



UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
Posgrado en Humanidades

“Igual dignidad de duelo: para una construcción de las subjetividades políticas de izquierda”

Para obtener el grado de:

Doctora en humanidades

Línea académica: Filosofía moral y política

Tesis que presenta:

Luis Fernando Vélez Rivera

Matrícula: **2203801685**

Correo: ferkussion@gmail.com

Directora:

Dra. María Pía Lara Zavala

Jurado:

PRESIDENTA:

Dra. María Pía Lara Zavala

VOCAL:

Dra. Marcela Venebra Muñoz

SECRETARIA:

Dra. Rosaura Martínez Ruiz

Iztapalapa, Ciudad de México, 15 de enero de 2025

Agradecimientos	4
Introducción	9
PARTE I. Sobre la constitución de las subjetividades políticas encarnadas	20
CAPÍTULO 1. El retorno de la subjetividad: crítica de la concepción del sujeto en la teoría política	21
1.1 Naturaleza de la política moderna y la crisis de la izquierda	
1.1.1 La experiencia de lo político y el espíritu de la izquierda.....	23
1.1.2 Agonismo, antagonismo y las crisis de la izquierda: lo económico y lo cultural.....	26
1.1.3 Compatibilismo entre las luchas económicas y culturales: crítica a las políticas de la identidad ...	29
1.2 Teorías contemporáneas del sujeto en el pensamiento político crítico	
1.2.1 El sujeto político jacobino y los <i>desiderata</i> de su crítica.....	33
1.2.2 La teoría crítica clásica <i>versus</i> la teoría crítica posestructuralista	35
1.2.3 Pragmatismo, trascendentalidad y desnaturalización del sujeto.....	37
1.2.4 Identificaciones, formaciones trans-identitarias y horizontes de experiencia compartida.....	40
1.3 Fenomenología crítica y la pregunta por la subjetividad	
1.3.1 La necesidad de reintroducir la fenomenología en la teoría política crítica.....	42
1.3.2 Las actitudes práctica y teórica en la descripción fenomenológica del sujeto	45
1.3.3 Constitución fenomenológica del sujeto y su intersubjetividad en la actitud naturalista.....	47
1.3.4 Constitución del sujeto y la comunidad intersubjetiva en la actitud personalista.....	50
CAPÍTULO 2. Psicopolítica crítica: economías afectivas de la subjetividad encarnada	53
2.1 El vínculo entre fenomenología y metapsicología a través de la filosofía de la encarnación	
2.1.1 Contra el supuesto intelectualista y el imperio de la conciencia en la teoría de la subjetividad	55
2.1.2 El cuerpo y su opacidad: la corporalidad como constituida por y constituyente del mundo	57
2.1.3 La sexualidad como fuerza inconsciente: la pasividad y la carne	60
2.1.4 Crítica del concepto de carne desde la fenomenología de la sangre.....	63
2.2 Antropogénesis: alienación y dignidad de la subjetividad	
2.2.1 Cuerpo propio y alienación: la psique y el hiato ontológico entre cuerpo y subjetividad.....	65
2.2.2 Antropogénesis de la subjetividad encarnada: centralidad del concepto fenomenológico de dignidad.....	68
2.2.3 Trabajo alienado: agencia y explotación en la fenomenología del cuerpo esclavo	72

2.3 Distribución de los afectos: el deseo y la dimensión económica de la subjetividad	
2.3.1 Compatibilidad entre la fenomenología y el psicoanálisis: el concepto de censura.....	74
2.3.2 Ontologías del deseo y la distribución económica de los afectos.....	77
2.3.3 Metapsicología de la subjetividad encarnada: lo inconsciente, el narcisismo y la muerte	80
2.4 Psicopolítica: análisis del sometimiento en la economía afectiva de la subjetividad	
2.4.1 El concepto y la caracterización de lo psicopolítico.....	84
2.4.2 Crítica a la economía psicopolítica de la esclavitud en el fenómeno del sometimiento	88
CAPÍTULO 3. Psicopolítica de la agencia relacional: de la subjetividad social a la subjetivación política	92
3.1 La agencia de los cuerpos colectivos: subjetividad social y subjetivación política	
3.1.1 La agencia de la subjetividad encarnada.....	94
3.1.2 Dispositivos de sujeción y dispositivos de subjetivación.....	97
3.1.3 Dispositivos estéticos de la subjetividad y expresiones corporales afectivas.....	99
3.1.4 Subjetividad de la vida ética y disensualidad de la vida política.....	102
3.2 Sujeto político de izquierda: subjetivación, imaginables y acción contexto-trascendente	
3.2.1 El sujeto político: el quién más allá del qué.....	105
3.2.2 El papel de las topografías afectivas en la constitución del sujeto político	107
3.2.3 Imaginando una mejor realidad social: acciones contexto-trascendentes.....	109
3.2.4 Imaginables contexto-trascendentes: juicio reflexionante y ejemplares negativos	111
3.3 Construcción del sujeto político de la izquierda: disenso y psicopolítica de los cuerpos	
3.3.1 Modos de reparto de lo sensible contra la pureza de la política.....	113
3.3.2 Regímenes consensualistas y praxis agonísticas de desidentificación.....	116
3.3.3 La política de los cuerpos y sus afectos	118
3.3.4 El acto político performativo en la reunión coyuntural de los cuerpos colectivos.....	120
Umbral: De la ontología ética y estética de la subjetividad a la afectividad psico-política	123
PARTE II. Sobre la afectividad política de las subjetividades melancólicas y el duelo por su dignidad reclamada	127
CAPÍTULO 4. Psicopolíticas de los afectos: escenarios de subjetivación melancólica	128
4.1 Economías afectivas y afectividades políticas	
4.1.1 El lugar de los afectos en la constitución de la subjetividad política.....	130
4.1.2 Afectos y efectos de las psicopolíticas reaccionarias de la derecha	133

4.1.3 Emociones morales y políticas: de afecciones reactivas a motivos transformadores.....	135
4.2 La reificación del deseo: el optimismo cruel y el imperativo de la felicidad	
4.2.1 Reificación del deseo: emociones fetichizadas y autosometimiento	138
4.2.2 La promesa de la felicidad: imposición de imaginarios de felicidad forzada	141
4.2.3 Parálisis y despolitización de la subjetividad: el optimismo cruel	143
4.3 Mundos fantasmales y sus habitantes: las subjetividades melancólicas	
4.3.1 Sacrificio y autosacrificio alienado.....	146
4.3.2 Las subjetividades melancólicas: el trauma social y sus efectos.....	148
4.3.3 Mundos fantasmales de paisajes de muerte: la actitud melancólica	151
4.3.4 Lecturas melancólicas de la acción política de Antígona.....	155
CAPÍTULO 5. La igual dignidad del duelo como horizonte psicopolítico de la izquierda	158
5.1 El trabajo de duelo en la constitución de la subjetividad política	
5.1.1 Reelaboración de la constitución de la subjetividad a la luz de la psicopolítica de la afectividad.....	160
5.1.2 El trabajo de duelo como acción psíquica de reelaboración reparadora	164
5.1.3 Contingencia del duelo y acciones psíquicas subversivas: la abyección	167
5.2 La distribución igualitaria del duelo como horizonte psicopolítico normativo	
5.2.1 Intersubjetividad comunitaria y la tarea erótico-afectiva de la cultura.....	169
5.2.2 El fin de la guerra: identificaciones eróticas y duelos transformadores.....	173
5.2.3 Del trabajo de duelo a la demanda política de la igual dignidad de la subjetividad	176
5.3 Heterotopía y economías erótico-afectivas: nuevas subjetividades en la política de izquierda	
5.3.1 La igual dignidad del duelo como horizonte y principio de la política de la izquierda.....	180
5.3.2 Heterotopías de mundos eróticos por venir frente al futurismo y al pesimismo reproductivo.....	183
5.3.3 La Antígona latinoamericana y los cuerpos colectivos de búsqueda frente a la desaparición forzada.....	187
Conclusiones	191
Referencias bibliográficas	196

Agradecimientos

Concluir un trabajo de esta magnitud implica un esfuerzo que, sin duda, es colectivo. Si bien yo fui la persona tras tantos argumentos, desvelos, textos leídos y por leer, confusiones, esbozos y convicciones, deseos y ansiedades, todo el trabajo plasmado aquí no habría sido posible sin cada una de las personas que me brindaron su apoyo, su cariño, su guía y su acompañamiento. Gracias a cada una de ellas, y a lo que somos en conjunto, soy quien soy. Y me complace saber que también, gracias a todo esto, ustedes son quienes son. Les quiero y admiro profundamente, y espero que nos sigamos acompañando en esta gran aventura a la que llamamos vida. En particular, quisiera dedicar algunas palabras a las siguientes personas:

A *Omar Alejandro Olvera Muñoz*, Omi. Mi compañero de vida, amigo, aliado, cómplice y soporte emocional. Muchas gracias a apostar cada día por que sigamos *jun-tos* en este camino; por abrazarme y darme el aliento y el cariño que siempre necesité para hacer florecer mi pureza, para pasar de un robusto cactus a una tierna pero poderosa hada. Te amo. Y aunque quizás esto no sea eterno, agradezco a multiverso que, en esta vida, preferiste hacer la lavandería y pagar los impuestos conmigo. Al sendero vamos, desafiando la gravedad: si tú lo deseas, puedes volar.

A *Laura Yaqueline Rivera Cuevas*, mamá. Gracias por ser mi guía y modelo a seguir: cada vez nos parecemos más. Gracias por tu comprensión, tu escucha y todo el inmenso amor que siempre me das. En alguno de los momentos más críticos, te atreviste a decir que volara alto. Y lo estoy haciendo. Solo espero que alcances a ver todo en lo que me puedo convertir cuando llegue hasta la cima. Te amo y siempre te amaré.

A *Adrián Felipe Vélez Meza*, papá. Gracias por siempre creer en mí y apoyarme para que cumpla mis sueños. Sé que quizás no soy la persona que esperabas que fuera, pero gracias a tí soy la gran persona que soy y que siempre he querido ser. Gracias por cada una de esas charlas profundas y filosóficas que siempre hemos tenido, y por tus enseñanzas de vida. Lo que más admiro de tí es que eres un verdadero hombre de fe, y que bajo la convicción de que Dios sabe lo que hace, eres la luz en nuestro camino. Te amo: gracias por ser mi padre.

A *Adrián Felipe Vélez Rivera*, mi hermano el güerito. Agradezco todo el apoyo, el cariño y la comprensión que siempre me brindas. Sé que somos personas sumamente diferentes y siempre es un reto poder alcanzar a entender la vida como el otro la ve, pero a pesar de todo, el amor y el cariño que nos tenemos es suficiente para seguir construyendo caminos que nos llevan a encontrarnos. Gracias por convertirte en el hermano mayor, claramente yo no podía serlo. Sin tu guía y apoyo hay ciertas cosas que aún no podría hacer. Te quiero mucho.

A *Ame Coronado*. ¡Qué alegría saber que te integraste a la familia! Eres una persona encantadora y maravillosa: inteligente, generosa, empática, intuitiva, cariñosa y fuerte. Disfruto mucho de tu compañía y de lo que has aportado a nuestra pandilla *ofiuca*. Les deseo lo mejor en esta nueva etapa de vida que comienzan recientemente. Les va a ir muy bien.

Al resto de mi familia en general, pues aunque a veces esté distante disfruto mucho de las ocasiones en que coincidimos para compartir risas, anécdotas, planes, banquetes y diversión. Gracias a Lilis y a Mau Rivera, a la Yaya, al cocuyo *Perusi*, a mis abues, primas, tías y tíos.

A *María Pía Lara*. Fue un gran y sumamente agradable honor poder llevar a cabo mi investigación doctoral bajo su tutoría. Es usted una académica increíblemente inteligente, perspicaz, apasionada y, sobre todo, comprometida con que la teoría pueda llevar a una auténtica práctica crítica en favor de la justicia social y la vida buena. Agradezco nuestras placenteras discusiones, su retroalimentación, la dirección de mi trabajo doctoral, y todo su amable y cariñoso apoyo y guía académica. Me habría encantado asistir a sus clases desde el pregrado; si lo hubiera hecho, seguramente sería muchísimo mejor en lo que hago. Espero que podamos seguir colaborando y encontrándonos en múltiples espacios, pues siempre me es fascinante escuchar sus opiniones e impresiones sobre la teoría, el feminismo, la política, la cultura, o cualquier otro tema de relevancia actual que nos interpela a ambas.

