

Referencia para citar este artículo: Gómez-Esteban, J. H. (2014). El Mal y la subjetivación política. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, 12 (1), pp. 51-63.

El Mal y la subjetivación política*

JAIRO H. GÓMEZ-ESTEBAN**

Profesor Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, Colombia.

Artículo recibido en febrero 6 de 2013; artículo aceptado en mayo 19 de 2013 (Eds.)

La historia de la libertad comienza con el mal, pues ese es el producto del hombre.

Inmanuel Kant

• **Resumen (descriptivo):** *El propósito de este ensayo es retomar el problema del Mal en los diversos modos de subjetivación política. Sus objetivos se sitúan en denunciar cómo las perspectivas afirmativas de la subjetividad escamotean el papel que el Mal cumple en los procesos de subjetivación, y señalar las implicaciones que tiene el Mal en la investigación de subjetividades políticas en un país con un conflicto armado inveterado que mantiene uno de los índices de desigualdad e injusticia social más alto, y cuyos investigadores e investigadoras asumen que la subjetivación política se encuentra únicamente en la participación y la democracia, en la autorregulación y la autonomía, en el reconocimiento y la identidad.*

Palabras clave autor: subjetivación política, el mal, subjetividad afirmativa.

Evil and political subjectivization

• **Abstract (descriptive):** *the purpose of this essay is to retake the problem of Evil in the different types of political subjectivization. It aims at denouncing how the affirmative perspectives of subjectivity steal the role that Evil plays in the subjectivization processes, and at pointing out the implications of Evil in the research of political subjectivities in a country with a deeply rooted armed conflict, which maintains one of the highest inequality and injustice indexes and whose researchers presuppose that political subjectivization can only be found in participation and democracy, in self-regulation and autonomy, in recognition and identity.*

Key words author: political subjectivization, evil, assertive subjectivity.

O mal e a subjetivação política

• **Resumo (descritivo):** *O propósito deste ensaio é retomar o problema do mal nos diferentes modos de subjetivação política. Seus objetivos são os de denunciar como as perspectivas afirmativas da subjetividade escamoteiam o papel que o mal cumpre nos processos de subjetivação, e assinalar os envoltimentos que tem o mal na pesquisa de subjetividades políticas num país onde há um conflito armado inveterado, que mantém um dos índices de desigualdade e injustiça social mais altos e cujos*

* Este artículo de **revisión de tema** es la conferencia central presentada como “punto de partida” para la discusión en el Encuentro de la Red Latinoamericana de Investigadores en Subjetividades Políticas llevado a cabo los días 12 y 13 de diciembre de 2012 en Bogotá, organizado por Clacso, el Idep, la Universidad Distrital, la Universidad Pedagógica Nacional, la Universidad de la Salle y la Universidad Minuto de Dios, y parte de las discusiones teóricas hechas sobre diferentes campos disciplinares desde donde se problematizan los diversos modos de subjetivación política.

** Doctor en Educación. Magister en Sociología de la Educación. Psicólogo. Profesor Titular de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Autor de diversos libros y artículos sobre pedagogía, educación política, jóvenes y problemas metodológicos de la investigación social. Miembro del grupo Vivencias. Autor de un libro de cuentos. Correo electrónico: jairogo50@gmail.com

pesquisadores assumem que a subjetivação política se encontra unicamente na participação e na democracia, na autorregulação e na autonomia, no reconhecimento e na identidade.

Palabras-chave autor: subjetivação política, o mau, subjetividade afirmativa.

-Introducción. -El Mal o el drama de la libertad. -Del Mal radical a la banalidad del Mal. -El mal y la subjetivación política en literatura. -Crítica de la subjetividad política afirmativa. -Lista de referencias.

Introducción

Cuando se pregunta por el valor o la función de la política desde el punto de vista de la subjetivación, casi que indefectiblemente se da una respuesta afirmativa y *racionalista*, esto es, que la política, por principio, implica la regulación racional de nuestra pluralidad, de nuestra diversidad, de atender *racionalmente* los arreglos generales de un conjunto de personas que se han reunido por el azar o la elección (Oakeshott, 2000, p. 55); es decir, que la subjetivación política produce intrínsecamente sujetos autónomos, democráticos, descentrados y, sobre todo, sensatos -para no volver a decir racionales.

Pero si entendemos la subjetivación política como una trashumancia, como un nomadismo que puede devenir en un otro que nosotros mismos no hemos previsto, en un sujeto no racionalista -que no irracional- movido más por intereses que pueden ir desde lo puramente individual y material, hasta pertenencias y adscripciones identitarias anómalas y perversas, extrañas a todo orden y no necesariamente ilegales ya que son aquiescentes y obedientes con el poder omnímodo; la política se constituye en un medio para que el Mal, que es producto del ser humano, produzca personas malvadas.

Esta exclusión del Mal, esta obliteración de esa parte oscura y subterránea de la condición humana, obedece en buena medida al ya habitual privilegio que la filosofía política y las Ciencias Sociales le han concedido a una forma de entender los problemas humanos, que se conoce como afirmativa (Cabrera, 1996), la cual excluye el Mal radical, la rebeldía metafísica -que incluye a nihilistas, anarquistas, ácratas, relativistas, infames y, en general, a todas las subjetividades proscritas por lo instituido-, la no racionalidad, el crimen y el asesinato, el no ser y la nada, el sinsentido de la existencia y, en

general, todas las formas de impugnación de la vida y de Dios.

Mi propósito con este ensayo es retomar el problema del Mal en los *diversos* modos de subjetivación política. Mis objetivos se sitúan en denunciar, por un lado, cómo las perspectivas afirmativas de la subjetividad -que son prácticamente todas por la influencia y sometimiento a las éticas judeocristianas- escamotean y obliteran el papel que el Mal cumple en los procesos de subjetivación; y por otro lado, señalar las implicaciones que tiene el Mal en la investigación de subjetividades políticas en un país que, a pesar de ser considerado uno de los más violentos del mundo, de ser uno de los más fervientemente católicos, de mantener un conflicto armado inveterado y mantener uno de los índices de desigualdad e injusticia social más alto, sigue creyendo que la subjetivación política se encuentra únicamente en la participación y la democracia, en la autorregulación y la autonomía, en el reconocimiento y la identidad, negándose a aceptar que en la subjetivación política también inciden “cosas” oscuras y repugnantes como el crimen y la traición, la mentira y la negación de la vida y del otro, el libertinaje y la vocación por la crueldad; ¿o acaso, me pregunto, paramilitares, guerrilleros, sicarios, delincuentes -principalmente de cuello blanco-, funcionarios públicos y, sobre todo, políticos, muchos políticos, no tienen subjetivación política?

