las personas pueden empoderarse en su praxis cotidiana por medio del reconocimiento, construcción o reconstrucción de sus narrativas. Foucault citado por Sánchez (2002) sostiene que “todos aquellos sobre quienes se ejerce el poder como abuso, todos aquellos que lo reconocen como intolerable, pueden emprender la lucha allí donde se hallan y a partir de su propia actividad” (p. 43).

Viktor Frankl<sup>19</sup> (1995) en su libro *El hombre en busca de sentido*, aborda la problemática de las dinámicas de dominación, sometimiento y control haciendo

---

<sup>19</sup> Victor Frankl, austriaco, Neurólogo, Psiquiatra y Doctor en filosofía, fundador de la Logoterapia. Sobrevivió en varios campos de concentración nazis, incluidos Auschwitz y Dachau. Su experiencia como prisionero lo llevó al descubrimiento de la Logoterapia. Tras su liberación escribe su famoso texto *El hombre en busca de sentido* (1995) y consolida a la Logoterapia como la Tercera Escuela Vienesa de Psicología.

énfasis en la posibilidad que tiene el sujeto de elegir trascender las dificultades que estas dinámicas representan recurriendo a su libertad interna. Frankl (1995) sostiene que aún en las condiciones más adversas, como las que existieron en los campos de concentración nazis donde se denigró la vida y la dignidad humana, el sujeto tiene la posibilidad de elegir con que actitud enfrentarse a las circunstancias que depara la vida. Ahora, el autor (1995) subraya la importancia que tiene que el sujeto construya o se apoye de manera permanente en un sentido profundo que le dé significado a su existencia. Cuando se tiene un sentido profundo en la vida, se puede soportar cualquier sufrimiento porque según Frankl (1995), el sufrimiento, como todas las dificultades se perciben como posibilidades y oportunidades para probar la fortaleza interna del sujeto y de esta manera forjar y fortalecer ese sentido más profundo. De ahí la idea de Frankl (1995) de que “son las circunstancias excepcionalmente adversas o difíciles las que otorgan al hombre la oportunidad de crecer espiritualmente más allá de sí mismo” (p. 96).

Cuando construimos permanentemente el sentido de nuestra vida desarrollamos un verdadero *arte de vivir* pese a la omnipresencia del sufrimiento. De acuerdo con Frankl (1995), al comprender que nuestra libertad es interna podemos decidir someternos a las circunstancias dejándonos condicionar y determinar por ellas, o por el contrario podemos decidir trascender las dificultades y ser nuestros propios determinantes. Bajo esta perspectiva siempre podremos elegir cual será nuestra existencia y lo que será al minuto siguiente. En este sentido, el estado más íntimo del sujeto no depende tanto de las condiciones externas, como de la elección personal que llevemos a cabo. En efecto, todo ser humano tiene la libertad de

cambiar a cada instante si esa es su elección. Recogiendo las ideas anteriormente planteadas, se podría considerar que la personalidad se mantiene impredecible.

Frankl (1995) considera un concepto falso y peligroso para la salud mental establecer que fundamentalmente lo que el sujeto necesita y debe en consecuencia buscar ante todo un estado sin tensiones. De acuerdo con el autor (1995) lo que al sujeto realmente lo moviliza no es vivir sin tensiones, sino esforzarse permanentemente para dar a su vida sentido, reconociendo que el sentido de la vida está siempre en movimiento.

#### *Las implicaciones de la postura epistemológica en la constitución del sujeto*

Ahora hay otra forma de abordar las dinámicas de dominación, sometimiento y control. Retomemos la cuestión de la visión dicotómica del mundo que se consolida en Occidente a partir de la separación cartesiana mente y cuerpo, con el fin de profundizar en las implicaciones que tiene la postura epistemológica que asumimos en nuestra forma de constituirnos en sujetos.

Nietzsche sostiene que relacionarnos con un “mundo externo”, implica precisar “la separación ficticia entre un elemento subjetivo relativamente estable y otros elementos, también relativamente estables, a modo de objetos externos” (Vásquez, 2007, p. 4). Es decir, creamos un mundo afuera compuesto de objetos en oposición con un nosotros, el sujeto, estableciendo la famosa dicotomía sujeto – objeto tan importante en Occidente. Esta dicotomía ha resultado muy útil, pues nos ha permitido conceptualizar y categorizar el mundo fenoménico para comprenderlo. Ahora, Sotolongo y Delgado (2006)<sup>20</sup> van más lejos, al plantear que en Occidente

---

<sup>20</sup> No fue posible encontrar datos biográficos de Carlos Jesús Delgado Díaz y Pedro Luis Sotolongo Codina.

además de la dicotomización del mundo, ha tenido lugar una asimetrización de la dicotomía de los opuestos, que ha llevado a valorar positivamente algunos en detrimento de otros lo que ha tenido consecuencias fundamentales en las posturas epistemológicas que hemos asumido. La asimetrización de la dicotomía de los opuestos consiste por ejemplo en valorar el equilibrio, la estabilidad, el orden y menospreciar el desequilibrio, la inestabilidad y el desorden. En este sentido, al asumir el dualismo sujeto – objeto en las posturas epistemológicas que hemos construido, hemos privilegiado desmedidamente alguno de los dos polos sobre el otro. A continuación discutiremos dos posturas epistemológicas basadas en la visión dicotómica asimétrica del mundo, la postura objetivante que privilegia el objeto, postura muy influyente en Occidente y la postura subjetivante que privilegia el sujeto. También visibilizaremos las consecuencias que tiene cada postura sobre el devenir sujeto.

La postura epistemológica objetivante, al privilegiar el objeto sobre el sujeto pretende la objetividad pura del conocimiento. Los sujetos se conciben como sujetos de saber en oposición con los objetos a ser conocidos. El mundo se le presenta al sujeto y es comprendido por éste, desde la facultad de su razón, mundo que puede ser re-presentado y racionalizado gracias a sus capacidades cognoscitivas.

En el siglo XVIII, con el advenimiento de la ilustración, se empieza a privilegiar el paradigma de la representación, propio de la postura epistemológica objetivante, el cual se fundamenta en la creencia de que existe un mundo empírico objetivo y para conocerlo ha de ser utilizada la metodología empírica. El conocimiento desde esta perspectiva consiste exclusivamente en reflejar el único mundo real. El sujeto, en este orden de ideas, se convierte en el espejo de la

naturaleza y el objeto “pretende quedar reflejado tal cual es, sin que la acción del sujeto indagador... incida, contaminándolo, en el proceso de indagación” (Sotolongo y Delgado, 2006, p. 49). Los sujetos buscan representar los objetos de manera que correspondan adecuadamente con el mundo empírico sin afectarlos y sin ser afectados por éstos, y así revelar la verdad por correspondencia (Sotolongo y Delgado, 2006). Como lo plantea Wilber<sup>21</sup> (2000), el sujeto busca fundamentalmente cartografiar el mundo, ignorando por completo el hecho de que al hacerlo le aporta algo a la imagen. El sujeto o el observador, desde esta perspectiva, se concibe ahistórico, aislado y encerrado en sí mismo, es decir se cree que permanece intacto frente al mundo que observa y que se despliega ante él. Recogiendo las ideas de Wilber (2000), el paradigma de la representación evidencia que por una parte está el “sujeto y por la otra, el mundo sensorial o empírico” y sostiene que “el único conocimiento válido consiste en trazar mapas del mundo empírico, del simple mundo <predeterminado> objetal” (p. 91). En efecto, de acuerdo con Sotolongo y Delgado (2006), el tratamiento del conocimiento objetivante termina con dos objetivaciones: el sujeto objetivado que es capaz de reflejar el mundo tal cual es, y el objeto objetivado, al encontrarse afuera, acabado, listo para ser conocido (Sotolongo y Delgado, 2006).