A *Rosaura Martínez Ruiz*. Conocerle ha sido una de las cosas más gratas que le han pasado a mi vida académica. Admiro mucho que no solo eres una teórica excepcional en cuanto a cuestiones relativas a la obra de Freud y Derrida, sino que también tienes un genuino y sincero compromiso por aportar a la construcción de espacios en donde se genere un pensamiento político y crítico situado en nuestros contextos históricos. También admiro muchísimo la presencia, soltura y determinación con la que te desenvuelves en la vida académica: expresas con ello todo lo que disfrutas tu praxis y tu escucha políticamente comprometida. Muchísimas gracias por creer en mí y en mi trabajo, aceptarme como tu estudiante, e invitarme a colaborar en tus proyectos de investigación. Me llena de muchísima alegría saber que eres mi profesora.

A *Mar Venebra*. Queridísima: encontrarte y asistir a tus cursos ha sido una de las cosas más estimulantes e importantes que le han pasado a mi vida académica en los últimos años. Me convenciste genuinamente de que muchas de mis inquietudes filosóficas más profundas podían ser pensadas de forma inigualable por la fenomenología trascendental. Sin embargo, es lo que tú haces con Husserl lo que orienta esta convicción. Es por ello que, además de agradecerte por ser mi profesora, lo hago porque también eres una de mis filósofas de cabecera. Muchas gracias por creer en mi trabajo, y por esa charla que tuvimos en aquel restaurante: necesitaba esas palabras y ese reconocimiento tuyo para seguir apostando por este maravilloso camino que recorreremos juntas, el filosofar.

A *Cristina Rosas*, mi mejor amiga. Sé que en esta etapa de adultez la vida insiste en alejarnos más y más, pero nunca la voy a dejar. Porque lo que construimos es más fuerte que la distancia. Gracias por seguir adelante y resistir a toda la adversidad. Nunca te rindas: te necesito aunque sea por mensajes y llamadas. Y recuerda que, pase lo que pase, siempre estaré aquí para tí, esperando tu regreso a mi lugar seguro: ese en donde solo estamos tú y yo compartiendo momentos inolvidables. Te extraño demasiado.

A *Roy Ponce* y *Emma Brunel*. Amigas, una de las cosas más bellas que me han pasado durante estos últimos años ha sido conocerlas y compartir con ustedes momentos tan alegres y llenos de chisme, proyectos, contención emocional y escucha sincera y cariñosa. Las admiro y estimo sobremanera. A Emma, porque su sensibilidad, nobleza de alma y gran corazón la han convertido en una gran defensora de la dignidad humana desde su activismo y su apuesta por lo colectivo. A Roy, porque su inventiva, inteligencia, resiliencia y determinación la hacen poseedora de una serie de cualidades y habilidades que cualquiera querría tener para enfrentar la vida, a pesar de que a veces necesite espejarse en

nosotres para creerse realmente el gran ser humano que siempre ha sido. Espero seguir compartiendo la vida con ustedes durante mucho tiempo más. Las quiero mucho.

A *Yoanna Asenjo* y a *Víctor Valencia*. ¡Qué grato ha sido encontrarles! Muchísimas gracias por su cariño y por abrirme las puertas de su casa, de su vida y de su corazón. Les necesitaba en mi vida, no solo para compartir risas, reflexiones y mucha filosofía, sino porque su experiencia de vida me ha orientado en más de una ocasión sobre qué se hace una vez que alguien adopta este bello pero precario camino de la docencia en humanidades. Les admiro por ello y aprendo mucho del compromiso, la pasión y la integridad que le imprimen a su trabajo. A Yoanna agradezco también por reconocermme, por alentarme y por orientarme con sus terapias de choque: gracias a tí pude atreverme a fluir y a vivir mi género de una manera más auténtica, placentera y emancipadora. Puede que yo te haya acercado a la teoría, pero tú fuiste la que en verdad me enseñó a Judith Butler.

A *Lúa Calliope*. Querida, llegaste a mi vida cuando más lo necesitaba, aunque muy en el fondo me había rehusado a trabajar en mí por miedo a lo que sabía que se venía con ello. Aún así, gracias a tí logré atreverme a ser honesta conmigo misma, a desalienarme y encarnar el género tal como necesitaba hacerlo desde hace ya muchísimo tiempo. Gracias por tu escucha, por tus consejos y por tu genuina preocupación hacia mi vida, mi salud y mi bienestar. Siempre me dices que estás orgullosa de la mujer en que me estoy convirtiendo; yo hoy te respondo que estoy sumamente agradecida de haberme encontrado a la mujer que eres hoy. Sabes que te quiero muchísimo y espero compartir más momentos lindos en esta vida contigo.

A *Dani Otero*. Muchas gracias por todas esas charlas, esas risas y ese cariño tan sincero y amoroso que siempre me has brindado. Te extraño desde que te fuiste a Colombia, pero sé que fue para apostar por una vida mejor. Siempre admiraré el trabajo que haces, tu compromiso por apostarle a lo colectivo y acompañar procesos tan emocionalmente complejos desde la empatía, el amor, el deseo y el cuidado. Gracias a personas como tú, este mundo es cada día un poquito más llevadero para mucha gente. Siempre espero a tu regreso para seguir compartiendo vida, abrazos y alegrías. Y si es con pancito de dulce, mejor.

A *Samy Reyes* y a *Darío Martínez*. Agradezco que en su momento me hayan invitado a compartir en su círculo de *Tranzenir*. Ese día fue el inicio de una bella amistad llena de risas, chisme, charlas y mucha mucha retroalimentación sobre todos esos temas *cuir*s que tanto nos apasionan. Nunca me había sentido tan a gusto en un grupo tan filosófico. Quizás es porque para nosotrxs la filosofía es solo un pretexto, y lo que nos apasiona siempre ha sido pensar. Gracias por invitarme a sus espacios, a sus proyectos; por compartir conmigo convocatorias y consejos. Y, sin duda, gracias por su amistad.

A *Jorge Sánchez*, por abrirme las puertas no solo del mundo académico más allá de mis horizontes, sino de su corazón. Mientras más te conozco, más me cuesta trabajo verte como un colega y te veo más como un primo lejano. Disfruto mucho cada vez que nos encontramos. Gracias por invitarme a realizar aquel coloquio sobre Teoría queer en la UAM, y por sostener el proyecto del libro resultante. Agradezco también tu invitación a promocionar nuestro libro en Estados Unidos, y a pasar mi estancia en tu casa. Seguro convivir contigo en tus espacios es lo que más disfrutaré de ese viaje.

A mi querida *Estela Serret*. Desde antes de conocerte te admiraba porque leía tus trabajos y me entusiasmaba mucho lo extraordinaria académica y teórica que eres. Pero sin duda lo mejor de todo fue haberte conocido en persona, porque ahora puedo admirar lo maravillosa persona que eres. Gracias por

creer en, apostar por y sumarte a nuestro proyecto del libro colectivo. Pero, sobre todo, agradezco que, frente a un panorama nacional e internacional adverso, hayas alzado la voz para posicionarte en favor del reconocimiento de nuestras vidas. Gracias por reconocermes; sé que tu pensamiento y convicción están a mi lado.

A *César Cañedo*, por creer en mí y en mi propuesta de formar un bello seminario de investigación sobre cuestiones LGBTQ+ en la FFyL. Admiro y reconozco todo el trabajo que has hecho para posicionar el tema durante estos años en la facultad, yo misma me formé en tus clases. Por eso, es un honor colaborar contigo, pero sobre todo me inunda de una profunda alegría saber que te preocupas por mí, me apoyas y me tratas ahora como tu colega. Muchas gracias por abrir senderos, ahora podemos caminarlos juntxs.

A *Tzitzí Janik Rojas*, a *Victoria Rule*, a *Cuitláhuac Moreno*, a *Jesús Navia*. Muchas gracias por el bonito grupo de investigación que hemos formado junto a César. Siempre me pareció complicado trabajar colaborativamente en la academia debido a que muchas de las dinámicas que allí se despliegan simplemente no son para mí. Pero el bello grupo que seguimos sosteniendo y al que seguimos apostando me ha hecho, por fin, sentirme en casa cuando voy a trabajar. Y qué mejor manera de hacer investigación que con proyectos tan LGBT, feministas y queer, en su compañía. Muchas gracias a Liz y a Celeste también por el apoyo logístico y administrativo a este espacio.

A *Lourdes Enríquez*, *Bren Medina*, *Lau Rosales*, y a todas las compañeras de nuestro proyecto sobre Feminismos Críticos de las Colonialidades. Necesitamos más feministas como ustedes en la academia. Gracias por todo el cariño, el apoyo y el compromiso que tienen por hacer de la UNAM un espacio menos violento. Necesitamos seguir construyendo proyectos colectivos similares.

A *Homero Vázquez Carmona*, por tu amistad, tus consejos, las invitaciones a eventos y tu apoyo. Gracias por tus siempre amables palabras de aliento y buenos deseos. Y, en general, a todas las bellas personas que integran el seminario de filosofía, política y psicoanálisis de la Facultad: *Stef Acevedo*, *Fer Cruz*, *Leo Céspedes*, *Sergio Rodia*, *Gris Gutiérrez*, *Bily López*, *Alejandra Rivera*. Es siempre un gusto y un deleite escucharles, retroalimentarnos y aprender en su compañía. Espero seguir compartiendo muchos espacios tanto académicos como personales con todxs ustedes.

A cada unx de lxs profesorxs que han marcado mi vida y mi formación académica: a *Nora Matamoros*, pues gracias a ella decidí estudiar Filosofía; a *Victórico Muñoz*, el primero en invitarme a colaborar académicamente; a *Maria Antonia González Valerio*, con quien aprendí muchísimo, tanto en la licenciatura como en el posgrado; a *Hugo Sánchez*, de los primeros profesores-amigos que tuve en la academia; a *Eduardo García Ramírez*, que me extendió la mano, me orientó y se ofreció a dirigir mi tesis de grado sobre metafilosofía; a *Hortensia Moreno*, que fue mi profesora de género, y después mi estudiante de filosofía. También a *Cintia Martínez*, profesora y amiga que me dió el último empujón teórico y académico para poder dedicarme a esta bella carrera académica acerca de la ontología, la ética y la política del sexo-género.

A mis dos coordinadores de Filosofía favoritos: *Jesús Zepeda* del Posgrado de Filosofía moral y política de la UAM-I y *Miguel Zapata*, del Colegio de Filosofía de la FFyL de la UNAM. Muchas

gracias por escucharme, apoyarme y brindarme sus consejos y facilidades para que pudiera realizar varios proyectos y algunos eventos académicos que me interesaba hacer. Me da mucho gusto que personas tan capaces, entregadas y comprometidas como ustedes estén al frente de dos de los centros más importantes de investigación y cultivo de la filosofía de la ciudad y del país. Con ustedes apoyando, sé que el destino inmediato de la filosofía, y de quienes nos dedicamos a ella, está en buenas manos.

A *Camilo Vargas, Iván Vázquez, Anne Kaspar, Nicolás Tamayo, Mafer Toribio, Kat Arjona y Enrique Román*, por acompañarme en este viaje de investigación doctoral en la UAM. Disfruté mucho cada conversación que hemos tenido. También a *Valentina Tolentino*, pues la vida siempre nos ha llevado a encontrarnos en diferentes espacios. Gracias por tu acompañamiento y por todas nuestras charlas.

A las amistades que he hecho a lo largo de mi vida, sobre todo a las que siguen aquí. Al grupo de Canadá: *Ale, Gil, Lilia, Mario, Andrea y Sam*. Al team del gimnasio: *Alonso, Yao, Toni, Mari Guadalupe, Toni, Chío, Dani, Wally, Cristina, Esteban, Ale, Edith, Nancy...* Pero, sobre todo, a mi *Flower* querida, por tanto cariño que nos das y tantas risas que nos sacas: ojalá podamos ir al cine más seguido; y a *Isa*, muchísimas gracias por tus palabras, por tu acompañamiento, por tu cariño sincero, pero sobre todo, muchas gracias por vendernos el departamento: me cambiaste completamente la vida con ello.

A *mis estudiantes*. Siempre que estoy impartiendo clase reitero que la manera en que me siento plenamente realizada como persona es en la docencia. Gracias a ella, siento que mi vida tiene sentido, y que apporto a la sociedad y dejo huella en muchas vidas con mis palabras, mis pensamientos y reflexiones. Todas las enseñanzas y aprendizajes que la vida me ha dejado, las plasmo en lo que les comparto. Y me encanta que, al hacerlo, ustedes me respondan de vuelta con la misma entrega, con el cariño y con la convicción de que lo que estamos construyendo en conjunto es algo valioso, interesante y enriquecedor para sus vidas. Sé que durante estos casi 10 años de docencia he conocido a muchísimos estudiantes, pero en particular en este momento tengo presente a ustedes, *Aldair Ibañez, Ariadne Navarro, Lupita Leyba, Nihil Campos, Mar Venice, Zahir, Lemon y Bruno*. Gracias por creer en mí y apostar por mi trabajo; me esfuerzo día con día para que su formación sea tan buena como la que yo he recibido, o incluso mejor.