El Mal o el drama de la libertad

Quiero aclarar de entrada que mi interés por el Mal, al menos en este ensayo, no obedece a preocupaciones metafísicas sobre un supuesto relativismo moral entre lo bueno y lo malo -lo que, como Nietzsche ya demostró-, depende más de intereses religiosos y económicos-, sino a

preocupaciones políticas sobre la manipulación del Mal, lo que puede ir desde la apología del crimen y el asesinato mediante la justificación de la guerra, o la negación del otro amparado en una ética religiosa, pasando por la aniquilación del adversario por tener ideologías contrarias o la exclusión por etnia, género o clase social, hasta la perversión heterónoma de privilegiar la norma sobre la vida. En todos estos aspectos hay una politización del Mal. En todos se niega el Mal como motor de nuestras acciones políticas. Y no podría ser de otra manera: cuando actualmente se insiste en que lo político se exprese en un *registro moral*, negándose a aceptar que el antagonismo presente en la política implica por principio “la ausencia de un fundamento último y reconocer la dimensión de indecidibilidad que domina todo orden” (Mouffe, 2007, p. 24), el Mal se expresa en forma de exclusión, cinismo y corrupción como dimensiones constitutivas de la política.

El Mal tiene muchas formas de expresión o, si se quiere, de clasificación. Está la diferencia clásica entre el Mal moral y el Mal físico generada a partir del ya emblemático terremoto de Lisboa¹; la diferenciación entre el Mal político (con Auschwitz y los Gulag como paradigmas), el Mal metafísico (que exalta al “hombre rebelde” del que habla Camus (2008), producto de la imperfección esencial inherente a todo ser, e incluye las diversas formas de subjetivación que se mueven en los márgenes y en los intersticios), el Mal en teología (generado a partir de las teodiceas y, en particular, del Libro de Job), el Mal como ignorancia (Sócrates y Platón), la ambigüedad y no erradicabilidad del Mal (Schopenhauer, Freud) y, por último, el resentimiento como fuente de todo Mal (Nietzsche, la escuela de Frankfurt). Ahora bien, independientemente de cualquier clasificación o forma de expresión del Mal, lo que sí queda claro es que el

Mal, como drama de la libertad (Safranski, 2010) que se manifiesta no sólo en todas las dimensiones de lo humano (políticas, éticas, religiosas, psicológicas, sociales, económicas, etc.) sino en todos los ámbitos del mundo de la vida (cotidianos, jurídicos, educativos, etc.), constituye no solo el principal problema de la filosofía (Neiman, 2012), sino uno de los mayores desafíos que tiene la humanidad de cara a un futuro tan incierto como resignado.

El problema del Mal -a diferencia del Bien- es tan antiguo como el ser humano. En efecto, antes de preguntarse sobre la naturaleza o el tiempo, el ser humano debió preguntarse sobre la muerte, sobre el dolor o el sufrimiento. Y si miraba al cielo buscando a un Ser Supremo, a ese alguien que lo creó, era imposible que no le preguntara el porqué de sus padecimientos. De esta forma, el problema del Mal, por principio y por derivación, implica otro inextricablemente articulado: el de la existencia de Dios. Por tanto, quiérase o no, no se puede negar la responsabilidad de Dios en la existencia del Mal: ¿es Él el culpable del Mal? ¿Es cómplice del pecado y del crimen, aquiescente con el sujeto pecador y el sujeto criminal? ¿No quiere o no puede evitar el Mal? Si todo lo sabe, ¿para qué nos dio el libre albedrío si era obvio que íbamos a ser pecadores? ¿No es El quien peca a través de sus creaturas? Estas y muchas más preguntas por el estilo que nos empezamos a hacer al despuntar nuestra adolescencia en los primeros momentos de lucidez, cuando perdemos nuestra inocencia -de la misma manera que la perdieron Adán y Eva cuando comieron el fruto prohibido del libre albedrío-, son las que trata de responder la teodicea, una rama de la teología introducida por Leibniz y cuyo fin es la explicación del Mal y la justificación racional de Dios.

Y para esa justificación racional del Mal sobran los defensores de Dios: el Mal proviene de las instituciones humanas; Dios no tiene por qué, ni es digno de ocuparse de los asuntos terrenos; el Mal es producto de la ignorancia (Sócrates); el Diablo es el culpable del Mal; en fin, Dios es inocente de la existencia del Mal. Ya desde el Antiguo Testamento², el Mal comienza

1 En 1755 un terremoto acompañado de un incendio y luego de un tsunami -es decir, la conjunción de los cuatro elementos- devastó a Lisboa con tanta fuerza, que desencadenó entre los grandes pensadores de la época (los iluministas, Kant, Hume y hasta el niño Goethe) grandes debates -el de Voltaire y Rousseau entre los más célebres- en torno a las intenciones de Dios con estos desastres naturales, estableciéndose de esa forma la diferencia entre *el mal moral*, es decir, el mal *intencional* que se infligen los humanos entre los humanos, y *el mal físico*, causado por la naturaleza. Véase Neiman (2012).

2 El Libro de Job, uno de los libros sapienciales del Antiguo Testamento, se ocupa no solo del sufrimiento de los seres humanos justos (Job es sometido a toda clase de padecimientos y

a ser negado a pesar de la contundencia con que se manifiesta a través de la muerte, de las enfermedades, del sufrimiento, de las injusticias, de los desastres naturales y, sobre todo, con la sevicia del Mal moral que unas personas les infligen a otras. Por tanto, al negar el Mal validamos la existencia de Dios y viceversa. No es casual entonces que exista una negación tácita del Mal, un temor a buscarle explicaciones como si el solo hecho de nombrarlo implicara invocarlo, como si estuviera agazapado en algún rincón oscuro de nuestra casa presto a saltar sobre nuestras buenas conciencias u, oculto en los más recónditos pliegues de nuestra subjetividad, avieso y prevaricador, acechaba para engañarnos en nuestras nobles intenciones.

Es probable que la negación del Mal -o su reducción a explicaciones metafísicas o meramente psicológicas- estribe en que, en sentido estricto, el Mal no es un concepto, algo que se pueda definir o categorizar de una vez y para siempre; ni el Diablo, ni Hitler, ni Pablo Escobar, son los únicos paradigmas; ningún malvado o perverso o libertino lo agota; ninguna acción, por maligna que sea, lo ilustra por completo; lo único que puede hacerse es ofrecer algunos modelos de análisis de las formas mediante las cuales se manifiesta el Mal, esa "falta de ser", esa nada inescrutable que ni Dios mismo puede explicar.

Del Mal radical a la banalidad del Mal

En la mayoría de sistemas filosóficos y religiosos se afirma la existencia de un Todo infinito, absoluto, inabarcable, en el que es imposible imaginar un defecto, una fisura, una imperfección en la que haya algo Mal. Sin esa armonía universal, sin antítesis ni contradicciones, el Bien y el Mal están solo en la mente humana; lo que vemos como un Mal es, con toda seguridad, un bien que desconocemos o ignoramos. Si solo existe Dios -o Brahma o

Alá o el Tao- como divinidad absoluta, el Mal no existe: el Mal y Dios conforman un oxímoron.