Ahora, la postura epistemológica subjetivante al privilegiar el sujeto sobre el objeto, pretende lo contrario. Esta postura parte de la subjetividad del sujeto responsable de los resultados “sin la incidencia del objeto indagado” (Sotolongo y

---

<sup>21</sup> Ken Wilber es considerado como el teórico más importante de la psicología transpersonal. Su trabajo se centra principalmente en distintos estudios sobre la evolución del ser humano y en su interés por promover una integración de la ciencia y la religión, analizando los elementos comunes a las tradiciones místicas de Oriente y Occidente. Entre sus obras figuran; *La conciencia sin fronteras*, *El proyecto Atman*, *Psicología Integral*, *El espectro de la conciencia*, *Los tres ojos del conocimiento*, *Un Dios sociable*, y *Breve historia de todas las cosas*, entre otras.

Delgado, 2006, p. 50). Esta vez el objeto queda reducido a un “fenómeno” en la conciencia, siendo la figura responsable del acceso al conocimiento la conciencia del sujeto. Sotolongo y Delgado (2006) muestran de esta forma cómo el tratamiento del conocimiento subjetivante termina con dos subjetivaciones: el sujeto subjetivado y el objeto subjetivado.

De acuerdo con Sotolongo y Delgado (2006), el problema de las dos posturas epistemológicas descritas anteriormente, radica en la desconexión entre sujeto y objeto, puesto que ambas posturas desconocen que el sujeto necesariamente afecta lo observado y es afectado por lo que observa. No es posible la objetividad pura, tampoco la subjetividad pura. Si caemos en la objetivación del sujeto, caemos en nuestra propia trampa al creer que nuestras re-presentaciones del mundo son el mundo en sí mismo. Caemos en creer que podemos conocer el objeto en sí. Por otro lado, si caemos en la subjetivación del objeto, caemos en creer que la subjetividad de un sujeto es transparente, desconociendo que se articula en un entramado de subjetividades, en una praxis intersubjetiva con otros.

En contraste, las posturas epistemológicas postmodernas, arremeten en contra del paradigma del espejo, “en contra de la idea de que existe un único mundo empírico, una sola naturaleza empírica, y que el conocimiento sólo consiste en reflejar o cartografiar el único mundo real... además de no tener en cuenta el yo que está cartografiando el mapa” (Wilber, 2000, p. 92). Siguiendo a Wilber (2000), uno de los mayores descubrimientos postmodernos, radica fundamentalmente en el reconocimiento de que “ni el yo ni el mundo son simples datos sino que existen en contextos y sustratos que tienen una historia, un desarrollo” (p. 93). A partir de lo anterior, Sotolongo y Delgado (2006) señalan que en la postmodernidad, se ha

empezado a reconstruir la figura epistemológica clásica de la relación sujeto-objeto, gracias a la mutación que ha tenido la comprensión de sujeto y del objeto, así como la contextualización de esta relación.

Según Sotolongo y Delgado (2006), la forma en que comprendemos el sujeto se ha transformado al entender que los sujetos no son espejos cognitivos que reflejan la realidad tal como es, no son reducibles a la razón y no son seres acabados e inmutables que aprenden a posteriori. Al contrario, los sujetos son siempre inacabados, nunca terminan de desarrollarse, siempre tienen posibilidades de ser a través de las relaciones que establecen y construyen con los demás, y su subjetividad está siempre articulada a un proceso de praxis con los otros (Sotolongo y Delgado, 2006).

La forma en que comprendemos el objeto también se ha transformado. Como sostienen Sotolongo y Delgado (2006), los objetos del saber no pueden ser los objetos en sí mismos, “solo son y pueden ser constructos teóricos del saber” (p. 53) que se construyen entramados en el lenguaje intersubjetivo que tiene lugar en un contexto particular.

Finalmente es importante resaltar, la importancia de la contextualización de la relación sujeto-objeto que permite reconocer las historias, las culturas, el género, las razas, las etnias, entre otros y así deslegitimar la pretendida homogenización del mundo (Sotolongo y Delgado, 2006).

Las transformaciones anteriormente descritas han dado lugar a un tratamiento hermenéutico de la relación sujeto-objeto, que en lugar de escindir la relación o privilegiar alguno de los dos, pretende dar cuenta de la dialéctica, reciprocidad y

reflexividad de esta relación en la praxis cotidiana, donde el objeto no puede definirse sino en su relación con el sujeto y viceversa. Es así como la concepción dialéctica y reflexiva nos permite reconocer la cocreación conjunta de la realidad propia de la complejidad creciente del mundo, disolviendo la oposición sujeto-objeto. Recogiendo las ideas anteriormente planteadas, podemos decir que el tratamiento hermenéutico, integra al sujeto y al objeto en el proceso de investigación, al reconocer que ambos están en permanente interacción y desarrollo. Consideramos importante resaltar en este punto, nuestro acuerdo con la postura hermenéutica planteada por los autores, puesto que habla precisamente de la forma en que nos estamos aproximando e implicando en la presente investigación.

La postura hermenéutica, nos permite comprender cómo el mundo lejos de estar acabado, determinado y listo a ser conocido, nos comprueba cada vez con mayor asiduidad su ontología creativa y la complejidad hacia la que emerge. De ahí que la evolución pone orden al caos y supone siempre un impulso hacia el logro de una complejidad creciente. Es decir, que a partir de los desequilibrios que generan desordenamientos, la creatividad ontogenética permite que emerja un nuevo orden de complejidad. Con el tiempo, este nuevo orden se aleja del equilibrio para dar lugar a sucesivos órdenes de creciente complejidad. Para ello, se parte de la idea de que el mundo se encuentra en un flujo constante, en una dinámica cíclica entre opuestos permanente, pensamiento que como diría Apud (2009) constituye una “apología heracliteana”.

Sotolongo y Delgado (2006) describen la creatividad ontogenética del mundo con las siguientes palabras:

El mundo es ordenado porque es capaz de desordenarse auto-organizadamente (espontáneamente) para volverse a ordenar y para desordenarse subsiguientemente; es estable porque es capaz de desestabilizarse para estabilizarse y desestabilizarse ulteriormente; es equilibrado porque es capaz de desequilibrarse para volverse a equilibrar y desequilibrar; presenta facetas necesarias que son producto del azar y que a su vez se tornan azarosas; manifiesta aspectos predecibles que son resultado de aspectos impredecibles que dan lugar a nuevos aspectos predecibles (p. 60-61).