Finalmente, quisiera reconocer a todas las personas en general que apuestan por construir un mundo mejor, más digno y más habitable para todo el mundo. Gracias a todas ustedes, hoy puedo decir que he podido ir construyendo mi vida como una vida placentera y deseable de ser vivida, a pesar de la continua situación de precariedad en la que vivimos. Muchas gracias a lxs activistas en derechos humanos, a las personas que día con día defienden los derechos LGBTQ+ y los derechos de las mujeres, a las personas que buscan a sus familiares víctimas de la desaparición forzada, a quienes promueven una cultura de paz y una reelaboración del tejido social, a quienes luchan por nuestros derechos laborales, de salud, educativos, económicos, sociales, culturales y ambientales. Es un alivio saber que, a pesar de las circunstancias, quienes apostamos por otra realidad más plena y posible, cada vez somos más.

Introducción

Este 2024 se cumplen diez años de la desaparición forzada más mediática del México contemporáneo: el caso de los 43 estudiantes de la Escuela Normal Rural Isidro Burgos en Ayotzinapa, Guerrero¹. Este escandaloso caso, a pesar de ser lo suficientemente visible y preocupante como para haber logrado la congregación de miles de personas, que salieron a protestar a las calles y exigir justicia, tristemente sigue sin recibir una resolución satisfactoria. Esto se vuelve aún más desalentador cuando se tiene en cuenta que este caso no es excepcional: desde hace ya casi un siglo la desaparición forzada de personas se ha posicionado hasta convertirse en uno de los principales problemas que aquejan al país. Evidentemente, el *modus operandi* de este perturbador fenómeno ha ido mutando junto con el horizonte político. Si en la segunda mitad del siglo pasado estas desapariciones respondían a una estrategia de gubernamentalidad represora por parte de un Estado que, bajo los ideales pragmáticos de una “dictadura perfecta”, ahogaban el sueño de la revolución mexicana, a partir de este siglo la desaparición forzada se ha reconfigurado para servir como táctica de reclutamiento forzado dentro del circuito necropolítico con el que funciona el narco-Estado en el capitalismo de racionalidad política neoliberal.

Este año también se han celebrado en México las primeras elecciones federales en donde ha resultado presidenta una mujer postulada por un movimiento político de izquierda, la científica y académica especialista en cambio climático Claudia Sheinbaum Pardo. Este logro se suma a la victoria, en la capital del país, de Clara Brugada, promotora e impulsora de economías políticas del cuidado desde un enfoque abiertamente feminista. Por si fuera poco, durante este año en la Ciudad de México también se ha logrado tipificar el delito de transfeminicidio (que se suma al delito de feminicidio, reconocido constitucionalmente hace poco más de una década), gracias a la iniciativa y el trabajo de la activista trans Kenya Cuevas. Esta iniciativa, conocida como la “Ley Paola Buenrostro”, se pensó para hacer justicia y rendir homenaje a una compañera y amiga de Cuevas, la cual fue una trabajadora sexual víctima fatal de un crimen de odio transfóbico. Sin embargo, a pesar de todas estas acciones políticas que indicarían un paso claro e indiscutible hacia la emancipación con respecto a las dimensiones sociales y políticas del sexo-género, los techos y laberintos de cristal rotos y la institucionalización del reconocimiento de diversos derechos que salvaguardan la vida, la integridad y la dignidad de las mujeres (incluidas las mujeres trans) no han representado un cambio sustancial en la cotidianidad de las miles asesinadas, desaparecidas y sexualmente agredidas, que se siguen acumulando día con día. El transodio, la misoginia y el machismo parecen seguir siendo los puntos estructurantes de los significantes de sexo-género que rigen las estructuras histórico-políticas de la nación.

Destaco estos dos fenómenos sistemáticos, la desaparición forzada y la violencia extrema hacia las mujeres, porque ambos comparten dos elementos claves para realizar el diagnóstico que lleva a la hipótesis y a las intuiciones que guían el desarrollo de este proyecto. El primero de ellos indica el planteamiento del problema: *las crisis históricas dentro del proyecto político de la izquierda*; el

¹ Zenia Yébenes Escardó. “Introducción. Fue el Estado” en Rosaura Martínez Ruiz, Mariana Hernández Urías y Homero Vázquez Carmona [coords.] *Pensar Ayotzinapa*. UNAM-Almadía: Ciudad de México, 2018, pp. 15-16.

segundo indica la hipótesis de solución: *las luchas colectivas por la exigencia de una igual dignidad de duelo para todas las personas.*

A nivel geopolítico, es preocupante ver en la actualidad el creciente ascenso de la derecha tradicional, alternativa o radical, las cuales son distintas figuras de una misma praxis: un movimiento reaccionario y conservador que busca naturalizar, justificar y reproducir las estructuras históricas de dominación, que tienen como efecto una serie de violencias, injusticias y tratos crueles que sufren una inmensa mayoría de seres humanos y no-humanos que habitan la Tierra. Los nuevos golpes de Estado, las dictaduras y los populismos anti-derechos en América Latina; el fortalecimiento del racismo nacionalista europeo y estadounidense; el exterminio genocida de la población palestina en Gaza y el fortalecimiento de las alianzas internacionales entre partidos de derecha son claros ejemplos de todo ello.

Sin embargo, la orientación de este trabajo es otra, pues busca enfocarse en un tema que, aunque parece tangencial, puede resultar la mejor estrategia para enfrentar a esta problemática mayúscula. La principal cuestión que atiende este texto es la siguiente: llama la atención cómo, *si bien en México los movimientos de derecha han cobrado fuerza, vivimos más bien una coyuntura histórica que nada contracorriente; y, sin embargo, la izquierda hegemónica actual ha sido incapaz de atender a plenitud, acompañar e incorporar a sus causas las luchas en contra de la desaparición forzada y la violencia cisheterosexista.*

Resulta relevante considerar que el amplio respaldo de la población mexicana al gobierno de la llamada “Cuarta Transformación de la vida pública del país” (después de la Independencia, la Reforma y la Revolución), encabezada por el Movimiento de Regeneración Nacional creado por el ahora expresidente Andrés Manuel López Obrador, aparentemente no ha tenido una visible y consolidada oposición por parte de la izquierda. Mediáticamente, el foco del disenso sigue siendo la clase tecnócrata de la sociedad civil y una derecha partidaria cada vez más fragmentada, debilitada y deslegitimada, que sigue sin articular una autocrítica que le permita visibilizar su racismo y clasismo históricos. Es por ello que parecería no haber oposición realmente efectiva hacia las políticas del oficialismo. Esto resulta preocupante ya que, lejos de ser perfecto, este movimiento ahora hegemónico ha sabido ahogar e invisibilizar el discurso de posiciones críticas legítimas frente a problemáticas que debería atender si quiere seguir llamándose propiamente un proyecto político de izquierda. El movimiento autónomo zapatista (bajo la voz del subcomandante Marcos), los colectivos de familiares de personas desaparecidas en México (por ejemplo, las madres y los padres de los 43 estudiantes de Ayotzonapa) y los diversos colectivos feministas, transfeministas y sexo-género disidentes o queer, representan esa oposición de izquierda invisibilizada por el oficialismo. ¿Por qué no son debida y genuinamente atendidas, escuchadas y reconocidas sus demandas?

*

Durante mi formación escolar de bachillerato conocí por primera vez la filosofía y me apasioné por ella casi al instante. En particular, las clases de Ética de la profesora Nora María Matamoros lograron entusiasmarme al nivel de querer dedicar mi vida a esta disciplina. En ese entonces, las preguntas acerca del sentido de la vida y la crítica a los imaginarios y escenarios hegemónicos sobre lo que debía ser y cómo debía sentirse la felicidad y la existencia abrieron en mí nuevos panoramas prácticos y

valorativos. Decidí entonces dedicarme profesionalmente a pensar. No obstante, a lo largo de mi formación universitaria, me dí cuenta de que a veces la filosofía puede resultar demasiado abstracta y un tanto desapegada de la realidad social en que vivía. En el peor de los casos, la praxis institucional del ejercicio filosófico podía coadyuvar a reforzar ideologías que no corresponden a los ideales de vida buena que tanto pregona la ética. Es por ello que, al concluir mis estudios de pregrado, con un cierto hartazgo y antipatía hacia la academia, me interesé por el activismo político y la defensa de los derechos humanos, por lo que empecé a colaborar tanto con colectivas de base como con organizaciones de la sociedad civil. Allí aprendí que, si bien la praxis política es imprescindible para hacer de éste un mundo mejor, sin herramientas teóricas precisas estas luchas pueden resultar inoperantes y hasta obstaculizantes. Volví entonces a la vida académica; necesitaba realizar estudios de posgrado, pero ahora desde una posición políticamente comprometida.

Así, llegué a una concepción de la filosofía que la interpreta como una herramienta para la praxis crítica. Durante la licenciatura, fruto de mi interés por el conflicto entre las tradiciones angloamericana (en la que me formé) y la continental (con la que tuve varios entusiastas acercamientos), escribí un trabajo de grado acerca de la naturaleza de lo filosófico. En esta tesis sostenía que la filosofía atendía dimensiones explicativas de segundo orden sobre los fenómenos, es decir, que ella versaba acerca de aquello que no era empíricamente constatable pero que era necesario para dar sentido y orden a los datos de la experiencia. No obstante, poco tiempo después me interesó investigar no lo que la filosofía es, sino para qué puede servir. Si bien considero que la praxis filosófica no es la única ni debería ser la privilegiada a la hora de constituir la acción, también creo que ella es imprescindible para hacer frente a diversas problemáticas urgentes que enfrentamos en la vida cotidiana. Como persona queer racializada y precarizada, he vivido en primera persona la necesidad de adquirir herramientas conceptuales, explicativas, argumentativas e interpretativas no solo para explicar quién soy yo y cuáles son mis circunstancias, sino sobre todo para tener presente qué puedo ser, qué se me permite ser, y cómo puedo actuar para transformar mi entorno en nombre de grandes ideales como lo son la vida buena, la justicia o la dignidad.

Así, considero que el papel de la filosofía práctica, moral y política, es brindar, construir y sostener un *ethos* (en el sentido del carácter formativo y expresivo de cada subjetividad en su singularidad) en el que pueda ser posible un *ethos* (en el sentido de la morada colectiva, en la que interaccionan prerreflexivamente todas las subjetividades que habitan el mundo) que busque salvaguardar la vida, el buen vivir y el deseo de vivir.

Este ambicioso proyecto de lograr articular un pensar capaz de producir discursos críticos que estén a la altura de la filosofía práctica es lo que me motiva ahora a presentar una investigación como la que viene a continuación. ¿Cómo realizar estudios humanísticos doctorales en un mundo en donde la derecha va ganando terreno, pero sobre todo en un país en donde la izquierda, a pesar de llevar adelante un proyecto emancipador tan ampliamente aceptado, es incapaz de incorporar las demandas de las víctimas de la desaparición forzada, los feminicidios y transfeminicidios o los crímenes de odio racistas y cisheterosexistas? Quizás, a pesar del actual respaldo popular al proyecto político de la izquierda partidista e institucional, los problemas que nos aquejan han calado tan hondo en la estructura de nuestro mundo que finalmente han sido capaces de afectar el imaginario político acerca de lo que un proyecto genuinamente emancipador no puede dejar atrás. Tal vez el México de las desapariciones

forzadas y los feminicidios, transfeminicidios y asesinatos por odio se haya naturalizado tanto que las vidas y las demandas por la dignidad de ciertas personas no aparecen dentro del horizonte de lo importante o lo urgente, aún si superficialmente el discurso oficialista afirma lo contrario.