La primera justificación racional de esta incompatibilidad entre Dios y el Mal la dio Sócrates. En su incesante búsqueda de la verdad y del conocimiento racional, Sócrates considera que si no se conoce el bien no se puede obrar correctamente, luego, si se obra mal, la falla no está tanto en el hecho mismo que se realiza sino en un defecto del conocimiento; por tanto, el Mal es producto de la ignorancia y no responsabilidad de Dios³.

Aristóteles es el primer filósofo que relaciona el Mal con el no-ser: "el Mal no tiene existencia en medio de las cosas y por fuera de ellas mismas", nos dice en su *Metafísica* para darnos a entender que el Mal no tiene realidad ni siquiera en aquello que está en potencia; y como Dios es inmóvil, inmutable, perfecto, no actúa ni sale de sí mismo, el conocimiento o relación con cualquier otro ser inferior lo rebajaría, sería una imperfección, lo que lo lleva a concluir que "la divinidad absoluta no conoce al hombre ni lo gobierna ni trata de evitar el Mal" (citado por Holguín, 1979, p. 110). De esta forma, con otro razonamiento y desde diferentes premisas, Aristóteles exculpa a Dios de la existencia del Mal, despojándolo de toda condición ontológica, y de paso sienta las bases de una religión que, como el cristianismo, se caracteriza por un dualismo extremo y por una falta total de relativización del problema.

Entre las respuestas que da el cristianismo al problema del Mal, indudablemente que la de San Agustín es una de las más importantes, no solo por su nivel de argumentación filosófica sino por su perdurabilidad en el tiempo, al punto que constituye una de las posiciones actuales de la iglesia cristiana frente a este problema. Para el teólogo africano, el Mal es una ausencia del bien y, por lo mismo, no pudo haber sido creado por Dios; no obstante, *concorre* al orden del universo, que exige diversidad, grados de ser, variedad en la naturaleza (Holguín, 1979). El Mal, pues, no solo existe sino que

vejámenos a pesar de su férrea fe, por lo cual le reclama a Dios, y este, molesto por el reclamo, al final lo reprende y le devuelve su felicidad y sus riquezas) sino del acuerdo y de la apuesta -para muchos perversa- que Dios hace con Satanás para que este lleve a cabo el Mal en el mundo. Ya antiguos comentaristas consideraron que Job merecía el castigo por soberbio y arrogante. No obstante, siempre ha quedado la pregunta de por qué Dios hace acuerdos con Satán y, como diría Einstein, juega a los dados con nosotros.

3 Vale la pena anotar que esta visión de Sócrates es la de Platón, que es la que generalmente se conoce, pero tendría que mirarse también la de Jenofonte, el gran adversario de Sócrates, quien lo consideraba un moralista, "un santón laico", así como la de Aristófanes, quien lo representaba en sus comedias como un sofista, como una caricatura de los grandes filósofos de Atenas.

es necesario para el equilibrio del universo; pero va más allá. San Agustín distingue -y es la primera vez que lo hace el cristianismo- entre el Mal físico, como el dolor o la pérdida de un órgano o la enfermedad, y el Mal moral, como el pecado; y agrega que estos dos males son manifestaciones de algo más profundo y oscuro: el Mal metafísico, esto es, la carencia de ser o, si se quiere, la imperfección esencial a todo ser. Pero, ¿cómo es posible la imperfección de sus creaturas en un Ser de infinita bondad y suprema sabiduría? Es posible porque Dios dio al ser humano la libertad, su voluntad libre, la cual lo hace factible de culpa y, por tanto, el pecado, el Mal moral, no está en la materia o en el cuerpo, sino en el uso que hacemos de esa libertad; el Mal no es otra cosa, entonces, que el drama de la libertad.

¿Qué hace que unos optemos por el Mal y otros por el bien? Eso es inescrutable, nos responde Kant (Bernstein, 2004). Y es inescrutable porque, a pesar de que todos los seres humanos poseemos una fuerte propensión a volvernos moralmente malos, esto es, que existe un Mal radical, mediante el libre ejercicio de la voluntad podemos asumir *intenciones* benignas y buenas. La voluntad -tan importante en la filosofía de Schopenhauer, de Schelling, de Nietzsche, tres filósofos hondamente preocupados por el Mal- es la que va a determinar que una acción sea mala o buena, la que va a posibilitar superar la *fragilidad* de la naturaleza humana, la *mezcla* entre causas amorales y morales y la *malignidad* inherente al corazón humano⁴. De esta forma, el Mal depende de la *intencionalidad moral* que le imprimamos a nuestras acciones, de nuestra voluntad para oponernos o ser aquiescentes con las acciones malignas; es decir que, en últimas, el Mal, como en todo el sistema kantiano, es un acto racional.

Es a esto, a ese Mal radical, a esa intención que subyace en cada uno de nuestros actos, que se opone Hannah Arendt (2010). En su retrato de *Eichmann en Jerusalén* nos muestra

que es mucho más fácil y más convencional creer que si alguien hizo lo que Eichmann hizo (administrar y dirigir toda la captura de judíos, y coordinar el transporte y la logística de los principales campos de concentración), es porque debe ser una encarnación del Mal diabólico, un monstruo sin conciencia moral, inhumano y perverso. Sin embargo -y este es uno de los inmensos aportes de Arendt y tal vez de los más polémicos-, bajo un régimen totalitario -y como veremos más adelante, en cualquier sociedad- las intenciones malignas de causar un Mal moral desaparecen, ya que la gente común, movida por consideraciones más mundanas y banales, sin ningún móvil perverso o malintencionado, puede producir mucho *daño moral* sin darse cuenta. Este Mal causado por alguien que se limita a cumplir órdenes o que se inflige sin darse cuenta porque considera que es parte de su trabajo o de su responsabilidad, es lo que Arendt llama la banalidad del Mal, y lo describe de la siguiente manera al referirse a la actitud de Eichmann durante el juicio:

Cuanto más se lo escuchaba, más evidente era que su inhabilidad para hablar estaba íntimamente ligada a su inhabilidad para pensar, es decir, para pensar desde el lugar de otra persona. No era posible comunicarse con él, no porque mintiera, sino porque estaba protegido por la más confiable salvaguardia contra las palabras y la presencia de los demás, y por ende contra la realidad misma (Arendt, 2010, p. 49).

Esta inhabilidad para descentrarse, para ponerse en el lugar de la víctima, Eichmann la explica diciendo que no solo obedecía órdenes de sus superiores y cumplía con su deber, sino que también obedecía *La Ley* (pág. 198); es más, en varias ocasiones durante el interrogatorio policial declaró, y con gran énfasis, que siempre había vivido en consonancia con los preceptos morales de Kant, en especial con la definición kantiana del deber; no obstante, lo que Eichmann no explicó a sus jueces, fue que el imperativo categórico kantiano había sido modificado por el imperativo del Tercer Reich: “Compórtate de tal manera, que si el Führer te viera aprobara tus actos” (p. 200).