Estos autores nos permiten devolverle a nuestra comprensión del mundo su gran complejidad dialéctica, de la que lo habíamos despojado al sostener una visión dicotómica. Al observar la dialéctica de los opuestos en el mundo, nos damos cuenta que los opuestos son ambos importantes, no pueden prescindir de su contrario y ambos traen beneficios.

Este panorama, nos muestra cómo las propuestas de los autores anteriormente citados buscan trascender el paradigma del individuo, buscan trascender la idea de sujeto autosuficiente, independiente cuya posibilidad de expandir su libertad se encuentra en la negación del otro, proponiendo un sujeto autónomo, cuya realización de su libertad es posible en relación con la alteridad. Finalmente, las propuestas buscan trascender la visión dicotómica del mundo para rescatar la creatividad ontogenética del universo al reconocer la complejidad dialéctica que nos constituye. En suma, es importante notar que la mayoría de las propuestas señaladas rescatan la importancia de vivir en relación con la alteridad, fomentan la praxis ética y la capacidad creativa en nuestra constitución como sujetos.

*La muerte del sujeto moderno*

Vásquez (2007) en su artículo *Nietzsche: la ficción del sujeto y las seducciones de la gramática*, sostiene que todos los discursos postmodernistas discuten precisamente la cuestión de la muerte del sujeto como fundamento, principio acabado, identidad completa y totalizante, porque conciben el sujeto más como construcción histórica, como resultado parcial al encontrarse siempre en devenir, al estar en una actualización constante, siempre en relación con otros, con la diversidad y la multiplicidad.

Vásquez (2007) rastrea la muerte del sujeto moderno por primera vez en el momento en que Nietzsche señala “la ilusión totalizante del yo” (p. 2) rompiendo con la idea metafísica de la esencia del ser.

Nietzsche sostiene que las “nociones de sujeto y objeto no son más que constructos imaginarios requeridos para poder vivir” (Vásquez, 2007, p. 4). Reconoce que para que un ser humano se relacione con el mundo tiene que diferenciarse de él, por tanto crea el “yo”, el “sujeto”, separado del mundo de los “objetos”. Ahora, de acuerdo con Nietzsche nuestra creencia en un instinto de conservación nos lleva a construir constantes de las cuales aferrarnos para creer que “perduramos”, entonces construimos nuestra identidad o nuestra personalidad y nos aferramos a ella, y la convertimos en nuestra verdad, en nuestra condición de vida. En efecto, la construcción del “yo” o “sujeto” con “identidad”, como señala Vásquez (2007), “proporciona la ilusión de un punto de referencia estable en medio del devenir universal” (p. 4). De hecho, el sujeto empieza a tomar conciencia de su identidad que permanece aunque todo a su alrededor se mueva, empieza a tomar conciencia de sí como punto de referencia estable en relación con un “mundo

externo” en constante cambio y esto le da tranquilidad. Por eso desde el principio toma conciencia de su ser en su condición de sujeto, no como una ilusión o una creación imaginaria suya, sino como algo real. Si bien experimenta estados diferentes, cree ciegamente en un sustrato subyacente o esencia que permanece constante en él y que por tanto lo constituye. Aunque los pensamientos le llegan sin que él los llame, cree en un “yo pienso” como certeza.

Teniendo en cuenta lo anterior, Nietzsche sostiene que las nociones de yo, sujeto, identidad son ficciones lógicas que al ser tomadas como reales, permiten vivir de una forma particular en el mundo, pero subraya que esta no es la única forma. Nietzsche rompe con la apariencia de realidad de estas ideas, así como con la forma de estabilidad que traen adherida, al señalar que no hay nada dado, al señalar que no hay una verdad puesta más allá de toda duda lista para ser descubierta, comprende que no tenemos un sustrato determinado, una identidad determinada, no somos una esencia determinada a la que tenemos que guardar fidelidad. Por el contrario, Nietzsche señala que “la ficción del sujeto o del yo, no es más que una máscara – un centro provisional – que se desplaza continuamente, poniendo en escena a un personaje u otro según las exigencias de las circunstancias, dejando en un segundo plano a otros tantos que virtual o potencialmente también somos” (Vásquez, 2007, p. 6-7). De acuerdo a lo anterior, para Nietzsche la noción de sujeto no es más que una ficción que encubre “una pluralidad de fuerzas” (Vásquez, 2007, p. 4). Por otra parte, plantea hablar de un ello piensa, en lugar de un yo pienso al reconocer que “la voluntad puede elegir en contra de los fines” que el sujeto busca (Vásquez, 2007, p. 3). Así, Nietzsche logra matar al sujeto, lo desubstancializa, lo despoja de todo

aquello que creemos que es, estático, dado, determinado, lo deja vacío con el propósito de mostrar que el nuevo sujeto es potencialmente todo, está por inventarse.

### *Una nueva idea de sujeto*

En lugar de la idea racionalista de sujeto como certeza, identidad, substrato, esencia, como dado y determinado, como referente estable, Nietzsche plantea que el sujeto es “un devenir de estados diferentes, una pluralidad de fuerzas que no se pueden separar de la pluralidad misma de fuerzas que constituye el devenir del mundo y la existencia de los demás” (p. 5). Volvemos al sujeto griego que se concebía parte integral del devenir cósmico y sagrado, un ‘campo de fuerzas abierto’ donde lo divino se asienta” (Apud, 2009, p. 1). De acuerdo a lo anterior, Nietzsche sostiene que ser sujeto es navegar en el mar de la creación de sí (Vásquez, 2007, p. 6), que implica buscar cómo aquello que parece dado surge de la multiplicidad y la diversidad, y así apropiarse de él si así lo elegimos, dándole nuestra propia forma. La creación de sí, no es reproducir o heredar un lenguaje pues esto sería para Nietzsche fracasar como poeta y como ser humano, sino inventar nuestro propio lenguaje, nuestras propias metáforas. Según Nietzsche, la única forma de constituirnos en sujetos es narrando “una historia acerca de las causas de uno mismo en un nuevo lenguaje” (Vásquez, 2007, p. 6).

Badiou (2004) también reconoce que nuestra experiencia estaba atravesada por la epistemología dicotómica del mundo, pero se da cuenta que ya eso no funciona porque nuestra experiencia está atravesada por “la capacidad creadora del devenir” (p. 36) que es fundamentalmente dialéctica. Por eso señala Badiou (2004), ahora “estamos en busca de algo diferente, de algo que no sea esa lógica de los límites” (p. 34). De acuerdo con Badiou (2004) ya Platón nos daba la pista, él

también se interesaba por esto y sostenía que para entender la dialéctica entre los opuestos era necesario entender “las operaciones de transformación” (Badiou, 2004, p. 36) entre ellos, operaciones que para Badiou (2004) son las manifestaciones de la “capacidad creadora del devenir” (p. 36).

Según Badiou (2004), entre esas operaciones, Platón señala una como fundamental: “la cuestión de la relación entre lo mismo y lo otro” (p. 36). Con esto se refiere a ¿cómo es que algo se altera, se actualiza o se transforma en otro a partir de lo mismo entendiendo lo mismo como la propia identidad? Deleuze plantea que la transformación o actualización es posible porque sentimos cierta exigencia que nos obliga a actualizarnos (Badiou, 2004). En otras palabras, según Deleuze, nos actualizamos porque “estamos obligados a hacerlo” (Badiou, 2004, p. 37). Si no sintiéramos la obligación entonces no tendríamos la necesidad de actualizarnos. Ahora, ¿qué genera la obligación de actualización? Para Badiou (2004) se trata de una intolerancia que se genera cuando las identidades de los opuestos se ponen en relación. No se toleran, entonces se genera la obligación de actualizar la relación, lo que sería expresión de la capacidad creadora del devenir (Badiou, 2004).