*

En ocasiones, y desde distintos enfoques críticos de la dominación, se ha teorizado el problema de la explotación, la exclusión y la opresión desde el punto de vista de los estudios de la alteridad. Estas lógicas comprenden el problema señalando cómo la interdependencia, necesaria para el sostenimiento de la vida, el Mundo y la Tierra que habitamos, se transforma en una dependencia sistemáticamente violenta y jerárquica entre quienes poseen el privilegio de considerarse superiores y quienes son esclavizados para beneficiar a los primeros. Sin embargo, la investigación crítica acerca de los mundos que actualmente habitamos tiene que ir mucho más allá y preguntarse no solo por la alteridad, sino por quienes han sido arrojados al espacio de lo abyecto, de la subalternidad: es decir, quienes no cuentan y no importan. Rescatando una frase de Eduardo Galeano, el filósofo Sergio Hernández llama a este tipo de subjetividades “los nadie”². Para Hernández, es una increíble casualidad terminológica que en español la denotación de la insignificancia de la existencia (lo contrario a ser alguien) es ser *nadie*. Esto porque nadie deriva del participio latino *nati*, que está intrínsecamente relacionado con el nacimiento. Si la natalidad es para Hannah Arendt la más patente expresión de la condición de dignidad de quienes somos, pues gracias a ella es posible experimentar la novedad y la pluralidad de los sentidos que constituyen el mundo, la natalidad es hoy -para nuestro horizonte -la condición de ser nadie. En un mundo en donde se han naturalizado las desapariciones forzadas y los feminicidios, transfeminicidios y crímenes de odio racistas y cisheterosexistas, nacer para morir se convierte no solo en un existenciario, sino en el signo del más profundo terror ontológico³: mucha gente nace para una muerte sin sentido, pues su vida resulta insignificante.

Ahora bien, se sabe desde diversos y amplios estudios en filosofía y teoría crítica que el conjunto de estructuras, prácticas, discursos e instituciones que sostienen, reproducen y naturalizan la dominación, crea sistemáticamente no solo alteridades explotadas, excluidas y sometidas, sino también subalternidades que, para las actuales relaciones hegemónicas y contrahegemónicas de poder y de disposición del mundo, cuentan como *nadie*. Lo sorprendente es pensar cómo movimientos políticos de izquierda, que impulsan y llevan a cabo proyectos de emancipación y de transformación social, que hablan y actúan en nombre de la justicia y dicen buscar la vida buena colectiva, también pueden generar y están generando personas categorizadas como nadie. Es cierto que el movimiento político partidista e institucional de la llamada Cuarta Transformación de la vida pública del país ha incidido positivamente en la realización de estrategias para la erradicación histórica de la desigualdad política, económica, social, legal y cultural del país. En este sentido, y a diferencia de los gobiernos anteriores, puede decirse que su proyecto político es uno que fomenta en algunos aspectos esenciales políticas de izquierda. Sin embargo, el que dicho proyecto sea incapaz de movilizarse por la desaparición forzada, los feminicidios, transfeminicidios y crímenes de odio, habla de una crisis dentro de la izquierda que

² Sergio Hernández. “La desaparición de ‘nadie’. El sujeto político de la desaparición forzada”, en Rosaura Martínez Ruiz y Stefanía Acevedo [coords.] *Psicopolítica de la desaparición forzada*. Ciudad de México [De próxima aparición]

³ Calvin Warren. *Ontological Terror. Blackness, nihilism and emancipation*. Duke University Press: Nueva York, 2018

representan, pues sin la erradicación de la figura del *nadie* no puede haber un proyecto político de izquierda que sea congruente. Tal como lo entiendo, el espíritu de la izquierda busca la universalización de la dignidad, expresada en la experiencia y la posibilidad del cultivo de la libertad positiva y la autorrealización, de toda subjetividad. Mientras exista alguien que sea políticamente constituido como *nadie*, el proyecto de la izquierda no puede completarse.

Por parte del gobierno, se ha dicho que las disidencias al partido del Movimiento de Regeneración Nacional provienen únicamente o bien de la derecha opositora, o bien de grupos que solo buscan desestabilizar el proyecto de emancipación que se está articulando institucionalmente. Este tipo de argumentación esconde detrás una forma teórica con la que puede ser explicada esta crisis interna de la izquierda. Una cierta izquierda clásica, que busca cierta emancipación y transformación social al nivel de la economía política, considera necesaria la unidad entre sus miembros con el objetivo de hacer un frente soberano que se posicione en contra de la violencia y la injusticia que la derecha pretende naturalizar y justificar. Sin embargo, una nueva izquierda emerge para posicionar nuevas dimensiones de la violencia y la injusticia, demandando la incorporación de sus demandas a las luchas emancipatorias, so pena de que éstas pierdan su carácter auténticamente de izquierda. Empero, la izquierda clásica, lejos de ver en estos disensos la posibilidad de la autocrítica, sostiene que la nueva izquierda únicamente tiene la intención de paralizar la acción política colectiva. Así, una disputa que debiera ser agonística entre las izquierdas, se convierte en antagónica. Entonces, la posición hegemónica invisibiliza a la minoritaria hasta el punto de constituir dimensiones de la realidad social y subjetividades afectadas por ellas como insignificantes para la lucha política que representan. De esta manera, la izquierda hegemónica constituye a sus propios *nadie*.

*

La solución a esta crisis interna de la izquierda constituye el eje y el problema que atraviesa la investigación de este libro. En el primer capítulo, aparece con más detalle esta problemática, pues en él se abordan la caracterización del proyecto político de la izquierda y las crisis derivadas de sus conflictos internos. En este capítulo también se encuentran los primeros pasos para esbozar una solución. Para empezar, la izquierda debe renunciar a la concepción clásica acerca del sujeto político y su agencia. El sujeto político no puede articularse mediante la homologación y la invisibilización de las diferencias internas entre quienes forman parte de él, ni mucho menos puede formularse como una instancia soberana que se enfrenta a un enemigo antitético, sobre todo cuando dentro de la misma praxis de este sujeto se están gestando las mismas violencias que se le achaca a sus adversarios.

Más bien, el sujeto político debe articularse a partir del concepto de subjetividad. Este no denota simplemente un dispositivo de enunciación e inteligibilidad socialmente legitimado, ni tampoco es meramente un marco de sujeción que erradica las diferencias por mor de la constitución de una supuesta unidad soberana indiferenciada. La subjetividad es vida reflexionada, representa el horizonte singular de vivencias y experiencias referidas en primera persona a un yo que habita colectivamente, es decir junto con otros, su entorno. La subjetividad, al estar sensible y afectivamente constituida debido a que uno de sus rasgos esenciales es la encarnación, representa el punto de partida para solucionar la crisis de la izquierda a propósito de la constitución de un nuevo sujeto político. Es mediante un trabajo colectivo de constitución de alianzas entre las distintas subjetividades que es posible construir un sujeto

político plural y coyuntural que dé cuenta de los intereses tanto de la izquierda clásica como de la nueva izquierda.

Estas alianzas pueden configurarse de maneras transidentitarias, cuando de lo que se trata es de generar frentes comunes contra una situación que afecta a todas ellas independientemente de su singularidad; o bien pueden hacerlo de formas interidentitarias, si tales alianzas pueden construir un colectivo plural en donde las especificidades de cada una de ellas aportan una mirada y una experiencia singular que enriquece lo colectivo. Sea de una u otra manera, dichas alianzas no se pueden dar por sentado y no son derivadas de un inmediato reconocimiento de pertenencia a una misma clase o grupo. Más bien, ellas deben trabajarse. La primera tarea del sujeto político es la de su propia construcción mediante la elaboración de las condiciones objetivas y subjetivas que disponen a las subjetividades a su vinculación e interacción recíproca. Es por ello que, de igual forma, en el primer capítulo se aborda la manera en que se dan las condiciones fenomenológicas objetivas para la constitución de la intersubjetividad, las cuales tienen que ver esencialmente con el abandono del solipsismo. Asimismo, se prepara el terreno para pensar la forma del darse de las condiciones subjetivas de la misma: esencialmente, éstas tienen como fin el abandono del egoísmo y, con ello, el deseo de vinculación y reconocimiento del deseo de la alteridad.

Pero, como estas condiciones subjetivas de la constitución de intersubjetividad no son prerrogativa de un trabajo de voluntad soberana, el resto de la investigación se centra en dimensionar la complejidad de esta tarea y en encontrar la forma de realizarla. Para lo primero, es importante tener presente el marco teórico desde el cual es posible pensar de una manera efectiva la constitución de la subjetividad y su agencia. Ya desde el primer capítulo se señala que la fenomenología trascendental necesita ser el punto de partida para el desarrollo de este objetivo, y que su vertiente crítica es capaz de dotar a esta ciencia de la experiencia de las herramientas apropiadas para pensar tanto la acción política de izquierda como las crisis derivadas de sus conflictos internos. En el capítulo dos este marco, se profundiza esta cuestión cuando se incorpora a la fórmula el proyecto de una ontología de la carne y una fenomenología genética y genealógica de la sangre. Tres son los rasgos de este marco teórico crítico de la constitución de las subjetividades tal como son comprendidas en este segundo capítulo.

En primer lugar, la escisión o el hiato entrelazado entre el cuerpo y la subjetividad que emerge de él marca el fundamento del concepto de *subjetividad encarnada*, que da cuenta de la interdependencia estructural entre el cuerpo y su yo, a pesar de que ninguno de estos polos de la experiencia de sí se confunden. Que la subjetividad es más que su cuerpo es una tesis fenomenológica, ya que el yo siempre puede objetivar, trabajar y transformar su corporalidad mediante el redireccionamiento y la reorientación de las fuerzas que lo atraviesan. Por otro lado, que la corporalidad es más que el sujeto es una tesis psicoanalítica, pues gran cantidad de dichas fuerzas operan a nivel de la afectividad y la sensibilidad, por debajo de la conciencia tética y sus pretensiones de ejercer una voluntad soberana. El lugar entre lo somático y lo yoico, que descansa como un punto nodal de la subjetividad encarnada, es la psique o dimensión psíquica del sujeto. La psique no es ni la mente independiente del cuerpo, ni el alma encarcelada ni el cuerpo enteramente disciplinado; es más bien el lugar de las tensiones entre fuerzas y orientaciones de sentido en conflicto. Así, trabajar con la psique es fundamental para realizar el esfuerzo de eliminar el egoísmo y generar el deseo de constitución intersubjetiva esperado.

No obstante, en la constitución psíquica de la subjetividad encarnada intervienen no solo las fuerzas del cuerpo y las de la subjetividad. También son partícipes aquellas que provienen de la interacción intersubjetiva. Es por ello que un segundo rasgo esencial de la fenomenología trascendental crítica como marco epistemológico consiste en tomar en cuenta que tanto el sujeto como la vida subjetiva están enmarcadas y condicionadas por una serie de operaciones y relaciones de poder, entre las cuales las más hegemónicas instauran un conjunto de normativas que modelan la praxis y el carácter de cada subjetividad que emerge como un sujeto legítimo bajo ciertas condiciones de satisfacción. El que se tome en cuenta la no-neutralidad de las fuerzas y los intereses que atraviesan la manera en que se constituyen los sujetos es una herencia de la tradición crítica posestructuralista, la cual ayuda a desnaturalizar ciertos modos de estructuración de las experiencias con el fin de eliminar las posiciones fenomenológicas más ingenuas. Toda esta incorporación teórica que se aventura a conjuntar elementos de la fenomenología, el psicoanálisis y el posestructuralista pretende construir herramientas para la descripción genética y generativa, y para la narración genealógica de la subjetividad encarnada, elementos que dan cuenta de su complejidad constitutiva.

Un tercer rasgo de esta fenomenología crítica es que ella parte de la idea de que toda subjetividad encarnada posee fuerzas que atraviesan su corporalidad constituyendo tanto aquello que es reconocido por la conciencia tética del sujeto como aquello que queda al margen de ésta. La afectividad que modela históricamente la sensibilidad del yo siempre puede pensarse a partir de pulsiones ambivalentes pero intencionalmente orientadas y reorientables, fuerzas energéticas que buscan la vinculación o la destrucción de vínculos en nombre de economías psíquicas que organizan los placeres, los deberes y la supervivencia. Esta segunda herencia psicoanalítica dentro del modelo teórico operante hace posible complejizar los elementos enteramente fenomenológicos como la opacidad constitutiva del yo, la necesidad de conciliar el propio deseo con la normatividad socialmente impuesta y la posibilidad de la experiencia agonística y disensual en un mundo donde la racionalidad de la subjetividad es motivo de disputas y discusiones, y no siempre de consensos o armonías preestablecidas o por construir.