Ahora bien, uno de los intereses fundamentales de Arendt en el caso de

4 Estos son los tres grados del mal que Kant tuvo en cuenta cuando introdujo el concepto de “mal radical”: la *fragilidad* frente a sus impulsos naturales (anticipándose, de paso, a Freud), la *impureza* de sus impulsos mezclados y su *maldad* inherente (en clara oposición al “buen salvaje” de Rousseau y abierta recuperación de Maquiavelo y Hobbes) (Bernstein, 2004, pp. 325-326).

Eichmann, y en general de sus planteamientos sobre el totalitarismo, era que

(...) estaba cuestionando la larga tradición teológica, filosófica, moral y legal de que las malas acciones suponen malas intenciones y malos motivos, y de que el grado de maldad manifestado por los actos se corresponde con el grado de malicia de los motivos... el fenómeno que Arendt encaraba era uno en el que se cometían actos monstruosos sin motivos monstruosos. Y Arendt iba más lejos porque no solo le interesaba Eichmann, sino también el “colapso moral” de esa gente respetable que había aceptado y participado de una política de exterminio racial (Bernstein, 2004, p. 324).

El empecinamiento de Arendt en indagar por las razones del Mal la llevó a entender que es un proceso continuo y sin final y, sobre todo, la condujo a tomar conciencia de la imposibilidad -o al menos de las limitaciones- de una teoría del Mal, ya que no es posible -sobre todo después de Auschwitz, de los Gulags estalinistas, de las torturas de las dictaduras del Cono Sur, de los genocidios de los jemeres rojos en Camboya, de los crímenes de lesa humanidad de paramilitares y guerrilleros colombianos, del feminicidio en México- anticipar qué nuevas formas o vicisitudes del Mal habrán de aparecer. Por eso, es posible plantear que no hay una esencia común del Mal, un mínimo denominador común que involucre sus diversas modalidades de expresión, a pesar de que filósofos tan respetables como Nietzsche consideren que su fuente principal se encuentra en el resentimiento, o escritores tan portentosos como Dostoyevski se lo atribuyan a la incapacidad para amar; otros, los más, creen que en la envidia o en la venganza o el orgullo se anida cualquier intención maligna. Lo cierto es que hay una pluralidad de tipos de Mal y esto porque

(...) los hacedores del mal llegan a creer sinceramente que los hechos que han falseado son como ellos lo ven, y se aferran apasionadamente a sus sinceras creencias debido a su relación con los ideales que dan sentido a sus vidas y mantienen su seguridad psicológica. El

mal que hacen es el resultado de falsear los hechos (Kekes, 2006, p. 187).

Quizás sea por eso que la literatura *ilumine*⁵ mucho mejor los mecanismos del Mal -sobre todo del Mal político- de lo que pueden hacerlo la filosofía y las Ciencias Sociales.

El mal y la subjetivación política en literatura

A pesar de la ingente galería de personajes malvados de todo tipo que la literatura nos muestra -en alguna parte Vargas Llosa dice que no puede haber buena literatura sino habla del Mal-, las novelas que relacionan el Mal con la política son mucho más escasas; y aún más, habría que diferenciar entre los personajes que utilizan la política y el poder para hacer el Mal y los que se subjetivan políticamente a través del Mal. Estos últimos son los que voy a abordar en este trabajo para ilustrar su principal objetivo: los modos de subjetivación política no afirmativa.

Son muchas las formas de constituirse como sujeto político a través de acciones malvadas o, al menos, de acciones que de ninguna manera se pueden considerar afirmativas, es decir, emancipatorias, reivindicativas, democráticas o altruistas. Entre esas formas “negativas” podemos destacar el cinismo, el nihilismo, el conformismo, la indiferencia, la sumisión, la violencia, el resentimiento, la venganza, el arribismo, la ambición y, por supuesto, la voluntad de poder.

Quizás sea Sade en su *Sociedad de Amigos del Crimen* quien primero explicitó lo que significa ser cínico en política: declararse ostensiblemente en favor del Gobierno y sus leyes, y disponerse inmediatamente a violarlas y transgredirlas (principio en el que los colombianos somos verdaderos expertos: “hecha la ley, hecha la trampa”). Probablemente el cinismo, como propone Sloterdijk (2003),

5 “La iluminación’ es el concepto que Arendt utiliza y está relacionada con la idea de que construimos el sentido del mundo cuando leemos historias, porque estas activan nuestra comprensión ‘al remover las capas que oscurecen su visualización mental’. El recurso estético de la iluminación conecta perfectamente con la idea de Arendt del conocimiento, que se acrecienta gracias a la cualidad surgida por el uso de nuestra imaginación” (Lara, 2009, p. 86)

obedezca a una carencia de ilusiones en la que justicia e injusticia, verdad y mentira, orden y desorden, inseparablemente se mezclan y se confunden, desnudando impudicamente la fragilidad de una sociedad. Esta ausencia de futuro, esta incertidumbre y desilusión del porvenir, transforma a los sujetos que quieren participar en la cosa pública en nihilistas, en seres que, siguiendo a Nietzsche, celebran la insignificancia universal, el desvanecimiento del sentido y la subversión de los valores; o, como lo sintetiza Camus (2008, p. 94), “el nihilista no es quien no cree en nada, sino quien no cree en lo que es”. Desde que Turgeniev introdujo este concepto en su novela *Padres e Hijos* a través de su personaje Basárov, quien se niega a reconocer cualquier clase de principios o reglas por considerarlos innecesarios para las personas rusas y, en consecuencia, a negar la utilidad de todo -arte, ciencia, política, religión- sin emprender nada serio, limitándose a blasfemar y a lanzar improperios, el nihilismo se esparció como modo de subjetivación política, sobre todo en los sujetos jóvenes, llegando a constituirse en una postura estético-política, como fácilmente puede observarse en muchos grupos y colectivos contestatarios e iconoclastas que circulan en las redes sociales y en las diversas expresiones artísticas, principalmente las musicales, en las que hay quienes se limitan a señalar, a insultar, a denunciar sin que -casi nunca- pasen a acciones transformadoras concretas; muy parecidos a los nihilistas de Dostoyevski -al Stavroguin de *Los Demonios*, a Iván Karamázov, al Hombre del subsuelo- que van de aquí para allá alrededor de su cuarto, o, lo que es lo mismo, alrededor del mundo, sin parar de insultar, de renegar, de maldecir, sin tregua ni descanso, pero también sin hacer nada (Paz, 1990).

Pero igualmente están quienes no dicen nada, los sujetos indiferentes, todos aquellos Bartlebys que “preferirían no hacerlo”. Son aquellas personas las que, como el personaje de Melville, solo se preocupan por cumplir mecánicamente con su trabajo y seguir anodinamente las normas, y con quienes no solo es inútil sino imposible establecer cualquier comunicación. Esta renuncia consciente, voluntaria y expresa a la interacción social,

al diálogo y al intercambio es, quizás, la más nociva desde el punto de vista político: es la máxima expresión de desubjetivación política y, en consecuencia, desde el punto de vista cívico⁶, es la que mayor *Mal social* produce. Y lo produce porque es la negación voluntaria del ejercicio de la ciudadanía, la cual se expresa no solo en la abstención electoral, sino -y esto es indudablemente más grave- en la aquiescencia con cualquier régimen, decreto, persona o situación que genere opresión o injusticia: una actitud muy, pero muy parecida a la banalidad del Mal que descubrió Arendt en la personalidad de Eichmann.