De acuerdo con los planteamientos de Badiou (2004) anteriormente señalados, la cuestión sería la siguiente, si reconocemos que la relación entre los opuestos produce la actualización, la alteración, la transformación, la manifestación de la creatividad ontogenética, ¿cómo provocar el vínculo entre “los opuestos” sin confundirlos? Siguiendo al autor (2004) consideramos que la relación entre los opuestos es posible sin confundirlos, si se reconoce la diferencia que los constituye, que no les impide mantenerse en relación, pero si en la tensión que permite la actualización constante.

De acuerdo con lo anterior y teniendo en cuenta los planteamientos de todos los autores citados anteriormente, comprendemos que el devenir creativo del sujeto es posible si el sujeto entabla un vínculo entre lo que es y puede ser, es decir si el sujeto se sostiene en el entre, entre lo que es y la diversidad de otros que puede ser en cada instante, entre lo que es y lo que aún no se ha actualizado. En otras palabras, el devenir creativo del sujeto es posible en relación con la alteridad que representa la diversidad y la multiplicidad. Estar en relación con alteridades que vayan en otra dirección, que desarrollen otras alternativas, nos confronta, nos permite entrar en un conflicto que nos pone en movimiento, que nos obliga a actualizarnos, a inventar formas para resolverlo. Al reconocer al otro diferente a mí, que piensa, siente y desea diferente, creamos las condiciones para que se produzca la novedad, para inventar nuevas formas de ser. Como sostiene Claudia Tovar<sup>22</sup> (2008), si alguien tiene un conflicto conmigo es porque tiene algo que ofrecerme, es un gran enigma que me permite construir algo inédito. De esta forma, la relación con la alteridad nos pone en posición de oportunidad pues inmediatamente se dan las condiciones que promueven el devenir creativo, y es precisamente la chispa creativa la que le da alas a nuestra libertad para hacer de nuestra vida nuestra propia obra de arte, una *estética de la existencia*. Finalmente, sostenerse en el entre dos términos le devuelve la voluntad de poder al sujeto, lo empodera para ser el creador de su propia vida. En el sujeto recae toda la responsabilidad de poder salir de sí para acoger la novedad y transformarse en otro.

---

<sup>22</sup> Claudia Tovar, Psicóloga social y Docente de la Facultad de Psicología de la Universidad Javeriana. Palabras de Claudia Tovar, tomadas del Seminario Metodológico del Énfasis Acompañamiento Psicosocial 2009.

*Si yo no soy para mí mismo,  
¿Quién será para mí?  
Si yo no soy para mí solamente,  
¿Quién soy yo?  
Y si no ahora, ¿Cuándo?*

*Refranes del Talmud  
Misnah Abat*

### Capítulo 3. Navegando en la creación de sí

Empezar a explorar la genealogía de la idea de sujeto por medio de la lectura de algunos trabajos genealógicos que exploran este asunto, nos condujo a habitar un espacio de reflexión dónde se ponen en tensión una multiplicidad y diversidad de saberes con relación a la constitución del sujeto. Las lecturas abordadas nos convocaron a reconocer el potencial creativo y la complejidad de lo humano y la pluralidad de saberes nos ayudaron a comprender y a dar sentido desde diferentes perspectivas a la constitución del sujeto y su proceso de devenir. Rescatando el carácter dialéctico de la verdad, el presente trabajo nos invitó a considerar la construcción del sujeto como resultado de su propia historia, como resultado de sus elecciones íntimas y como producto de su libertad siempre en relación con alteridades que dinamicen su desarrollo. Es desde este espacio donde se configura el propósito de este apartado: problematizar y enriquecer el compromiso ético y político de la praxis psicológica por medio de la realización de un ejercicio de politización de la idea sujeto. En otras palabras, al problematizar la idea de sujeto, urge en las escritoras, el más genuino deseo de darle nuestro propio sentido a esta idea. Se trata de una preocupación ética y política por una forma de vida, por una *estética de la existencia*, cuestión fundamental para la praxis psicológica.

¿Quiénes queremos ser? ¿De qué manera podemos conseguirlo? Constituye una pregunta política que consideramos orienta y a la vez pone en tensión la praxis psicológica, en otras palabras, ¿Con cuál producción de mundo estamos comprometidas? Detrás de todo lo que un sujeto valora y defiende hay una política, una apuesta de mundo. En este sentido la praxis psicológica como ejercicio político que involucra al otro, pone en juego el acontecer, situación que comprende una gran responsabilidad. Ahora, los antiguos griegos nos recuerdan con la *epimeleia heautou* que para *cuidar de otros*, es necesario primero aprender a *cuidar de sí*. Lo anterior hace que volvamos la mirada hacia nosotros mismos, se trata de una cuestión ética, ¿Quién soy yo para guiar a otro y exponerme en este ejercicio? ¿Con cuál idea de sujeto estamos comprometidas? En la praxis psicológica se pone en juego todo el psicólogo, todo lo que es, su forma de ver el mundo, todo aquello que valora y defiende. Todo lo que lo constituye se pone en tensión en el momento del encuentro con el otro, con la intención de guiarlo. El psicólogo comprendido de esta manera, podría entenderse como un sherpa de los Himalayas, que al entrenarse en el discernimiento de los signos del paisaje guía a los expedicionarios por caminos que reconoce siempre impredecibles. De esta forma, el psicólogo ha de ser capaz de leer la semiótica del paisaje del otro para guiarlo de manera responsable por el camino que para éste tenga sentido, acompañándolo en su expedición y a ponerse en contacto con su libertad.

Pero acaso está prescrito ¿Cómo hay que vivir? Reconociendo la existencia de múltiples orígenes y alternativas de saber en relación a nuestra constitución como sujetos, descubrimos en el recorrido que no existe un único modo de ser establecido y señalado de manera arbitraria. Tampoco hay una única praxis psicológica. Cada praxis psicológica tiene sus virtudes y defectos y por tanto elegir una es asumir un

riesgo, cuando elegimos sacrificamos todo lo que no elegimos y en esto radica nuestra responsabilidad y nuestro compromiso vital con el otro. De lo anterior se desprende la construcción de múltiples caminos a seguir que lejos de establecer un límite nos invitan a cuestionar, construir y reinventar la opción de vida que deseemos adoptar, abriéndonos a la comprensión de nuevas alternativas y caminos por recorrer.

Asumiendo la praxis psicológica como un ejercicio político y ético, nos proponemos entonces, apropiarnos de la idea genealógica del sujeto para hacer de ella una idea “significativa, cargada de afecto y de valor” (Fernández<sup>23</sup>, 1994, citado por Nogueira, 1981, p. 5), trabajo creativo que nos implica y a su vez transforma el mundo que habitamos.