La complejización teórica de la subjetividad encarnada mediante esta fenomenología crítica permite a su vez pensar tanto la construcción del sujeto propiamente político como su agencia. La agencia del sujeto no aparece en esta investigación como el poder de una voluntad soberana que emerge de la nada o que proviene de algún interior metafísico de la subjetividad. Más bien, tal como se explora en el capítulo tres, el agenciamiento consiste en una reorientación de las fuerzas y una resignificación de los sentidos que atraviesan el cuerpo, frente a las cuales la subjetividad puede resistirse y modificar. A nivel fenomenológico, la agencia entonces es el resultado de un continuo y sostenido trabajo de sí sobre el propio cuerpo, el cual consiste en la reelaboración de sus condiciones de emergencia, ordenación y constitución. Lo que se modifica con ello es el modo de interacción intersubjetiva y, con ello, de la praxis mundana de la propia subjetividad encarnada. El motivo de esta agencia no es entonces una fuerza de voluntad soberana, sino una respuesta corporal y subjetiva ante el trauma y la no conformidad del deseo con la manera en que se presenta el mundo.

Ahora bien, como la acción de la subjetividad no puede incidir efectivamente sobre la realidad social sin apuntar a un cambio de paradigmas prácticos colectivos, la acción debe apelar a dispositivos estéticos que produzcan diferentes formas históricamente constituidas de disposición psíquica y

corporal, con el objetivo de afectar sensiblemente a otras subjetividades con las que interactúan. Como no existe agencia realmente efectiva que no sea relacional, la forma de apelar afectivamente a otras subjetividades se realiza mediante la creación de discursos capaces de construir, mediante el poder facultativo de la imaginación creadora, imaginarios sociales que expresen topografías en donde no exista, se combata o no se reproduzca ni la violencia, ni la crueldad ni la injusticia. El horizonte normativo a seguir entonces será un ideal pictórico colectiva y agonísticamente construido capaz de guiar a las subjetividades a la trascendencia de su contexto actual con la intención de construir un mejor mundo.

Pero esta acción de construcción colectiva de nuevas topografías y su materialización solo pueden ser propiamente políticas si hacen emerger la experiencia del disenso. A diferencia de la subjetivación ética, en donde el juego de fuerzas y resistencias prácticas se hace desde un piso mínimo compartido de principios semiótico-materiales históricos socialmente convenidos, la disposición política puede pensarse como un dispositivo de litigio en donde acontece una fuerte ruptura con los principios de gestión y ordenación de la realidad social. Esto revela una voluntad de transformación de las condiciones semiótico-materiales históricas que la constituyen. De esta manera, la experiencia de lo político solo puede darse mediante formas agonísticas y antagónicas que se debaten la gestión y ordenación colectiva de los modos posibles de constituir el mundo compartido.

Este sujeto político de la izquierda, cuyo disenso es plural y afectivamente abierto a la vinculación intersubjetiva con la alteridad, lo que busca en el fondo es la universalización de la experiencia de la libertad para toda subjetividad, elemento dignificante de su praxis mundana *como subjetividad*. Evidentemente, en un mundo que históricamente se ha construido sobre lógicas y esquemas intersubjetivos de dominación, los discursos, imaginarios e instituciones sedimentadas producen distintas formas de esclavitud, como la explotación, la abyección, la exclusión y el deseo de erradicación de la alteridad. Por ende, el horizonte político de la izquierda, que es propiamente revolucionario, puede pensarse como una utopía que guía las distintas praxis emancipatorias, mismas que mediante la construcción colectiva y la materialización de nuevas topografías cada vez menos violentas o crueles, producen heterotopías en nombre de la justicia y la dignidad.

Asimismo, como la construcción del sujeto político requiere subjetividades afectivamente comprometidas con la voluntad de alianzas disensuales y coyunturales y trans e interidentitarias, es necesario pensar cómo se constituye este deseo de vinculación a partir de la reflexión sobre las distintas psicopolíticas de los afectos. El cuarto capítulo de esta investigación comienza con esta tarea, enmarcando las economías afectivas que producen subjetividades que incitan a la violencia y reproducen la dominación. El odio hacia lo diferente, el amor condicionado a la similitud, el miedo hacia lo que puede causar peligro, la ansiedad hacia lo desconocido, la envidia hacia quienes parecen no pasarla tan mal, la vergüenza de no estar a la altura de los ideales sociales o el asco hacia aquello que se nos dice que debe ser rechazado, son ejemplos de estas psicopolíticas de la economía de los afectos.

Todas estas gestiones, regulaciones y circulaciones de los afectos construyen mundos fantasmales de paisajes de muerte y sus correlatos, las subjetividades melancólicas. En este escenario, los discursos, los imaginarios y las topografías operantes son, en el mejor de los casos, los de una felicidad reificada y fetichizada, que banaliza el consenso y el disenso y, con ello, despolitiza la praxis

intersubjetiva. En el peor de los casos, lo que impera es el optimismo cruel: el anhelo de algo que por sí mismo es imposible y contradictorio en el contexto histórico actual, como por ejemplo el deseo de no sufrir explotación dentro del sistema de dominación. Este optimismo cruel produce frecuentemente el deseo de un *impasse*, la suspensión momentánea del sufrimiento de tal manera que sea posible seguir prolongando el deseo de vivir aún en los escenarios necropolíticos en los que imperan como destinos o bien una muerte lenta o bien una fatalmente violenta.

En estos escenarios, se constituye afectivamente a las subjetividades como melancólicas. Ellas se caracterizan por generar afectos reactivos ante su frustración, pero lo que esencialmente las constituye es el olvido de la pérdida de un elemento fundamental para su vida y su deseo de vivir. Lo que olvidan que pierden estas subjetividades es el reconocimiento de su dignidad como subjetividades. No reconocer a las subjetividades en su dignidad significa reducirlas a mera fuerza de trabajo, a mercancía para el consumo o a desecho u obstáculo para la producción. Las subjetividades melancólicas olvidan que son más que eso, naturalizan sus condiciones de dominación y se someten al poder dominante. Dentro de este mundo repleto de paisajes de muerte, el fantasma de la dignidad se hace presente como el malestar y la impotencia de la cultura, pero no como la rabia transformadora que indica una politización realmente efectiva. Las pocas subjetividades que se atreven a resistir el sometimiento son constituidas (o al menos percibidas) como afectadas por una euforia maníaca, cuyo último y único acto realmente autónomo es el del suicidio. El paradigma de este modelo de acción responde al marco interpretativo del relato de *Antígona como tragedia*.

*

Al principio de esta introducción, había dicho que son dos los elementos que comparten las luchas de izquierda que visibilizan y se enfrentan a los fenómenos de la desaparición forzada y la violencia feminicida, transfeminicida y los crímenes de odio racistas y cisheterosexistas. El primero de ellos, la clara denegación y el profundo desinterés de la izquierda hegemónica partidista, desencadenó una reflexión teórica acerca de las crisis históricas dentro del proyecto político de la izquierda. Esta teorización sirvió como planteamiento del problema y punto de partida de esta investigación. Ahora es turno de hablar del segundo elemento, el cual sirve para gestar la hipótesis de solución a esta crisis y constituye el núcleo central de esta tesis doctoral. En ambas luchas (la búsqueda de personas desaparecidas y la exigencia del alto a la violencia racista y cisheterosexista), lo que está en juego es la exigencia política de una igual dignidad para *todas* las subjetividades.

A propósito de esto, Viviana Muñoz Krauss escribe el siguiente poema, titulado “Rosa Vivo”, leído durante una acción política convocada por Bloque Rosa (colectivo transfeminista, queer y sexo-género disidente) durante la marcha del 8 de marzo del 2015 para pronunciarse en contra de los feminicidios y transfeminicidios:

“Caminamos estas calles porque no queremos una menos. / Caminamos estas calles porque parece no importarles.
/ Caminamos de blanco estas calles por la muerte que llevamos en el cuerpo. / Caminamos estas calles porque mañana podríamos no existir. / Llevamos una cruz rosa por las hermanas que no están con nosotras.
/ Rosa, porque su fuerza las hizo salir a caminar las calles de su vida. / Rosa, porque su fuerza las hizo defender la tierra con su vida. / Rosa, porque su fuerza las hizo procurar la vida con su vida. / Llevamos una cruz, porque

estamos de luto. / Llevamos nuestra voz, porque estamos alerta. / Llevamos el cuerpo, porque aún lo tenemos. / Caminamos estas calles porque no queremos una menos”⁴

La demanda política que descansa tras este performance no solo es denegada por la izquierda clásica actualmente hegemónica, sino que además ella puede ser la clave para la solución teórica de la crisis de la izquierda en general.

Los mundos fantasmales de paisajes de muerte, naturalizados por las subjetividades melancólicas, son reificados al punto de que, en ellos, la violencia extrema impera e impregna todas las relaciones intersubjetivas. Los asesinatos políticamente inducidos por razones de sexo-género o de procesos de racialización, junto con las desapariciones forzadas (ya sea éstas producto de crímenes de Estado o de reclutamientos forzados por parte del crimen organizado) destruyen la vida, los cuerpos y la integridad de las personas que los sufren y la vida de quienes cohabitan afectiva y materialmente el entorno con ellas. Pero estos fenómenos son solo la punta crítica de un siniestro iceberg: antes de perder la vida o la presencia, estas subjetividades han perdido ya el reconocimiento de su dignidad. Tristemente, ellas se han convertido en *nadie* para las estructuras semiótico-materiales históricas que constituyen su mundo. La explotación laboral, sexual y en materia de cuidados indican que éstas subjetividades no han sido consideradas más que como meras cosas o herramientas instrumentalizables. Y lo peor: ellas mismas deniegan su condición actual. Si no pueden reconocer la pérdida de su propia dignidad, mucho menos podrán sentirse afectadas por la pérdida de la dignidad de la alteridad asesinada o desaparecida, sobre todo cuando ésta ha sido significada históricamente como aquello que es abyecto. El resultado: el reinado de la indiferencia y las economías afectivas reactivas y revictimizantes frente a la violencia.

¿Por qué la denegación de la pérdida de algo tan esencial como lo es la propia dignidad *como subjetividad*? La respuesta se vislumbra al mirar con atención el tipo de afectividad que detonaría tal reconocimiento. El dolor psíquico de la aflicción en el duelo es el efecto inicial de este proceso. Ahora bien, es cierto que toda sociabilidad y supervivencia mundana requiere de pérdidas para poder gestarse: la vida es inherentemente cambio, mudación y transformación. Sin embargo, el problema ocurre cuando lo que perdemos no es solamente algo que nos es imprescindible, sino que además amamos tanto que ello es el motivo de nuestro deseo de vivir. En este caso, el duelo puede ser tan desgarrador que una estrategia defensiva de la propia subjetividad puede ser denegar la pérdida y, con ello, constituirse desde la melancolía.

Pero aquí es preciso que el camino de la agencia triunfe por sobre el quietismo y la despolitización melancólica. Con ello, se debe activar el proceso del trabajo de gestión del duelo. Este trabajo afectivo de sí consiste en un examen de realidad, con el fin de no permitir que la subjetividad misma se pierda junto con lo amado ausente. Si lo perdido es algo que, mediante este examen crítico, debe ser abandonado para garantizar la supervivencia del mundo, entonces la subjetividad debe resignarse ante su pérdida y trabajar su capacidad de erotizar otras experiencias y adquirir otros amores. Pero cuando la resignación es la que implica la muerte, como es el caso de la pérdida de la propia dignidad, entonces lo que está llamada a hacer la subjetividad es a transformar las condiciones

⁴ Viviana Muñoz Krauss. “Rosa Vivo” en Liz Misterio, Unx Pardo, Tadeo Cervantes y Alez Xab[comp.] *Manifestxs Cuir. Antología de escrituras sexodisidentes latinoamericanas 2013-2021*. UAM: Ciudad de México, 2021, p. 19

semiótico-materiales históricas que permitieron dicha pérdida y, con ello, garantizar su no-repetición. La fuerza afectiva de este último proceso proviene de la rabia transformadora erótico-afectivamente inducida, la cual busca la reelaboración de las condiciones mundanas en nombre de la redignificación de los amores ausentes.

La cuestión aquí es saber distinguir entre algo perdido que debe ser abandonado y algo que debe ser transformado para la redignificación y la garantía de la no-repetición de la pérdida. En última instancia, la tarea práctica de la filosofía consiste en la búsqueda de la verdad, no para alcanzar principios explicativos desde el punto de vista de la eternidad, sino para construir un mundo mejor y constituir subjetividades menos dolientes. Como dice Rosaura Martínez, el trabajo terapéutico consiste no en construir supuestas verdades que sean ilusiones o que permiten alucinaciones, sino en elaborar algunas que permitan sanar traumas⁵. El problema de la falsedad no es que produzca representaciones inadecuadas ante una supuesta realidad externa, sino que produce represiones y exclusiones que, con el tiempo, reaparecen como síntomas que recuerdan un daño que no se trabajó. La melancolía y la indiferencia ante la violencia y la crueldad son algunos de los síntomas del mundo espiritual actual.