Otra de las formas de subjetivación política “negativa”, que alcanzó unas cimas insólitas en el gobierno de Uribe Vélez, es la del conformismo y la sumisión, y cuyos mecanismos psíquicos y políticos han sido descritos magistralmente en novelas como *El súbdito* de Heinrich Mann, *El Conformista* de Alberto Moravia o *Mephisto* de Klaus Mann. Sus personajes son admiradores de regímenes totalitarios y déspotas, cuya adoración casi religiosa por el Príncipe de turno raya en lo grotesco y lo descarado. En los tres se presenta una adhesión total al orden existente, una actitud de permanente encantamiento ante el poder que los hace creer que Este siempre los acompaña, siempre los protege, lo cual los lleva a mantener una furibunda defensa del gobernante que, en los tres, llega a la negación del otro mediante el crimen y el asesinato. Para el caso de *El Súbdito* -novela en la que se inspiró Adorno para escribir su monumental estudio sobre la personalidad autoritaria-, su personaje, Diederich Hessling, es un hombre tan pusilánime y servil con sus superiores como autoritario y déspota con sus subordinados y subordinadas. La novela se desarrolla durante el periodo de mayor auge del emperador de Alemania y Rey de Prusia, Guillermo II, hombre poco tolerante, agresivo e intensamente emotivo, con una megalomanía extrema cuya testarudez y falta de tacto lo obligaron a abdicar y huir hacia los Países Bajos, para presenciar en su vejez como

6 Retomo aquí el civismo en el sentido que le dan Camps y Garnier (1998), esto es, como la cultura pública de convivencia que no es solamente procedimental sino que incluye también un contenido moral al expresar unos determinados valores morales y unas creencias acerca de la sociabilidad humana.



Hitler, renegando de la tradición monárquica, levantaba las bases del Tercer Reich. Los mecanismos psíquicos de esa combinación y coexistencia entre sumisión y autoritarismo, tan propia de la subjetivación e identificación política de los altos y medios funcionarios con quien detenta el poder de manera monolítica y vertical, fueron explicados de manera muy concisa por Erich Fromm (citado por Jaramillo-Vélez, 1981) en sus investigaciones sobre lo que, en los años cincuenta y sesenta se llamó el carácter autoritario⁷:

Las tendencias masoquistas hacen que el hombre renuncie a su propia individualidad, a su propia personalidad y a su felicidad, para entregarse al poder, para disolverse en él... Las tendencias sádicas persiguen la meta inversa: procuran hacer de los demás, instrumentos pasivos de su voluntad, buscan dominarlos en forma absoluta e ilimitada y, en los casos extremos, obligarlos a padecer dolores, con las exteriorizaciones que estos suponen... [y es] sobre esta base instintiva [que] surge la actitud hacia el prójimo típica del carácter sado-masoquista.

Fromm considera que este tipo de personalidad se puede expresar de dos formas: en unos sujetos la agresión se vuelve contra las personas poderosas mientras sus simpatías se vuelcan sobre los seres oprimidos; y en los otros, las simpatías son por los sujetos poderosos y la agresión se vuelve contra los seres indefensos. Devenir en uno u otro depende de factores coyunturales, contextuales y personales: en el fondo, el sentimiento que siempre va a estar presente frente a los poderosos va a ser el miedo; y este, como es sabido, puede mutar fácilmente en respeto, admiración y amor.

Tanto Marcelo Clerici como Hendrik Höfgen, personajes de *El Conformista* y *Mephisto* respectivamente, efectúan procesos de subjetivación política que no solo se asemejan a los de *El Súbdito* en sus mecanismos

y devenires, sino que a estos personajes se les agrega la impostura, el arribismo y la perplejidad de no ser ellos mismos. En efecto, la necesidad imperiosa de ser aceptados y reconocidos, ya no tanto por el dictador o el Príncipe, al cual es imposible acceder, sino por el partido -el nazi en el alemán y el fascista en el italiano-, ese colectivo que les proporciona, por fin, alcanzar ese sentimiento de pertenencia a algo o a alguien que siempre habían anhelado; es el conformismo como deseo de confundirse y fundirse en el otro con el riesgo de perder su libertad, o quizás por eso. Y es que el vacío existencial y la necesidad de aceptación y membresía de tantos seres anónimos y ambiciosos los lleva a asumirse como subjetividades políticas, como única vía de ascenso social, en donde todo vale para llegar a la cima sin importar a quien haya que someterse y a quien haya que eliminar o traicionar: es la política como medio para alcanzar los propósitos individuales; en *Mephisto*, para su triunfo como artista; en *El Conformista*, para satisfacer sus carencias e instintos más oscuros.

Esta paradoja del sometimiento entre sujeción y emancipación, entre resistencia y aquiescencia, ha sido descrita por Foucault al mostrarnos cómo el poder no es simplemente algo a lo que nos oponemos, sino también, y quizás de manera más profunda, algo de lo que dependemos para nuestra existencia no solo porque orienta las trayectorias vitales de nuestros deseos, sino igualmente porque determina en gran medida los diversos modos de subjetivación política, de constituirnos en personas públicas, tal y como estos novelistas lo demuestran magistralmente.

Ahora bien, una de las principales vías para constituirse como subjetividad política a través del Mal es mediante el uso físico y/o simbólico de la violencia, y la literatura colombiana es pródiga en ejemplos. “Antes que me hubiera apasionado por mujer alguna, jugué mi corazón al azar y me lo ganó la violencia”, reza el comienzo de *La Vorágine*, una de las novelas más emblemáticas de nuestra literatura, la cual demostró, sin pretensiones políticas ni partidistas, esto es, antes del asesinato de Gaitán y de la aparición de la violencia liberal-conservadora, por qué la violencia es

⁷ Tanto filósofos como historiadores y psicoanalistas, no pudieron soslayar este problema no solo por sus implicaciones políticas e históricas, sino por la proliferación de caracteres autoritarios que se dieron en los años treinta y cuarenta del siglo XX: Hitler, Stalin, Mussolini, Franco, y dos décadas antes de ellos, el ya mencionado Guillermo II (apodado *el snob*), el emperador del imperio austrohúngaro Francisco José o el Zar ruso Nicolás II (apodado *el sanguinario*).