La exploración genealógica nos permitió comprender que el sujeto se constituye sujeto a su verdad (Foucault, 1984). Rastreando las condiciones en que emerge y se transforma la idea de sujeto, encontramos que las diferentes épocas históricoculturales tienden a privilegiar una verdad construida en las prácticas detrás de la cuales se constituye el sujeto. Así por ejemplo, en la antigua Grecia se le concede un gran valor a la *epimeleia heautou* y cada escuela de pensamiento interpreta este principio constituyendo modos de subjetivación particulares. Hemos de resaltar que en aquella época en particular, el sujeto parresiastés vivía en relación con su verdad singular-contextual, relación que exigía que el sujeto se transformara y modificara constantemente, así pusiera en riesgo su propia vida era coherente y consistente con su verdad (Foucault, 2004). De esta forma, en la antigua Grecia se

---

<sup>23</sup> Pablo Fernández Christlieb es un profesor de psicología de la UNAM, que hizo su maestría en la Universidad de Keele en Inglaterra y se doctoró en el Colegio de Michoacán.

configura alrededor de la *epimeleia heautou*, una cosmovisión colmada de una gran diversidad de creencias y cultos (Apud, 2009).

En contraste, el “momento cartesiano, contribuye de manera apremiante a que se privilegie el *gnothi seauton*, postulando la razón como la única vía para acceder a la verdad (Foucault, 2002). La verdad, en este periodo histórico, se entiende como absoluta y no depende del sujeto. Ya no es necesaria la transformación del sujeto para acceder a ésta, la verdad deja de implicarlo, deja de estar ligada al sujeto que la enuncia, es universal y se sostiene por sí misma al poder ser comprobada lógica y racionalmente. A partir de este momento vale subrayar, se instaura el ideal moderno de La Verdad con mayúscula, puesta más allá de toda duda, que deja al sujeto sin otra alternativa que seguir la ruta señalada, creer en lo dado, heredar el saber, obedecer el poder y reproducir el orden establecido, todo con el fin de descubrir La Verdad (Abello, 1980). Este ideal crea las condiciones que promueven que el sujeto deje de cuestionarse, y sabemos que un sujeto que no se cuestiona es particularmente vulnerable a la manipulación, la dominación, al sometimiento y al control ideológico (Bartolomé, 2006, Fromm, 2000).

Por otra parte, en las sociedades neoliberales se promueve el ideal de la libertad, entendido como la posibilidad de satisfacer todos los deseos sin límites, como estrategia para controlar los modos de subjetivación sin que los sujetos se den cuenta (Bartolomé, 2006). Los dispositivos de dominación y control de estas sociedades, inducen la voluntad de los sujetos, fabricando deseos que conjugan las motivaciones personales con los intereses institucionales. De esta forma se crean *subjetividades flexibilizadas* a las que se acomodan los individuos de forma poco reflexiva (Bartolomé, 2006). Como resultado se logra que los sujetos cooperen sintiéndose libres y realizados al hacer que las motivaciones y deseos del individuo

encajen con los intereses estructurales. Es así como la tendencia de esta época en particular, son las *subjetividades flexibilizadas* que encadenan al sujeto a un ideal homogeneizante. Estamos hablando de sujetos que tienden a negar su singularidad y capacidad creativa, al heredar y seguir lo prescrito sin cuestionarlo.

Otra forma de manipular a los sujetos ha sido fomentando el pensamiento individualista que entra en contradicción con el ideal de libertad planteado anteriormente. Para el individuo, *mi libertad termina donde comienza la del otro* (Bartolomé, 2006), por tanto el otro se presenta como un obstáculo para la satisfacción ilimitada de deseos. Esto quiere decir que si no existiera el otro diferente a mí, sería posible expandir más la propia libertad. En efecto, el individuo centrado en sus intereses egoístas, encuentra la negación del otro como la única vía para lograr la realización plena de su libertad. De esta forma, el pensamiento individualista sustentado en la negación del otro, ha contribuido en la generación y ha servido de sostén, de las dinámicas perversas de dominación, exclusión, sometimiento y control en pro del desarrollo de la “libertad” individual.

El paradigma de la persona planteado por Bartolomé (2006) por su parte, rescata el valor de la alteridad en la constitución del sujeto y llena de un sentido distinto a la palabra libertad. Este paradigma sostiene que el sujeto se “comprende siempre en relación con una alteridad” (Bartolomé, 2006, p. 8), pues “no hay contradicción entre autonomía y alteridad. Al contrario existe una co-implicación necesaria de ambas dimensiones en la estructuración de la persona” (Bartolomé, 2006, p. 8). Es decir, el sujeto encuentra en la relación con la alteridad, los apoyos para cuestionarse y realizarse como persona. Podemos considerar que la alteridad hace alusión al parresiastés griego quien a través del ejemplo de coherencia que

profesa en su vida y el diálogo mayéutico, fomenta en el otro una relación íntima consigo mismo.

Ahora, la realización de la libertad desde este paradigma, es posible también en relación con la alteridad. *Mi libertad no termina donde empieza la del otro* como sostiene el individualismo, al contrario, *mi libertad se expande con la libertad del otro*, “el otro es la condición de posibilidad de la realización histórica de la libertad” (Bartolomé, 2006, p. 9). Es así como desde este paradigma, el sujeto se constituye y puede ser libre en relación con la alteridad.

Teniendo en cuenta lo anterior, los discursos postmodernos se alejan de los ideales modernos, para reconocer el potencial creativo del sujeto que no es otra cosa que su voluntad de poder. Señalan de manera tajante que no hay una Verdad universal puesta más allá de toda duda lista para ser descubierta, se alejan de La Verdad por correspondencia con la realidad, señalan que no hay nada dado y acabado, se alejan de la idea de que todo está determinado y que ya nada depende del sujeto, para “introducir la verdad como un *processus in finitum*” (Abello, 1980, p. 19) y reconocer un sujeto activo en su construcción. Nietzsche logra matar la idea de sujeto estático, dado, determinado. Lo despoja de su esencia, de su identidad, lo desubstancializa, lo deja vacío con el propósito de mostrar que el sujeto es potencialmente todo, que está por inventarse (Vásquez, 2007). Así los discursos postmodernos, nos permiten concebir al sujeto como fruto de una construcción histórica, como resultado parcial al encontrarse siempre en devenir, en tensión con “una pluralidad de fuerzas que no se pueden separar de la pluralidad misma de fuerzas que constituye el devenir del mundo y la existencia de los demás” (Vásquez, 2007, p. 5). De esta forma se rescata la dimensión política del sujeto, se le devuelve su voluntad de poder para que elija ser el creador de su propia existencia. Es en este

sentido que para Nietzsche, ser sujeto es ser poeta, es crear a todo momento, es vivir en tensión con la novedad, con su verdad singular que le exige actualizarse permanentemente al tomar responsabilidad de sus elecciones. En síntesis, el sujeto postmoderno se constituye en tensión con la novedad, con su creatividad, con la pluralidad de fuerzas que dinamizan su devenir.