Cuando la nueva izquierda insiste en la gravedad de las desapariciones forzadas y la violencia racista y cisheterosexista, lo que hace es insistir en realizar (al tiempo que ella misma realiza) el trabajo de duelo ante la pérdida no solo de las vidas o la presencia de quienes son afectadas por estos fenómenos. Ella también realiza y exige un duelo ante la pérdida de la dignidad de las subjetividades afectadas. Es necesario asumir y vivir el doloroso proceso de reconocimiento de que el mundo actual ha convertido a la gran mayoría de sus habitantes en *nadie* para hacer algo al respecto. Finalmente, esta demanda política ya operante en las luchas denegadas por la izquierda tradicional actualmente hegemónica es a la vez la solución ante la crisis de la izquierda misma. En una primera instancia, podría parecer que la disputa entre las izquierdas es porque tienen intereses particulares que no necesariamente van juntos o son compatibles: así se ha construido la dicotomía entre las luchas por la emancipación económica y aquellas que apuestan por una emancipación cultural, aún reconociendo que ambas representan posiciones materiales políticamente legítimas.

Sin embargo, en un segundo acercamiento es posible darse cuenta que lo que une a ambas izquierdas es un mismo principio: *la exigencia por una igual dignidad de duelo para todas las subjetividades*. Evidentemente, el trabajo de duelo capaz de redignificar a quienes han sufrido las violencias ontológicas aterrorizantes que corresponden a la condición políticamente inducida de ser nadie, es diferente en cada caso. Pero eso, lejos de ser un obstáculo para la izquierda, indica más bien su apertura hacia el disenso del agonismo y la voluntad de construcción colectiva de topografías en donde imperen ideales de justicia y bienestar. De esta manera, aquello que representa el futuro y un renovado sople al espíritu de la izquierda (la búsqueda de una universalización de la experiencia de la libertad para toda subjetividad) es de orden psicopolítico, y las economías necesarias para instaurarlo deben estar, en principio, afectivamente comprometidas. Por todo lo anterior, esta investigación revela el núcleo que ha resultado ser esencial *para la constitución de las subjetividades políticas de izquierda: la igual dignidad de duelo*.

⁵ Rosaura Martínez Ruiz. “Ayotzinapa: verdad y duelo” en Rosaura Martínez Ruiz, Mariana Hernández Urías y Homero Vázquez Carmona [coords.] *Pensar Ayotzinapa*. UNAM-Almadía: Ciudad de México, 2018, pp. 179, 188-189

PARTE I. Sobre la constitución
de las subjetividades políticas encarnadas

CAPÍTULO 1. El retorno de la subjetividad: *crítica de la concepción del sujeto en la teoría política*

Con este capítulo busco enmarcar esta investigación dentro de algunas discusiones teórico-políticas acerca de la constitución de los sujetos y su agencia. Estas discusiones revelan que los debates epistemológicos y metodológicos acerca de las distintas tradiciones contemporáneas del pensamiento filosófico (la teoría crítica, el posestructuralismo, el pragmatismo, la fenomenología y la especulación psicoanalítica) parten de nociones distintas, aunque no en todos los casos necesariamente incompatibles, acerca del sujeto. Desde una comprensión del sujeto como sustrato que funciona como soporte de los predicados que expresan una identidad social, o bien como la unificación de características accidentales a través del tiempo, la disputa radica en cómo es posible construir sujetos políticos plurales y agonísticos si la actual racionalidad política neoliberal de la identidad ha atomizado y fragmentado a los individuos sociales, paralizando su capacidad de movilización colectiva. Esto se complica si se añade al problema una comprensión del sujeto como ser en sujeción, que se encuentra atravesado y se ve regulado de forma constitutiva por operaciones hegemónicas de poder y sus resistencias, lo que le impide actuar soberanamente con autonomía o en beneficio de sus intereses. Es por ello que, finalmente, este capítulo tiene como fin posicionar el retorno de la comprensión del sujeto como subjetividad, es decir, como horizonte singular y encarnado de experiencias materiales históricas vividas. Dicha subjetividad puede ser el elemento decisivo para brindar luz al problema de la constitución contemporánea del sujeto político.

El problema de la constitución de los sujetos políticos y su agencia se torna especialmente relevante en el contexto de una voluntad de ofrecer soluciones teóricas a problemas de índole práctico, como la actual crisis en el proyecto político de la izquierda. La naturaleza del espíritu de la izquierda y el sentido de sus crisis se aborda en el primer apartado de este capítulo. Allí, se caracteriza brevemente la experiencia de lo político y se despliega el esbozo de una genealogía del espíritu de la izquierda a partir de tres de sus momentos históricos constitutivos según el pensamiento occidental: (1) el descubrimiento, la valoración y el cultivo de la experiencia de la libertad de la subjetividad (un sentido positivo interpretado como *autorrealización*) por parte de la cultura clásica griega; (2) la voluntad de una universalización de dicha experiencia por parte del pensamiento filosófico esclavo, ya sea de corte romano o cristiano, que piensa la emancipación (una libertad en sentido negativo) como centro de la transformación política radical de la sociedad; y (3) el giro crítico y posmetafísico moderno, que concibe a la subjetividad misma, una subjetividad histórica, cultural y materialmente situada, como el centro de la acción política. Todos estos momentos no solo van enriqueciendo el tipo de rasgos esenciales de la experiencia de lo político (la pluralidad, la publicidad y el disenso), sino que además revelan el sentido del proyecto político revolucionario de la izquierda: la universalización de la experiencia de la libertad para toda subjetividad. Frente a una realidad social históricamente constituida a partir de la dominación, la explotación y la exclusión, el proyecto de la izquierda resulta ser la apuesta por una praxis transformadora capaz de erradicar estos esquemas de intersubjetividad caracterizados por la reproducción justificación y naturalización de la violencia y la crueldad sistemáticas.

Ahora, si bien el espíritu de la derecha representa la posición antagonista de la izquierda al buscar sostener políticas reaccionarias y conservadoras frente al cambio social, lo cierto es que las disputas al interior de la propia izquierda han antagonizado el campo discursivo en el que se desenvuelve, hasta el punto de generar la emergencia de crisis internas. Una de las últimas crisis tuvo que ver con el auge de los llamados nuevos movimientos sociales, que buscan incorporar dimensiones culturales críticas al proyecto político de la izquierda, pues cuestiones como el sexo-género, la racialización o la migración forzada impiden la realización efectiva de la universalización de la libertad para ciertas subjetividades que habían sido invisibilizadas por ciertos discursos clásicos de izquierda⁶. Sin embargo, el auge de estos movimientos se dio históricamente en paralelo al surgimiento de una nueva racionalidad política de derecha, aquella que aboga por enmarcar las demandas de estos movimientos, la incorporación de una dimensión política crítica de lo cultural a la izquierda, dentro de una concepción individualista, cerrada y despolitizante de la identidad. Naturalmente, esto llevó a un rechazo por parte de cierto sector tradicional de la izquierda hacia estos movimientos, pues los consideraban una especie de caballo de Troya para la lucha emancipatoria; y a un rechazo por parte de estos nuevos grupos a colaborar con una vieja izquierda, que tildaban de conservadora al no apoyar sus demandas. El resultado: la parálisis política de la izquierda, que solo fortalece espiritualmente a la derecha.

La solución ante esta problemática, abordada en el segundo apartado del capítulo, parte de la construcción de una perspectiva teórica posestructuralista capaz de pensar la formación de alianzas coyunturales que logren formaciones transidentitarias (cuando la lucha emancipatoria atraviesa nociones que competen a las subjetividades independientemente de su identidad) o interidentitarias (cuando la lucha requiere demandas que, si bien no competen a todas las identidades, sí requieren de la solidaridad de una multiplicidad de ellas), sobre todo en el contexto de la construcción de un sujeto político capaz de retomar el proyecto político revolucionario de la izquierda. La cuestión es que esta formación de alianzas coyunturales trans e interidentitarias no se da de manera voluntaria: existen condiciones subjetivas que pueden impedir tal voluntad de alianzas. Por ello, en el tercer apartado de este capítulo sostengo la necesidad de traer de vuelta la noción fenomenológica de subjetividad como horizonte singular de experiencias vividas para dar cuenta de cómo funcionan estas condiciones y de qué manera es posible enfrentarse a ellas. La base de las condiciones subjetivas *materiales* de este impedimento se encuentra en la creencia de que, la experiencia en primera persona de la que parte la

⁶ “Al menos desde los 90, las teorías del reconocimiento han disfrutado de un creciente interés tanto público como académico. Ellas prometen dar cuenta de una variedad de nuevos movimientos sociales (luchas de minorías étnicas y religiosas, de gays y lesbianas, de personas con discapacidad). Ninguno de estos grupos lucha principalmente por una mejor distribución de recursos. Más bien, ellos luchan por la afirmación de su identidad particular y por tanto se piensan a sí mismos como comprometidos con una nueva forma de hacer política, a veces entendida como “políticas de la diferencia” o “políticas de la identidad”. Sin embargo, muchas posturas quieren atribuir un rol mucho más fundamental al concepto de reconocimiento, el cual involucra la moralidad de las relaciones humanas en su integridad. Para esta perspectiva mucho más general, incluso las campañas por derechos igualitarios (hechas tanto por trabajadores, mujeres o afrodescendientes) deberían ser entendidas como “luchas por el reconocimiento”. Enmarcar estos movimientos políticos en términos de reconocimiento subraya el carácter relacional de la moralidad y la justicia: la justicia no se preocupa fundamentalmente por qué tantos bienes una persona debería tener, sino por qué tipo de trato intersubjetivo una persona merece”. Iser, Mattias, "Recognition", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), mi traducción, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/recognition/>>

subjetividad, la arroja inevitablemente al solipsismo. Es por ello que, mediante un repaso de la teoría fenomenológica de las actitudes práctica y teórico-naturalista y de la teoría fenomenológica del yo puro y la corporalidad, es posible encontrar herramientas para argumentar en contra de este solipsismo. Por otro lado, la base de las condiciones subjetivas *personales* del impedimento de la voluntad de formación de alianzas se encuentra en el modo egoísta en que la subjetividad puede habitar su mundo. La tarea aquí será trabajar en la erradicación del carácter meramente egoísta de la subjetividad, lo cual no podrá ser resuelto de manera suficientemente satisfactoria en este capítulo, pero dará pie a la necesidad de una profundización y complejización de la ontología de la subjetividad, la cual se realizará en el segundo capítulo.

1.1 Naturaleza de la política moderna y la crisis de la izquierda

1.1.1 La experiencia de lo político y el espíritu de la izquierda

El proyecto de la izquierda expresa la vida de un espíritu político colectivo. La experiencia de lo político contiene la herencia cultural de la tradición clásica griega, que habría descubierto y valorado un sentido específico libertad. Ser libre, para la experiencia de lo político, no quiere decir poseer una capacidad individualizada de actuar según un criterio arbitrario, y tampoco implica manifestar algún tipo de fuerza o poder soberano o independiente de lo que nos rodea. Más bien, indica la capacidad de potenciar cuanto nos sea posible las expresiones de lo que somos ⁷. Como somos subjetividades encarnadas (es decir, además de poseer un cuerpo podemos orientar nuestras experiencias según un horizonte singular al que nos referimos como un “yo”, como desarrollaré más adelante), entonces nuestra propia experiencia incipiente de la libertad nos lleva a desear desarrollar cada vez más plenamente esta capacidad.

En el mundo cultural de la Grecia clásica, esta exigencia de la libertad jerarquizó los quehaceres de la subjetividad al valorar las actividades autotélicas del ocio por sobre aquellas acciones mundanas que permitían el cuidado de la vida y el mantenimiento de los cuerpos que somos: se llevó a preferir lo bello sobre lo útil⁸. Dentro de lo bello también había jerarquías: el consumo de lo bello implicaba aún una dependencia hacia lo mundano, no por necesidad de supervivencia, sino por requerir la satisfacción del deseo para la obtención del placer; por otro lado, la contemplación de lo bello se tenía en alta estima por quienes se dedicaban a la filosofía, que hacían de la vida teórica y su comprensión

⁷ El concepto de libertad que trabajo y supongo durante esta investigación está enmarcado y comprendido hermenéuticamente bajo el sentido de la “autorrealización”. Considero que la autorrealización se encuentra más allá de la discusión moderna, presentada por Isaiah Berlin, entre la libertad negativa y la positiva. La razón de lo anterior es que éstas dos formas de entender la libertad presentan a ésta bajo una perspectiva abstracta e independiente de una ontología fenomenológicamente fundada en la experiencia encarnada y subjetiva de la libertad como génesis de la experiencia de la autonomía de un yo que habita corpóreamente su mundo. En cambio, la comprensión de la libertad como autorrealización, que encuentra su sentido en las reflexiones éticas y políticas aristotélicas, hacen de esta experiencia una especialmente vinculada con el bien propio de la subjetividad encarnada que somos. Para un mayor entendimiento de esta idea de libertad, que no es “liberty” ni “freedom”, véase Claude Romano. “Eleutheria”, en Barbara Cassin [Dir.] *Vocabulario de las filosofías occidentales. Diccionario de los intraducibles*, Vol.1. Siglo XXI: Ciudad de México, 2018, pp. 390-399

⁸ Hannah Arendt. *La condición humana*, Paidós: Ciudad de México, 2017, p. 26

epistémica de los principios de lo eterno la más alta satisfacción de la existencia⁹. Sin embargo, el costo de esta excelsa forma de vida era la pérdida de la vinculación mundana, incluyendo la de la propia interacción intersubjetiva acerca de los quehaceres cotidianos colectivos.