el mito fundacional colombiano⁸. En efecto, la subjetivación política a través de la violencia es uno de nuestros rasgos característicos tanto de ciudadanos o ciudadanas como de ideologías y partidos, bien sean de centro, de derecha o de izquierda. Es más, son muchas las personas las que, para alcanzar esa condición de ciudadanos o ciudadanas, solo pudieron lograrlo a través de actos violentos: *Siervo sin tierra* de Eduardo Caballero Calderón, *Cóndores no entierran todos los días* de Gustavo Álvarez Gardeazábal y *El día señalado* de Manuel Mejía Vallejo, son algunos ejemplos entre muchos otros⁹ que revelan, casi con horror, cómo la violencia produce modos de subjetivación política que el mismo Estado legitima y promueve, principalmente a través de sus partidos políticos; porque, como dice Piotrowski (1998, citado por Lara, 2006, p. 26):

Hallamos la violencia en la selva, en el campo, en la ciudad. La violencia en la lucha por los derechos propios (*Raza de bronce* de Arguedas), en la venganza (*Montevideanos*, de Benedetti), la explotación (*La muerte de Artemio Cruz*, de Fuentes), en la autodestrucción (novelas de Donoso), en la descomposición social (*La ciudad y los perros*, de Vargas Llosa), en la dictadura de los caudillos (*El señor presidente*, de Asturias), etcétera. Aspectos que observamos en la literatura colombiana; no obstante, el género de la violencia partidista es representativo únicamente para Colombia.

Cuando se asume la violencia como modo de subjetivación política, el individuo que la ejerce siente que, a pesar de ser consciente de que está infligiendo daño en su víctima, simultáneamente

siente que está encarnando el bien al defender las ideas de su partido o colectividad religiosa o ideológica. Es lo que en psicología moral se conoce como “desdoblamiento”, es decir, la coexistencia y cohabitación de dos “yoes”: uno que encarna el Bien y un segundo que encarna el Mal, y cuyo efecto es doble: por un lado, se elude la responsabilidad ante los otros y, por otro lado, se elude la responsabilidad ante uno mismo, con lo cual el peso de la culpa se hace más soportable (Uribe, 2009, pp. 174-75). La violencia se produce, entonces, como un medio de reafirmación política e ideológica que hace que el individuo se sienta partícipe de una comunidad que comparte su mismo universo simbólico y, sobre todo, que lo reconoce como un sujeto que ha alcanzado, mediante la aniquilación -y muchas veces mediante la tortura- del adversario, la plenitud política y el ejercicio cabal de la ciudadanía. Al fin y al cabo el otro siempre es el malo o, si se quiere -con Sartre-, “el infierno son los otros”.

Crítica de la subjetividad política afirmativa

Cuando se examina con detenimiento las diversas posturas sobre subjetividad y subjetivación política se encuentra un común denominador: todas son posturas afirmativas, esto es, todas coinciden en señalar que la subjetivación política es un proceso o devenir en mayor reflexividad, autonomía, emancipación, concienciación, resistencia, participación, y un largo etcétera de cualidades y atributos que, se supone, deben tener las personas que han empezado o decidido devenir en subjetividades políticas. Cualquier otra posibilidad de subjetivación política que no sea afirmativa, es decir, que devenga en cinismo, despotismo, tiranía, conformismo, autoritarismo o violencia, simplemente es omitida o explícitamente rechazada como lo hacen autores como Touraine (2005), quien considera el Mal como el nombre por excelencia del antisujeto, el cual alcanzaría su máxima expresión en la crueldad y la violencia; o Martha Nussbaum (2005) -tan citada y seguida hoy en día-, quien exhorta a estudiar las obras y, sobre todo, los autores y autoras más edificantes y ejemplarizantes de la literatura universal para desarrollar la

8 Es indudable que el mito fundacional colombiano se ha configurado históricamente en torno a *la violencia*, ya sea como acallamiento de las voces subalternas (Pécaut, 1987), como “el gesto del enfrentamiento” que conlleva a una aniquilación física o verbal del adversario (Perea, 1996), o como deseo de reconocimiento y coherencia internos (Rojas, 2001).

9 Solo en la datación literaria del periodo denominado de la Violencia, esto es, entre 1948 y 1965, algunos investigadores e investigadoras han encontrado hasta cuarenta títulos dedicados al tema: “Durante unos veinte años (1951-1971) el fenómeno de la violencia fue el tema obsesante de un gran número de novelistas colombianos. Por su importancia en las letras nacionales, solo es comparable, guardadas las proporciones, a la novela de la Revolución Mexicana y a la de la Revolución Cubana” (Menton, 1978, p. 219).

“imaginación narrativa”, y poder así ponernos en el punto de vista del otro, sin mencionar que toda la tradición maldita de la literatura -desde Sade, Nietzsche y Baudelaire, hasta Genet, Cioran o Sábato- nos lleva a tener la perturbadora certidumbre de que la raza humana no debería tener una segunda oportunidad sobre la tierra.

Lo paradójico de los planteamientos afirmativos es que insisten, un poco impudicamente, en que están asumiendo al ser humano como una totalidad; algunos, como Alvarado, Ospina, Botero y Muñoz (2008), apoyados en Maffesoli, lo llaman enteridad; otros, como Gonzales Rey (s. f.) acuden a los principios de integralidad y concreción propios del marxismo; y casi sin excepción, todos y todas se desmarcan con prontitud de un sujeto racionalista, cartesiano, abstracto y unidimensional, para exaltar el papel de las emociones, del deseo, de la alteridad y de la producción de sentido, es decir, de “sujetos reales de carne y hueso”. Además, cualquier forma de replegamiento, aislamiento o indiferencia es interpretada -por ejemplo por Zemelman- como ignorancia, miedo y apatía, ya que son esos factores los

(...) que bloquean, que atrapan al yo, que le impiden pensar y actuar, tener posturas claras y voluntad real de construcción con otros, que configuran subjetividades pasivas, conformistas, acriticas, no lúcidas, es decir, en términos de Agnes Heller, subjetividades subalternas, subjetividades sin un sujeto real que las habite” (Zemelman, 2004, citado por Alvarado, et al., 2008).

Otra tendencia de algunos investigadores e investigadoras de la subjetividad política afirmativa es relacionarla con el ejercicio de la ciudadanía. Martínez (2006), por ejemplo, apoyada en De Sousa Santos, considera que la ciudadanía, al consistir en derechos y deberes, enriquece la subjetividad y le abre nuevos horizontes de autorrealización, aunque también la puede reducir a un receptáculo pasivo sometido a las estrategias del consumo y del dominio propio de cualquier democracia de masas. Otro tanto ocurre con la ciudadanía global como construcción de la subjetividad

política, la cual es entendida como ciudadanía cosmopolita en la que

(...) la ampliación de vínculos cosmopolitas, [el] reconocimiento de nuevos derechos intrincados con los valores globales o los universos de significación, aquellos relacionados con el nuevo orden internacional [...] que se moviliza en un espacio real e imaginario a partir de la creatividad y la responsabilidad, tanto ética como moral, para enfrentar los riesgos sociales, las incertidumbres, y, especialmente, los frágiles soportes de la vida en sus diversos ecosistemas (Niño, 2008, p. 71).