En tensión con la diversidad de saberes con los que nos pone en contacto la exploración genealógica y tomando en consideración las implicaciones de la postura epistemológica en la constitución del sujeto, proponemos asumir la postura hermenéutica planteada por Sotolongo y Delgado (2006), la cual nos abre a la complejidad dialéctica constitutiva del sujeto y el mundo. La postura hermenéutica, nos permite comprender cómo el sujeto y el mundo lejos de estar acabados, determinados y listos a ser conocidos, nos comprueba cada vez con mayor asiduidad su ontología creativa y la complejidad hacia la que emergen (Sotolongo y Delgado, 2006). De ahí que la evolución pone orden al caos y supone siempre un impulso hacia el logro de una complejidad creciente. Es decir, que a partir de los desequilibrios que generan desordenamientos, la creatividad ontogenética permite que emerja un nuevo orden de complejidad. Con el tiempo, este nuevo orden se aleja del equilibrio para dar lugar a sucesivos órdenes de creciente complejidad. La perspectiva de la complejidad nos permite reconocer la utilidad que tiene para el sujeto la visión dicotómica del mundo, y a la vez reconocer la gran complejidad dialéctica que constituye al sujeto y al mundo. Por un lado, la visión dicotómica le permite al sujeto explorar las dos caras de todo lo que acontece de manera independiente. No obstante, de acuerdo con Bateson (1972) podemos reconocer “los

inconvenientes de vivir en un mundo del tipo ‘o esto o lo otro’” (Lax<sup>24</sup>, 1997, p. 149), pues al escindirlos no se reconoce su reciprocidad inherente. Por esto es vital “desplazarnos... hacia un mundo del ‘tanto esto como aquello’ en el que sea posible examinar las dos caras de un dilema” (Lax, 1997, p. 149). Partimos entonces de la idea de que el mundo se encuentra en un flujo constante, en una dinámica cíclica entre opuestos permanente que dinamiza su ontología creativa y al ser el sujeto parte de la ontología creativa del mundo también emerge hacia una complejidad creciente de manera espontánea.

Al observar la dialéctica de los opuestos en el mundo, nos damos cuenta que los opuestos son ambos importantes, no pueden prescindir de su contrario y ambos traen beneficios. De acuerdo a lo anterior consideramos necesario darle un tratamiento hermenéutico a la relación sujeto-objeto, que en lugar de escindir la relación o privilegiar a algunos de los dos, pretende dar cuenta de la dialéctica, reciprocidad y reflexividad de esta relación en la praxis cotidiana, donde el sujeto no puede definirse sino en su relación con el objeto y viceversa. Es así como la concepción dialéctica y reflexiva nos permite reconocer la cocreación conjunta de la realidad propia de la complejidad creciente del mundo, disolviendo la oposición sujeto-objeto.

Ahora, desde la postura hermenéutica nos gustaría tomar la pareja sujeto-alteridad. Pero antes de abordarla nos parece necesario detenernos en la idea de alteridad planteada por Bartolomé (2006). Al conjugarla y enriquecerla con los planteamientos de Nietzsche y Badiou, hemos llegado a una nueva comprensión fundamental para comprender de constitución del sujeto. Desde este momento en

---

<sup>24</sup> William D. Lax, Phd es Profesor de la Escuela para graduados de Antioch University, Keene, New Hampshire.

adelante la alteridad hará alusión a la diversidad y multiplicidad de saberes y otros posibles que constituyen el mundo y que por tanto constituyen al sujeto. Es decir, la alteridad puede tomar diversas formas, por un lado puede dar cuenta del otro sujeto diferente a mí, que piensa, siente y hace distinto, el otro social de condición plural, diversa y contradictoria que conduce a posibilidades de acción que imponen al sujeto el compromiso de asumir inevitables decisiones de alto riesgo e incertidumbre que indudablemente generan angustia y por otro lado puede referirse *al otro que habita en mí*; la idea nueva o saber distinto que cuestiona y exhorta al sujeto a transformarse, dinamizando su devenir creativo.

En consonancia con lo anterior, el sujeto no puede definirse sino en su relación con la alteridad y viceversa desde un contexto particular, por tanto toda experiencia de verdad nace de su praxis cotidiana y es “interpretativa e histórico-contextual” (Sotolongo y Delgado, 2006). El sujeto es afectado por el otro, y el otro es afectado por el sujeto, los opuestos no pueden prescindir de su contrario y es precisamente su relación dialéctica-contextual la que permite el devenir creativo. Se trata de una relación que da cuenta de la co-creación de la realidad, pues ambos están en permanente interacción y desarrollo. En este sentido, encontramos que el sujeto en tensión con la alteridad es dialéctica creativa que puede dar lugar a múltiples posibles. En su relación con la alteridad radica el potencial creativo del sujeto, así su devenir puede ser siempre impredecible.

Desde esta perspectiva, proponemos un sujeto que se constituye también en tensión con la alteridad. Un sujeto que navega en la creación de sí. Lo anterior implica que el sujeto se sitúe en un entre, un entre lo que es y lo que puede ser, un entre lo que es y la diversidad de otros que puede ser en cada instante (Badiou, 2004). Al poner en contacto la propia singularidad y el otro diferente a mí, que

piensa, siente y desea distinto, el sujeto crea las condiciones para que se produzca la novedad, para inventarse nuevamente. Esto no es otra cosa que reconocer la dialéctica que nos constituye, dialéctica inherente a la ontología creativa del sujeto y del mundo. Por otra parte, consideramos que sostenerse entre dos términos, le devuelve la voluntad de poder al sujeto, lo empodera para problematizarse en cada instante y así poder reorientarse, actualizarse permanentemente y hacer de su vida un arte de vivir.

Estar en relación con alteridades que vayan en otra dirección, que desarrollen otras alternativas, nos confronta, nos permite entrar en un conflicto que nos pone en movimiento promoviendo formas para resolverlo. Es así como la relación con la alteridad pone al sujeto en posición de oportunidad, pues inmediatamente se dan las condiciones que promueven el devenir creativo, y depende del sujeto reconocer su singularidad y creatividad que le da alas a su libertad para hacer de su vida su propia obra de arte, una *estética de la existencia*. De esta forma la vida del sujeto se vuelve impredecible: en el sujeto recae toda la responsabilidad del ejercicio de su libertad, de elegir salir de sí para acoger la novedad y transformarse en otro.

Con Frankl (1995) le damos otra forma a la dialéctica constitutiva del sujeto. Descubrimos la importancia que tiene para el sujeto encontrar un sentido único y específico para orientar su vida. Comprendemos que la búsqueda de sentido por parte del sujeto, no surge con el objetivo de satisfacer los principios sociales establecidos, ni con el objetivo de acallar o silenciar su voluntad. De acuerdo con el autor (1995), es sujeto quien atiende su voz interna, quien es capaz de vivir en tensión permanente con su sentido. Bajo esta perspectiva nuestra búsqueda humana y nuestra constitución como sujetos depende del estado de tensión interior que adoptemos, proceso que Frankl (1995) denomina Voluntad de sentido.