Apareció entonces en el horizonte la actividad autotélica de la creación de lo bello, no como una fabricación útil para asegurar mayor comodidad y eficacia dentro de las actividades mundanas, sino como experiencia de la realización o reactivación novedosa de los sentidos que constituyen el mundo que habitamos colectivamente. Esta actividad sigue comprometida con lo mundano sin por ello reducirse o depender de él, puesto que gracias a ella el foco de atención descansa más bien en la interacción intersubjetiva misma: las subjetividades que participan en estos procesos creativos no se consideran meros instrumentos al servicio de una sola voluntad, sino que son reconocidas como alteridades yoicas que tienen la capacidad de consentir y participar en la creación misma. El resultado de esta actividad es la transformación de las disposiciones constituyentes del mundo que se habita en conjunto y, en la versión clásica griega, el reconocimiento histórico de la subjetividad agente que comenzó la transformación, a quien se le otorga el estatus de la inmortalidad en la memoria colectiva¹⁰.

La creación de lo bello puede ser una actividad poética pretenda guardar, expresar, sintetizar o hasta cuestionar el orden con el que se constituye históricamente el sentido del mundo, pero también puede ser una actividad política que pretenda reelaborar o reproducir ese orden. En la experiencia de lo político, encontramos que uno de sus elementos constitutivos: la publicidad. Lo público aparece aquí no como lo opuesto a lo privado, sino a lo solitario, puesto que aquello que es político concierne a lo colectivo y, por tanto, requiere de una praxis intersubjetiva para su realización. Otra de sus características constitutivas es la de lo común: si lo político ha de ocuparnos, es porque sus asuntos conciernen a una multiplicidad de subjetividades que tienen, por la situación en la que experimentan sus vidas, intereses y territorios compartidos, les guste o no. Una última característica de lo político es la pluralidad: para garantizar la experiencia de la libertad de todos los miembros involucrados en esta praxis intersubjetiva, la experiencia de lo político constituye un modo de interacción social en donde cada miembro aparece en condiciones de igualdad normativa al tiempo que sus subjetividades encarnadas son reconocibles y sus diferencias históricamente constituidas son valoradas¹¹. Esto garantiza que a cada una se le pueda tratar como un *alter ego*, osea como un yo que es otro que el mío, pero que al mismo tiempo que podría ser el mío, al tiempo que la diversidad de puntos de vista se manifiesta. Con ello, la praxis política se daría en la reunión y el trabajo conjunto mediante el consentimiento y la creación de alianzas coyunturales resultado de motivaciones, disuasiones y persuasiones, no de un sometimiento violento de unas voluntades a otras.

Ahora bien, la jerarquía valorativa de las actividades de la subjetividad tuvo en la Grecia clásica consecuencias que hoy nos resultan problemáticas e indeseables. Como la mayor parte del tiempo de nuestra vida la utilizamos en llevar a cabo quehaceres cuyo fin es el mantenimiento y el cuidado de nuestros cuerpos, estas tareas reducen significativamente el tiempo dedicado a las actividades destinadas al ocio y, por tanto, nuestra experiencia de la libertad. Aún hoy, en donde el desarrollo técnico y tecnológico es tal que hemos automatizado, simplificado y ampliado nuestro tiempo de vida y

⁹ Aristóteles. *Ética nicomáquea*. Gredos: Madrid, 2011, Libro X, 8

¹⁰ H. Arendt. *La condición humana*, p. 31

¹¹ H. Arendt. *La condición humana*, p. 200

de vida confortable, es imposible no dedicarle al menos un tiempo constante y sostenido al cuidado del cuerpo que encarnamos. La razón es que, en tanto que somos nuestro cuerpo, el proyecto de eliminación absoluta de estos quehaceres está destinado al fracaso. Lo que se puede hacer con las tareas corporales y mundanas del cuerpo es, como han optado los grupos hegemónicos desde aquellos tiempos clásicos, delegar esta labor¹².

Por si misma, la delegación de actividades no implica una falta de reconocimiento de la subjetividad de ninguna alteridad egóica. En la actividad política también se pueden repartir las tareas para lograr un objetivo en común. Sin embargo, la estrategia históricamente hegemónica para la sistemática delegación de actividades necesarias para la vida, pero desvalorizadas desde el punto de vista de quienes buscan el ocio para cultivar actividades autotélicas, ha sido imponer un esquema constituyente de la intersubjetividad por medio de la dominación. Un esquema es un patrón que proporciona unidad y coordinación a los distintos fenómenos, y este esquema de dominación lo que produce es la sistemática instrumentalización forzada de ciertas subjetividades en beneficio de la voluntad de otras. Esto permite generar la praxis necesaria para el cuidado de los cuerpos de quienes rechazan concentrar su actividad en lo útil para enfocarse en lo bello: su consumo, su creación poética o política, y su contemplación.

El costo de esta delegación intrumentalizante propia de la dominación fue la des-dignificación de las subjetividades víctimas del sometimiento, en un contexto en donde solo quienes eran privilegiadas por el esquema podían cultivar legítimamente su experiencia de la libertad. Esta voluntad de instrumentalización violenta permitió la realización y justificación de la explotación de quienes se resignaban a someterse, y de la aniquilación y exclusión de quienes se negaban a hacerlo. Con el tiempo, este modo hegemónico de constitución intersubjetiva llevó a naturalizarse, dejando impensada su genealogía para quienes se sabían socialmente diferenciadas en el mundo que habitaban, lo que condenó a ciertas subjetividades a renunciar al cultivo de la experiencia de su libertad y, con ello, a la posibilidad misma de su participación en la experiencia de lo político.

Ahora bien, el proyecto de la izquierda no solo expresa la vida cultural de la herencia del descubrimiento y la alta valoración de la experiencia de la libertad, sino que además hace eco del espíritu crítico. El legado de la filosofía de la esclavitud, que marca el final de la edad antigua occidental, enseña a reactivar la duda radical acerca del sentido natural del mundo que experimentamos como una obvedad, lo que obliga a mostrar el carácter contingente de la esclavitud en tanto sometimiento a la voluntad de otra subjetividad en la denegación de sus actividades necesarias a costa de la propia dignidad¹³. Nace entonces la novedosa idea de una acción política capaz de transformar radicalmente el sentido de constitución del mundo, una que se centra en la eliminación del esquema de dominación y en las explotaciones y exclusiones que ella implica, haciendo retornar la dignidad a aquellas subjetividades que, en situación de esclavitud, se habían visto violentamente

¹² Judith Butler. “El cuerpo de Hegel está en forma: ¿qué forma?” en Judith Butler y Catherine Malabou. *Sé mi cuerpo. Una lectura contemporánea de la dominación y la servidumbre en Hegel*. Paradiso: Ciudad de México, 2021 pp. 70-71

¹³ Marcela Venebra. *Fenomenología de la sangre. Cuerpo propio y cuerpo otro*. Sb: Buenos Aires, 2023, pp. 202-203

instrumentalizadas. Esta herencia crítica involucra el cultivo no solo de la libertad, sino también el de la experiencia de la liberación como emancipación del esquema de dominación¹⁴.

Pero el proyecto de la izquierda contiene además un espíritu moderno, por lo que, a diferencia de la filosofía política de inicios de la edad media, en donde el motor de la liberación recae en un agente externo que es inteligible como una teleología o escatología providencial, la acción política transformadora de la modernidad recae enteramente en la praxis misma de las subjetividades involucradas¹⁵. Aparece entonces el proyecto político del espíritu de la izquierda, uno que sostiene que, mediante la praxis sostenida y colectiva de las subjetividades, es deseable y posible la transformación radical del sentido de la constitución del mundo que habitamos colectivamente. Esta reelaboración de las condiciones semiótico-materiales históricas de constitución del mundo erradicaría progresivamente el esquema de vinculación intersubjetiva propio de la dominación, para sustituirlo poco a poco por un esquema que permita la universalización de la experiencia de la libertad y, por ende, actividades autotélicas como la política misma pueda desplegarse en condiciones de igualdad radical y materialmente efectiva. Un proyecto así es el que tiene como fin la revolución, ya sea que esta se conciba como una transición paulatina pero profunda o como un cambio abrupto en un corto periodo de tiempo¹⁶. Evidentemente, como la realización del proyecto corresponde a un horizonte por venir que se opone a lo que el mundo es actualmente, el espíritu de la izquierda también motiva a las acciones encaminadas en dirección hacia este otro lugar aún no constituido -hacia esta utopía -, aunque estas acciones aún se conciban muy lejos del horizonte final.

1.1.2 Agonismo, antagonismo y las crisis de la izquierda: lo económico y lo cultural

El proyecto político de la izquierda, la universalización de la experiencia de la libertad que culmina en la revolución en tanto transformación social radical de la manera en que constituimos el mundo, no está exento de disputas, las cuales pueden ser clasificadas a grandes rasgos de la siguiente manera. Por un lado, existen disputas de carácter antagónico¹⁷ entre quienes defienden el proyecto revolucionario y

¹⁴ Judith Butler, “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault” en *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional*. Traficantes de Sueños: Madrid, 2008, p. 167

¹⁵ Karl Marx. “Tesis sobre Feuerbach” en *Marx*. Gredos: Madrid, 2014, p. 156

¹⁶ *Ibid.*, p. 158

¹⁷ Durante esta investigación se hace un uso específico de los conceptos de agonismo y antagonismo que operan dentro de la filosofía política de Chantal Mouffe. Ella sostiene que “Lo que caracteriza a la democracia pluralista en tanto forma específica del orden político es la instauración de una distinción entre las categorías de «enemigo» y de «adversario». Eso significa que, en el interior del «nosotros» que constituye la comunidad política, no se verá en el oponente un enemigo a abatir, sino un adversario de legítima existencia y al que se debe tolerar. Se combatirán con vigor sus ideas, pero jamás se cuestionará su derecho a defenderlas. Sin embargo, la categoría de «enemigo» no desaparece, pues sigue siendo pertinente en relación con quienes, al cuestionar las bases mismas del orden democrático, no pueden entrar en el círculo de los iguales. Una vez que hemos distinguido de esta manera entre *antagonismo* (relación con el enemigo) y *agonismo* (relación con el adversario), podemos comprender por qué el enfrentamiento agonal, lejos de representar un peligro para la democracia, es en realidad su condición misma de existencia”. (Chantal Mouffe. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Paidós: Buenos Aires, 1999. p. 16

Sin embargo, mi concepto de agonismo, además de mantener su relación con el concepto de antagonismo, incorpora una vena arendtiana al entender que la manera de disentir de los modos de acción y de discurso de la otredad pretenden disuadir y convencer con el objetivo de proponer, tal como lo permite la condición humana de la pluralidad, un nuevo modo de gestión, administración, formación y cuidado de la organización social que intersubjetivamente nos compete.

quienes se oponen a él. Sus detractores representan la voluntad colectiva de la conservación de las estructuras históricas constituyentes del mundo tal como actualmente se presentan. Esta voluntad reaccionaria ante las pretensiones revolucionarias de la izquierda, constitutiva del espíritu político de la derecha, considera que el modo de configuración de nuestros esquemas de intersubjetividad son o bien imposibles de modificar o bien que éstos son justos tal como se presentan, por lo que no vale la pena realizar algún cambio sobre ellos. Ya sea que naturalicen la esclavitud, es decir, la reducción de ciertas subjetividades a meros instrumentos, o la exclusión de ellas a la esfera de lo político y otros dominios destinados al cultivo de la libertad, el proyecto político de la derecha es más bien reaccionario frente a la izquierda porque quiere evitar la erradicación de la dominación sistemática que opera en el discurso y la praxis mundana imperante.