Como se puede ver sin mucho esfuerzo, todas estas posturas celebran y asumen unánimemente que la subjetivación política sea afirmativa, esto es, que sea decente, democrática, participativa; que cumpla, en fin, los cánones -que en ocasiones se vuelven excluyentes- de lo instituido, así todas quieran creer que se mueven en lo instituyente. Por tanto, creo que para establecer la plataforma para una crítica de la subjetividad política afirmativa, cuyos rasgos y características principales son los que acabo de esbozar, es necesario asumir de entrada los acuerdos y los desacuerdos. De esta forma, recojo el concepto de subjetividad propuesto por Deleuze en su libro *Empirismo y subjetividad*, en el cual considera que esta se define “por un movimiento y como un movimiento, movimiento de desarrollarse a sí mismo... Ese es el único contenido que se le puede dar a la idea de subjetividad: la mediación, la trascendencia” (Deleuze, 1986, p. 91). Es la subjetividad entendida como perpetuo devenir. En este punto no hay discusión: todos y todas aceptamos esta máxima. La discusión empieza cuando se señala que ese devenir no es únicamente positivo, o mejor, dirigido hacia una política del orden instituido, del derecho y de la ley. Los movimientos de la subjetividad no pueden orientarse en una sola línea de fuga, o, para decirlo con Foucault, la subjetivación no puede reducirse a un solo pliegue, a una única singularidad, a un único horizonte. Al resaltar y exaltar *exclusivamente* los modos de subjetivación política afirmativa, se niega y se reprime -con la misma arrogancia de los

comunistas más ortodoxos y retrógrados que se creen dueños de la moral- el Mal que nos habita, el hecho de que fácilmente nos podemos convertir en unos otros mucho peores de lo que somos; que en cualquier momento nos podemos desdoblar y llegar, horrorizados, al crimen y al asesinato, a entender sin ambages que la traición, el cinismo y la exclusión constituyen la base de toda acción política tanto para el orden hegemónico como para cualquier práctica contrahegemónica, como ya lo reconocieron sin pudores Maquiavelo, Hobbes y Schmitt; en fin, que nuestras insignificantes y a veces ilusas biografías, pueden llegar, incluso proponiéndonos lo contrario, a ocupar un lugar ilustre en la historia universal de la infamia.

Y es que las mutaciones, las nuevas natalidades como diría Hannah Arendt (1993), esto es, la capacidad de empezar algo nuevo, no necesariamente tiene un significado positivo. Los regímenes totalitarios son una consecuencia de esas natalidades negativas, las cuales pueden promover, por las crisis que generan, una remoción de los sistemas de pensamiento. Arendt describe esta fractura que nace del totalitarismo, como si estuviera parada al borde del abismo:

Todo lo que sabemos del totalitarismo muestra una horrible originalidad [...] Su originalidad es horrible, no porque alguna nueva “idea” haya venido al mundo, sino porque sus acciones constituyen una ruptura con todas nuestras tradiciones; dicha acciones han hecho estallar claramente nuestras categorías de pensamiento político y nuestros parámetros para el juicio moral (citada por Bernstein, 2004, p. 310).

Ese estallido de “nuestras categorías de pensamiento político” no solo lo producen los regímenes totalitarios; también lo pueden producir los regímenes corruptos, los poco democráticos, los profundamente inequitativos e injustos; pero, sobre todo, ese estallido, esa inutilidad e ineficacia de esas categorías políticas, lo han producido regímenes históricamente violentos como el nuestro, como el de todos los países latinoamericanos, que las han convertido en un eslogan, en una mercancía o, en el mejor de los casos, en una

línea de investigación de los posgrados de Ciencias Sociales y educación.

¿Cómo recomponer los pedazos de ese estallido de nuestras categorías de pensamiento político producido por la violencia, por la extrema pobreza y por la iniquidad del poder? ¿Cómo incorporar a la subjetivación política esos otros pliegues, esas otras líneas de fuga que la moral y la política afirmativa niegan u omiten con tanto énfasis? Hay una posibilidad teórica y metodológica que la propia Hannah Arendt nos propone: narrando el Mal.

Lo primero que tenemos que aceptar es que la subjetivación política, entendida como una errancia, como un nomadismo que puede devenir en otro que nosotros mismos no podemos prever, casi que por principio es más negativa que afirmativa, ya que sus mecanismos y horizontes se relacionan más con un proceso en el que el sujeto llega a ser otro diferente de lo que es, a pesar de que puede seguir reconociéndose en quien es. Esta desidentificación de la subjetivación política la explica muy bien Etienne Tassin en un artículo publicado recientemente:

La subjetivación política es un proceso que produce “sujetos” que no son cosas o causas, que no son conciencias o “yoes”, que no son vasallos. Produce seres sin identidades ni asignaciones, sin pertenencias ni obligaciones de fidelidad. Y por lo tanto, quizás, no soberanos. Así, pues, la doble paradoja de la subjetivación política entendida en este sentido consiste en que produce seres anómalos y anormales, inasignables y extraños a todo orden, fuera-de-la-ley [*hors-la-loi*] por ser a-legatarios y no por ser ilegales, en suma, seres no aptos para la soberanía. Y, podría agregarse, la paradoja de estas paradojas es que se trata de “sujetos” políticos. Nos encontramos muy lejos de la idea originaria de un sujeto político concebido como un ser identificable, autónomo y soberano. Esta figura de la subjetivación política pareciera más bien producir “no sujetos” políticos, a los que les convendría mejor el nombre de “fuerzas”. La subjetivación política produce fuerzas y composiciones de

fuerzas en el corazón de redes de fuerzas contradictorias en oposición entre sí, y no sobreponiéndose unas a otras” (Tassin, 2012, p. 38).

Esa composición de fuerzas contradictorias en oposición entre sí, puede pues convertirnos en cualquier sujeto que, en situaciones normales, podemos haber repugnado y considerado ajeno a cualquier postura ética y coherente con nuestro horizonte de libertad, autonomía y democracia. Por tanto, así como no existe una esencia común del Mal, ni un *juicio determinante* que pueda establecer una teoría unificada del Mal, la única posibilidad que queda para hallar un sentido a la subjetivación política a través del Mal es utilizando *juicios reflexionantes*, y estos, como ya lo estableció Hannah Arendt, solo son posibles mediante la iluminación que nos proporcionan las narrativas.¹⁰ Es por esta razón que las historias son los mejores ejemplos para *develar*¹¹ y comprender los diversos devenires que puede asumir la subjetivación política; por ejemplo, en casos en que el trauma y lo inefable -como es el caso de los crímenes y las violaciones perpetrados por los grupos armados colombianos, el feminicidio de los narcos en México o las torturas y asesinatos de las dictaduras militares en el Cono Sur- son imposibles e impensables desde conceptos abstractos o metafísicos.