En este orden de ideas y de acuerdo con Frankl (1995) lo realmente significativo consiste en comprender los interrogantes que de continuo nos plantea la vida. Cada situación reclama del sujeto un reto particular, al que sólo él esta en condiciones de responder. Siguiendo lo anterior, no estamos impulsados a responder con una conducta preestablecida, por el contrario en cada situación concreta podemos decidir actuar de una determinada manera. La tensión en este orden de ideas, no se constituye en un tranquilizante ni en un somnífero que nos vuelca a estar determinados por las condiciones y circunstancias a las cuales nos vemos abocados. El sujeto al vivir en tensión, reconoce el esfuerzo permanente que ha de aplicar sobre sí mismo a fin de constituirse en un sujeto acorde con sus valores y responsable de los mismos, reconoce la posibilidad de cambio a cada instante pues depende de sí, es su decisión íntima, elevarse por encima de las condiciones determinándose a sí mismo o por el contrario, dejarse determinar por éstas y así perder la libertad que le pertenece. Esta comprensión nos permite identificar que somos nosotros mismos quienes decidimos si nos limitamos a existir o nos volcamos de manera activa a determinarnos a nosotros mismos y lo que será de nosotros al minuto siguiente.

Nuestra idea de sujeto también hace referencia a un sujeto parresiasés que elige vivir en tensión con su verdad singular-contextual, dándole a su vida un estilo propio. Un sujeto que se esfuerza a cada instante por vivir coherentemente, encarnando su verdad, personificando la armonía entre pensamientos, sentimientos, palabras y actos (Foucault, 2004).

De acuerdo a las ideas anteriores, comprendemos que la verdadera libertad en lugar de residir en las condiciones externas, reside en el interior del sujeto, y somos únicamente nosotros quienes elegimos con libertad cambiar, adoptando una postura personal frente a los condicionantes, ya sean éstos biológicos, psicológicos o

sociales. Pero para ello se ha de ejercer la libertad en términos correlativos de responsabilidad, de manera que no claudique, sumergido en la mera arbitrariedad propia de la anarquía. De esta manera el sujeto goza de sus decisiones y no tanto de sus condiciones para constituirse como tal, la libertad del hombre depende de cuál de las dos pone en juego. En este sentido, las múltiples posibilidades de ser y de constituirnos como sujetos son siempre transitorias, a cada instante somos nosotros quienes condenamos a algunas a no ser y rescatamos a otras para ser. La pregunta radica en cuál es nuestra elección pues siempre podemos elegir. El sujeto en el que nos volquemos es siempre imprevisible.

La actitud de solemne reverencia a una única verdad y a un único modo de ser no ofrece alternativas, y justifica las prácticas sociales de dominación y violencia, al no reconocer la importancia de la alteridad y la posibilidad de confrontación vital para nuestra constitución como sujetos. Al desmentir una única ruta como la señalada para constituirnos como sujetos, damos cabida abierta a la duda y por ende a la opción de diversas posibilidades de ser que diluyen la certeza de saberes y poderes absolutos. Reconocemos que tanto el sujeto como la verdad que acoge el sujeto se ubica en una historia que hace parte de un desarrollo. Nos abrimos a considerar que siempre estamos en posibilidades de ser y que las relaciones que establecemos con la alteridad enriquecen nuestra constitución como sujetos.

En coherencia con lo anterior, consideramos que la praxis psicológica profesional debe constituir una dialéctica contextual de la pareja sujeto-alteridad que posibilita el devenir creativo de ambos sujetos, así como la co-creación conjunta de la realidad. La diferencia entre un encuentro cotidiano y la praxis psicológica profesional radica en el hecho de que en este último el sujeto-psicólogo debe buscar de manera amorosa, con espontaneidad y sensibilidad, provocar las condiciones para

facilitar el devenir creativo del otro y de sí mismo. En consonancia con lo anterior, pensamos que el objetivo principal de la praxis psicológica profesional es promover el ejercicio de la libertad. En otras palabras, provocar las condiciones para que el otro, así como el sujeto-psicólogo, se sitúe en un entre lo que es, quiere, debe y puede ser, en la dialéctica que lo constituye, que le permite rescatar su voluntad de sentido, su voluntad de poder, su potencial creativo para elegir inventarse y reinventarse permanentemente. No se trata de normalizar, sino de dejar ser. Al tomar conciencia plena de nuestras responsabilidades como sujetos, no caemos en imponerle al otro nuestros juicios de valor, permitiéndole cuestionarse y de acuerdo a sus propios criterios orientar su existencia. Dejamos que el sujeto decida cual será el monumento de su existencia o la *estética de su existencia* planteada por los antiguos griegos. Nos imaginamos un encuentro que estimule al sujeto a volcar su mirada hacia sí mismo para que pueda reconocer su verdad singular, *cuidando de sí (epimeleia heautou)*. Un encuentro que invite al sujeto a problematizarse, para que al reconocer su singularidad pueda salir de sí, acogerla, reconciliarse y transformarse en uno más coherente.

Reconocemos que vivir en tensión no es fácil, no es fácil reconocer la dialéctica constitutiva del sujeto; desprenderse de sí, para transformarse en otro más coherente. Reconocemos que implica un esfuerzo actualizarse permanentemente y en la mayoría de las veces produce angustia, desasosiego, miedo. En acuerdo con Fromm (2000) nos produce miedo asumir la realización de nuestra libertad. Dudamos “ante la posibilidad de elegir y experimentar así el peso de la responsabilidad” (Onfray<sup>25</sup>, 2005, p.128). No es fácil asumir las consecuencias de

---

<sup>25</sup> Michel Onfray, Doctor en filosofía, profesor del Instituto de Caen desde 1983 a 2002, antes de crear la Universidad Popular de Caen.

nuestras elecciones. Ahora, el problema no es experimentar estos sentimientos inherentes al ejercicio de la libertad, sino sentirse paralizado y abrumado por ellos. El problema es enfermarnos, evadirnos, alienarnos. Si nos empeñamos en detener el fluir de la ontogénesis creativa por evadir el peso de nuestra libertad, negamos nuestra propia singularidad, negamos nuestra propia creatividad que nos permite llevar una vida genuina, auténtica, hacer de ella una *estética de la existencia*. De acuerdo con lo anterior, la propuesta entonces es reconocer los sentimientos que provoca vivir en tensión, y asumir la tensión como algo emocionante, como un deporte extremo que oscila entre el gusto y el susto. Todas nuestras elecciones tienen consecuencias, pero lo cierto es que no hay nada que genere mayor satisfacción que “pensar, sentir y decir lo que es realmente nuestro” (Fromm. 2000, p. 250). Somos proceso, estamos en actualización permanente. Asumir el ejercicio de la libertad es reconocernos amorosamente en cada momento, vivir cuidando de sí, lo que nos lleva espontáneamente a cuidar de otros y el mundo.

En este sentido y en concordancia con los planteamientos de Frankl (1995), el bienestar psíquico no se encuentra en un sujeto que viva sin tensiones, por el contrario, propende a que el sujeto viva en tensión entre lo que ha logrado y lo que aún le queda por conseguir, entre lo que es y puede llegar a ser, ese entre del que nos habla Badiou (2004). En este orden de ideas, en nuestra condición como psicólogos profesionales debemos buscar y de hecho en ocasiones provocar la tensión tanto en los sujetos como en nosotros mismos. La tensión bajo esta perspectiva se constituye en el motor de cualquier proceso terapéutico y por ende en nuestra constitución como sujetos. La tensión bipolar a la que nos hemos referido a lo largo del trabajo nos invita a reconocer y reivindicar el valor de ambos polos de la relación en nuestra constitución como sujetos.