Narrar el Mal permite, entonces, al sujeto lector o espectador, no solo realizar juicios acerca de lo que sucedió y, en consecuencia, realizar

acciones de autotransformación que, para bien o para Mal, los convierte en actores, sino que la deliberación en el espacio público abre dichas narraciones a nuevas interpretaciones y a diversos sentidos que pueden llevar, eventualmente, al perdón y a la restitución de la dignidad de la víctima. No en vano han sido las historias de víctimas y victimarios las que han logrado superar los traumas y daños morales producidos por el *apartheid* en Suráfrica o la guerra civil de El Salvador. Es por eso que a las tareas que se le imponen a la subjetividad, tales como

(...) el reclamo de igualdad y de respeto a la diferencia que se hace en los campos de los derechos humanos, civiles, políticos, sociales y culturales; en las luchas por despatologizar comportamientos y formas de vida; en los deseos ilimitados de transformación corporal y de exponerse a experiencias vertiginosas y descentradas (Pedraza, 2010, p. 13),

también habría que agregar las tareas que el Mal le impone a la subjetivación política, esto es, las objetivaciones en las que se plasma la composición de fuerzas contradictorias de los seres humanos: el cinismo, el nihilismo, la traición, el conformismo, la indiferencia, la sumisión, el resentimiento, la venganza, el arribismo, la ambición y, sobre todo, la violencia que conlleva cualquier voluntad de poder.

Por todo lo anterior se revela con mayor claridad, que el ejercicio de la política -entendida como la actividad que expresa con mayor fuerza y patetismo la condición agonística de la pluralidad humana, en la cual el conflicto, el enfrentamiento y la denuncia son sus principales características-, siempre movilizará lo peor y lo mejor del ser humano y, por tanto -como dice Coetzee (2010) en *Verano*, el espléndido tercer tomo de sus memorias-:

(...) los seres humanos jamás abandonarán la política porque esta es demasiado conveniente y atractiva como un teatro en el que representar nuestras emociones más innobles. Las emociones más innobles abarcan el odio, el rencor, el despecho, los celos, el deseo de matar y así sucesivamente. En otras palabras, la política es un síntoma de nuestro estado de degradación y expresa ese estado.

10 Hanna Arendt (2003) establece la diferenciación, apoyada en Kant, entre dos significados del juicio: *El juicio determinante*, en el cual se subsume lo particular en una regla general y universal previamente establecida, y funciona según una lógica racional que apela a unas reglas deductivas de razonamiento; y *el juicio reflexionante*, con el cual se piensa en lo singular sin tener en cuenta una regla general o universal, en donde se busca combinar lo singular de un acontecimiento con lo universal y cuya destreza ya no es lógica sino sensible y práctica. Al no someterse el juicio a reglas previas de razonamiento sino a los avatares del acontecimiento, el juicio queda liberado como juicio político en la experiencia personal, y a partir de ese momento el sujeto queda inmerso en un plano de incertidumbre en donde, a través de su propia práctica y experiencia, tiene que aprender hasta dónde llegan su potencia y sus destrezas para tomar las decisiones más plausibles.

11 El término *develar*, Arendt lo retoma de Heidegger para mostrarnos que las narraciones, reales o ficticias, nos permiten comprender la crueldad, el autoritarismo, el cinismo o cualquier otra forma “negativa” de subjetivación política, a través del shock que nos producen y en tanto permanecen esas historias en nuestra conciencia (Lara, 2009, p. 16).

Lista de referencias

- Alvarado, S. V., Ospina, H. F., Botero, P. & Muñoz, G. (2008). Las tramas de la subjetividad política y los desafíos a la formación ciudadana en jóvenes. *Revista Argentina de Sociología*, 6 (11), pp. 19-43.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía de Kant*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2010). *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: De Bolsillo.
- Bernstein, R. (2004). *El Mal radical. Una indagación filosófica*. México, D. F.: Fineo.
- Cabrera, J. (1996). *Crítica de la moral afirmativa*. Barcelona: Gedisa.
- Camps, V. & Garnier, S. (1998). *Manual de civismo*. Bogotá, D. C.: Ariel.
- Camus, A. (2008). *El hombre rebelde*. Buenos Aires: Losada.
- Coetzee, J. M. (2010) *Verano*. Bogotá, D. C.: Random House, Mondadori.
- Deleuze, G. (1986). *Empirismo y subjetividad*. Barcelona: Gedisa.
- Gonzales, F. (s. f.). *Sujeto y subjetividad. Una aproximación histórico-cultural*. México, D. F.: Thomson.
- Holguín, A. (1979). *El problema del Mal*. Bogotá, D. C.: Tercer Mundo.
- Jaramillo, R. (1981). *El súbdito en torno a los orígenes del autoritarismo*. Bogotá, D. C.: Argumentos.
- Kekes, J. (2006). *Las raíces del Mal*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Lara, G. (2006). *Imaginación social y novela de la violencia en Colombia 1950-1970*. Bogotá, D. C.: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Lara, M. P. (2009). *Narrar el Mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*. Barcelona, D. C.: Gedisa.
- Martínez, M. C. (2006). Disquisiciones sobre el sujeto político. Pistas para pensar su reconfiguración. *Revista Colombiana de Educación*, (50), pp. 121-145.
- Menton, S. (1978). *La novela colombiana: planetas y satélites*. Bogotá, D. C.: Plaza & Janés.
- Mouffe, CH. (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Neiman, S. (2012). *El Mal en el pensamiento moderno. Una historia no convencional de la filosofía*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Niño, R. (2008). *Cognición y subjetividades políticas*. Bogotá, D. C.: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Nietzsche, F. (1996). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nussbaum, M. (2005). *El cultivo de la humanidad*. Barcelona: Paidós.
- Oakeshott, M. (2000). *El racionalismo en política y otros ensayos*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Paz, O. (1990). *Hombres en su siglo*. Barcelona: Seix Barral.
- Pécaut, D. (1987). *Orden y violencia en Colombia 1930-1954*. Bogotá, D. C.: Siglo XXI.
- Pedraza, Z. (2010). *La tarea subjetiva*. En A. Sánchez-Lopera, F. Hensel, M. Zuleta & Z. Pedraza (comp.) (2010). *Actualidad del sujeto. Conceptualizaciones, genealogías y prácticas*. Bogotá, D. C.: Universidad Central, Universidad de los Andes, Universidad del Rosario.
- Perea, C. M. (1996). *Porque la sangre es espíritu*. Bogotá, D. C.: Santillana.
- Rojas, C. (2001). *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. Bogotá, D. C.: Norma.
- Safranski, R. (2010). *El Mal o el drama de la libertad*. Barcelona: Tusquets.
- Sloterdijk, P. (2003). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela.
- Tassin, E. (2012). De la subjetivación política. Althusser/Foucault/Rancière/Arendt/Deleuze. *Revista de Estudios Sociales*, (43).
- Touraine, A. (2005). *Un nuevo paradigma*. Barcelona: Paidós.
- Uribe, A. (2009). *Perfiles del Mal en la historia de Colombia*. Bogotá, D. C.: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.