En suma, la praxis psicológica profesional debe poner en juego la dimensión ética y política del sujeto al promover el ejercicio de la libertad en relación con la alteridad. Al interpelarnos a nosotros mismos, tanto en nuestro ejercicio profesional como personal, podemos estar en la capacidad de interpelar a otro para que adopte una postura personal frente a las circunstancias con independencia de cuales sean, pues esa es su mayor libertad y capacidad. El sujeto se ve obligado a declararse responsable y capaz de orientar su vida según el sentido que desee, se ve en la facultad de interpelar su sufrimiento de manera que lo enriquezca al sacarle el mejor provecho y aprendizaje. De esta forma se promovería la construcción de estilos de existencia singulares, se promovería que los sujetos den un sentido propio a su existencia reconociendo su potencial creativo y su responsabilidad. Sostenemos que lo anterior no es negociable, pues de lo contrario promoveríamos el camino de la libertad negativa descrito por Fromm (2000), caeríamos en generar dinámicas de negación del propio sujeto y todo lo que esto acarrea: la potenciación de dinámicas de dominación, sometimiento, exclusión y control.

Teniendo en cuenta lo anterior, comprendemos que la formación psicológica va más allá de lo académico, de lo disciplinar, pues implica la vida entera en su cotidianidad. Es por esto que proponemos que la disciplina se ponga en tensión por medio de la exploración y construcción de genealogías, para que la teoría trascienda sus propios límites y lleve al sujeto a volcar la mirada a sí mismo, lo lleve a problematizarse y transformarse acogiendo una verdad singular que ha reflexionado profundamente y que por tanto, no ha sido impuesta. La exploración de genealogías nos invita a vivir en tensión con la alteridad, con la multiplicidad y diversidad de saberes y otros posibles, tensión que nos implica al mostrarnos que es mucho lo que

está por inventarse, pero especialmente, que nosotros mismos estamos por inventarnos como sujetos, lo cual nos devuelve la voluntad de sentido y de poder, nos invita a asumir nuestra libertad y responsabilidad. Nos alejamos de aprehender la teoría como una receta y proponemos una teoría que nos implique como sujetos, que nos lleve a construir nuestra verdad singular y a comprometernos con ella actualizándonos permanentemente. De esta forma, se pueden formar sujetos libres, críticos y autónomos, responsables de sus elecciones, seres que viven en tensión con la alteridad enriqueciendo y reorientando su praxis en cada momento.

*Para cambiar el mundo...*

*El Sufi Bayazid dice acerca de sí mismo: De joven yo era un revolucionario y me oración consistía en decirle a Dios: "Señor... dame fuerzas para cambiar el mundo!"*

*A medida que fui haciéndome adulto y caí en la cuenta de que me había pasado media vida sin haber logrado cambiar a una sola alma, transformé mi oración y comencé a decir: "Señor... dame la gracia de transformar a cuantos entran en contacto conmigo. Aunque sólo sea a mi familia y a mis amigos; con eso me doy por satisfecho!"*

*Ahora, que soy un viejo y tengo los días contados, he comenzado a comprender lo estúpido que he sido. Mi única oración es la siguiente: "Señor... dame la gracia de cambiarme a mí mismo. Si hubiera orado de este modo desde el principio no hubiera malgastado mi vida."*

*Antony de Mello  
Tomado de El Canto del Pájaro  
Fundación PERLAMOR*

Referencias

- Abello, I. (1980). El concepto de Genealogía en Nietzsche. *Revista Texto y contexto, contenido, 8*, 6-19.
- Amela, V. (2009). Tu tienes el reloj, yo tengo el tiempo: Entrevista realizada por Víctor M. Amela a Moussa Ag Assarid. *Vida positiva*. Recuperado el 21 de agosto de 2009, de <http://vidapositiva.com/Tu-tienes-el-reloj-yo-tengo-el-tiempo.html>
- Apud, I. (2009). Modos de subjetivación en oriente y occidente. *El Espacio Latino Com.* Recuperado el 30 de junio de 2009, de [http://letras-uruguay.espaciolatino.com/apud/modos\\_de\\_subjetivacion.htm](http://letras-uruguay.espaciolatino.com/apud/modos_de_subjetivacion.htm).
- Badiou (2004). Arte, matemática y filosofía. En: *Pensar el cine 2*. Buenos Aires: Manantial.
- Bartolomé, C. (2006). El poder de la virtud y de la alteridad frente a los dispositivos de control. En: *Debates sobre subjetivación, IV Congreso APU, 17 al 19 de agosto de 2006*.
- Bernardi, R. (2006). Sobre espejos y lámparas: implicancias de la comunicación en el proceso de subjetivación. En: *Debates sobre subjetivación, IV Congreso APU, 17 al 19 de agosto de 2006*.
- Bohm, W. & Schiefelbein, E. (2004). *Repensar la educación*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Capra, F. (2007). *El tao de la física*. Málaga: Sirio

- Frankl, V. (2004). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- Fromm, E. (2000). *El miedo a la libertad*. España, Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2004). *Hermenéutica del sujeto*. (F. Álvarez-Uría, Trads.). Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2002). *La Hermenéutica del Sujeto*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica de Argentina.
- Foucault, M. (2006). *Historia de la sexualidad: El cuidado de sí*. Madrid: Siglo XXI.
- Fundación PERLAMOR. (s. f.). *Meditación y Auto-Transformación Personal*. Manuscrito no publicado.
- Gelfand, H., Walker, C. J. & la American Psychological Association. (2006). *Manual de estilo de publicaciones de la American Psychological Association*. Bogotá: Manual Moderno.
- Lanceros, P. (1996). Dominio de sí, tecnologías del yo y hermenéutica del sujeto (Sexualidad y sujeto en la obra de Michel Foucault). En *Diálogos*, 68, 29-56.
- Lax, W. (1997) Narrativa, construccionismo social y budismo. En: *Construcciones de la experiencia humana Volumen II*. Barcelona: Gedisa.
- Nogueira, A. (1981). Editorial: La Psicología Social como Crítica. En: *Anthropos*, 177, 3-11.
- Onfray, M. (2005). *Antimanual de filosofía*. Madrid: EDAF

Sánchez, A. (2002). Dispositivos de empoderamiento para el desarrollo psicosocial. En *Universitas Psychologica*, 2, 39-48.

Sotolongo, P. L., & Delgado, C. (2006). Capítulo III: Epistemología hermenéutica de segundo orden. En: *La revolución contemporánea del saber y la complejidad. Hacia una ciencia humana de nuevo tipo*. Buenos Aires: CLACSO

Trujillo, S. (2008). *La sujetualidad un argumento para implicar. Propuesta para una pedagogía de los afectos*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Vásquez, A. (2007). Nietzsche: La ficción del sujeto y las seducciones de la gramática. *Aparte Rei, Revista de Filosofía*, 49, 1-7. Recuperada el 30 de junio de 2009, de <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/vasquez49.pdf>

Wilber, K. (2000). *Breve historia de todas las cosas*. Barcelona: Cairós.