Por otro lado, además de la disputa antagónica con la derecha, la izquierda posee disputas internas acerca de las dimensiones de la realidad que hay que tomar en cuenta para la realización efectiva de su proyecto, así como conflictos acerca de los diferentes imaginarios, existentes o virtuales, que son candidatos a expresar cómo se experimentaría la transformación revolucionaria. Ahora, si bien estas disputas dan pie a una actividad agonística propia de la experiencia se lo político, las crisis dentro de la izquierda pueden concebirse como una antagonización de dichas disputas agonísticas, es decir como una fuerte ruptura entre las subjetividades que colectivamente estarían trabajando para la realización de la transformación revolucionaria. La principal consecuencia de esta antagonización es que ella imposibilitaría distinguir entre aquellas subjetividades que son de derecha y aquellas que son de izquierda, pues todas se volverían igualmente adversarias, lo que fragmentaría y paralizaría su acción política. Los cismas causados por la antagonización dentro del proyecto de la izquierda corren el riesgo de repetir aquello que Hegel llama el “terror” revolucionario¹⁸, momento en que las subjetividades se aniquilan unas a otras en nombre de un proyecto emancipador, pues se acusan entre sí de traición a los altos ideales que ese proyecto representa. Los resultados de ese antagonismo interno en la izquierda son, en el menos peor de los casos, la fragmentación social y la naturalización de un escepticismo hacia un porvenir mejor; en el peor de los casos, este antagonismo de izquierda puede culminar en la muerte y en otras formas de violencia que hacen parecer preferibles los momentos de dominación, en donde al menos habría una cierta paz impuesta.

Dentro de los grandes cismas que pueden comprenderse como los momentos más evidentes de las crisis históricas de la izquierda se encuentran la entrada en escena de dos de las dimensiones sociales no tematizadas en la esfera política clásica: la económica y la cultural. La primera marca la entrada de los socialismos desde el siglo XIX, incluyendo a las diversas doctrinas marxistas. La segunda indica el surgimiento, a partir del siglo XX, de los llamados nuevos movimientos sociales, enfocados en luchas en torno a las categorías como el sexo-género, la etnia y los procesos de racialización, el estatus social, la capacidad corporal, la especie animal, la religión y otras formas de vivencia espiritual o el trato antipunitivo y antibélico¹⁹.

De esta manera, la experiencia política no opera sólo negativamente al ser uno de los modos específicos de la práctica crítica, sino que además funciona de manera positiva al crear nuevos sentidos histórico-culturales de interacción social.

¹⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del Espíritu*. Gredos: Madrid, 2014, pp. 381-382

¹⁹ Andrea Sangiovanni y Juri Viehoff, “Solidarity in Social and Political Philosophy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2023, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/solidarity/>>

En cuanto al primer cisma, el motivo de su surgimiento fue la emergencia de una posición teórico-práctica que sostenía que la transformación radical del modo de organización social para la universalización de la experiencia de la libertad no es posible sin la modificación sustancial de los modos de producción de la estructura semiótico-material del mundo que habitamos. Para esta postura, los diversos modos de producción que sostienen a las sociedades clásicas dependen intrínsecamente de la instrumentalización violenta, en el modo de la explotación esclavizante, de clases sociales específicas. Estos modos de producción constituyen sistemáticamente condiciones infraestructurales de precarización que impiden necesariamente el cultivo de la experiencia de la libertad de los grupos explotados²⁰: si ciertas subjetividades son condicionadas a aceptar o conformarse con la esclavitud para meramente sobrevivir, y los trabajos de esta instrumentalización forzada ocupan la mayor parte de su tiempo, entonces el tiempo restante lo ocuparán solo para reponer sus fuerzas y no para dedicarse al ocio y a otras experiencias que cultivan la experiencia de la libertad, incluyendo la acción política.

Esta posición política fue rechazada, o al menos percibida escépticamente, por quienes interpretaban en dicho movimiento discursivo la abdicación de la libertad en el terreno de la necesidad²¹. Se temía que la esfera de lo político se viera comprometida por intereses que, por su condición de necesarios para la vida, el bienestar y la integridad mínimamente aceptables, no pudieran esperar a ser resueltos de manera pública, dialógica y plural. Estos intereses, que bien podrían merecer el nombre de urgencias, podrían provocar sentimientos apolíticos o incluso antipolíticos, que desembocarían en la violencia tiránica o en un escenario de terror revolucionario. No obstante, estas reservas no se sostienen en tanto que no es el caso que toda acción política que busque posicionar una transformación a nivel de lo económico deba ser intrínsecamente violenta; y, por otro lado, esta postura olvida la construcción performativa (de la que se hablará con más detalle en el capítulo tercero de esta investigación) tanto del sujeto político como de su agencia. Históricamente, se ha demostrado la posibilidad y efectividad de grupos precarizados para articular políticamente demandas de transformación social que tomen en cuenta sus intereses económicos. Además, la voluntad de incorporar la dimensión económica al proyecto político de la izquierda es crucial, una vez que queda demostrada la naturaleza constitutiva de la producción semiótico-material de la infraestructura del mundo mediante prácticas intersubjetivas de racionalidad política, sobre todo en contextos donde incluso la mera vida corporal aparece como explotable²².

En cuanto al segundo cisma, hay que aclarar que las cuestiones culturales históricamente han estado amalgamadas con las económicas y su distinción teórica simplemente tiene como fin el discernir los motivos por los que la posición que incorpora la dimensión económica a la izquierda, si bien es necesaria para el proyecto emancipatorio, también resulta insuficiente. Las cuestiones culturales también son semiótico-materiales, al provenir del carácter corpóreo de las subjetividades políticas y del marco interpretativo a partir del cual se realiza su praxis. Sin embargo, a diferencia de las cuestiones meramente económicas, las culturales tienen que ver con el modo específico de configuración simbólica que articula figuras específicas históricas de los esquemas de intersubjetividad. Por ejemplo,

²⁰ Karl Marx, “Manuscritos de París” en *Marx*. Gredos: Madrid, 2014, p. 221

²¹ Hannah Arendt. *Sobre la revolución*, Alianza: Madrid, 2017, p. 100

²² Wendy Brown. *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Tinta Limón: Buenos Aires, 2020, pp. 37-38

si el reconocimiento de la dignidad de la subjetividad está condicionado a que ésta sea comprendida, reconocida o al menos inteligible dentro de la categoría de lo humano, entonces aquellas que, por su propia expresión, identidad o devenir histórico no sean percibidas o entendidas como humanas estarán destinadas a una muerte hermenéutica o a otros tipos de violencia ontológica²³. Debido a estas estructuras simbólicas, existen grupos sociales históricamente más propensos a la instrumentalización violenta de sus cuerpos y a una serie de injusticias institucionales y cotidianas (entre ellas, mayores tasas de morbilidad, mortalidad y sufrimiento) como consecuencia de que sus vidas han sido valoradas como jerárquicamente inferiores a las de sus coexistentes.

Si bien toda vida individual posee un grado de vulnerabilidad al necesitar una red de apoyo intersubjetiva, semiótico-material e infraestructural para su cuidado y mantenimiento, el estigma incorporado a ciertos grupos sociales genera una precariedad particular políticamente inducida, que hace que determinadas subjetividades (con diferencias materiales históricas según sus estilos de vida o expresiones corporales específicas) sean el foco de una mayor explotación, o incluso el blanco de una voluntad de aniquilación, por parte del modo en que se constituye la praxis del mundo que habitamos²⁴. Ahora bien, al igual que con el cisma económico, la incorporación de la dimensión cultural al proyecto de la izquierda ha recibido objeciones y ha sido vista con escepticismo. Aunado a esto, la resolución teórico-práctica de este conflicto ha sido impedida por una coyuntura especial en donde han emergido los nuevos movimientos sociales que se articulan en torno a esta dimensión. Los debates en torno a la dimensión cultural de la izquierda emergen en el momento en que aparece un tipo específico de racionalidad política, la llamada neoliberal²⁵.

La asociación de la racionalidad política neoliberal con los nuevos movimientos sociales ha antagonizado la disputa dentro de la izquierda en torno a la incorporación de la dimensión cultural al proyecto de universalización de la experiencia de la libertad. De parte de quienes reivindican la dimensión económica, pero no la cultural, se acusa a estos nuevos movimientos de fragmentar la lucha emancipatoria y de frenarla al asociarse con un reaccionario neoliberalismo, posición de derecha que vincula la libertad con la individualidad egoísta que, además de impulsar praxis antipolíticas y apolíticas, representa un retroceso para la realización de la transformación radical de la economía²⁶. Por otra parte, quienes reivindican la dimensión cultural, pero no la económica, sostienen que es imposible gestionar y sostener alianzas con quienes consideran las luchas de transformación simbólica y de eliminación del estigma social como algo superficial sin efectos materiales en la vida de las subjetividades excluidas de su condición de dignidad.

1.1.3 Compatibilismo entre las luchas económicas y culturales: crítica a las políticas de la identidad

²³ Siobhan Guerrero. “Prejuicios que silencian: injusticia testimonial y muerte hermenéutica”, *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, 9(1), 2023, p. 16

²⁴ Judith Butler y Athena Athanasiou. *Desposesión: lo performativo en lo político*. Eterna Cadencia: Buenos Aires, 2018, pp. 35-37

²⁵ Nancy Fraser. *Fortunas del Feminismo. Del capitalismo gestionado por el estado a la crisis neoliberal*. Traficantes de sueños: Madrid, 2015, p. 21

²⁶ Judith Butler. “El marxismo y lo meramente cultural” en Judith Butler y Nancy Fraser, *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*. Traficantes de sueños: Madrid, 2016, p. 67

Una de las principales consecuencias de la aparición de las posiciones teórico-prácticas de izquierda que abogan por la incorporación de la dimensión cultural al proyecto de transformación social radical en el contexto de aparición de la racionalidad neoliberal es su confusión con las llamadas “políticas de la identidad”²⁷. Estas políticas entienden las situaciones históricas que vivencian ciertas subjetividades simbólicamente estigmatizadas como posiciones de identificación discretas y cerradas, las cuales tienen intereses particulares que fácilmente caen en lo apolítico o lo antipolítico, y que aparecen como autodescripciones voluntarias bajo modelos psicologistas de identificación soberana. En el cuarto capítulo de esta investigación hablaré de cómo este procedimiento y entendimiento de la constitución de la identidad corresponde a modelos de subjetivación de derecha. En este momento, basta con mostrar cómo esta concepción de la identidad no solo no es la única posible, sino que además su naturalización es uno de los principales motivos del esparcimiento de la formulación del falso dilema entre abrazar solo la dimensión económica o solo la dimensión cultural dentro de la lucha de la izquierda.

Una de las maneras de hacer compatible la incorporación de la lucha cultural junto con la económica dentro de la izquierda es la que propone Nancy Fraser. Esta filósofa entiende la lucha cultural como una lucha por el reconocimiento y la lucha económica como una que busca la redistribución de la riqueza, y propone que el espíritu de la izquierda abrace ambas bajo un esquema bidimensional de justicia²⁸. Para ser transformadoras, las acciones políticas de redistribución necesitan concentrarse en la construcción colectiva de infraestructuras sociales mínimas para garantizar el acceso igualitario al cultivo de la experiencia de la libertad, como por ejemplo a la vida pública. Por otro lado, las acciones de reconocimiento necesitan rearticularse no en torno a la identidad, sino a un principio de igualdad de estatus, es decir, a la construcción de la comunicación intersubjetiva con la otredad como alter ego, como otros yos que, aunque diferentes del propio yo, se consideran en un sentido políticamente relevante como iguales.

El problema con los discursos identitarios, desde esta perspectiva, es que la identidad impide la posibilidad de alcanzar la igualdad de estatus intersubjetivo. De esta manera, la política de la identidad desemboca en un sectarismo que, lejos de hacer frente a las injusticias sociales y a otras formas de violencia, termina por acentuar las diferencias y, con ello, la desigualdad social. En este esquema, la identidad se convierte en la forma que toman los movimientos sociales con intereses político-culturales dentro del marco neoliberal, puesto que en ellos las subjetividades involucradas se convierten en reificaciones, en posiciones fetiche que ofrece un mercado de representaciones con el fin de explotar determinados estilos de vida o situaciones histórico-corporales. Ni todas las identidades son normativamente válidas (por ejemplo, aquellas que se agrupan con el objetivo de ejercer la violencia son socialmente indeseables), ni todas las diferencias son reivindicables como identidades dentro de un marco de reconocimiento, puesto que algunas necesitan erradicarse como condición para la igualdad²⁹. Por tanto, la solución de las políticas culturales transformadoras es la deconstrucción crítica de las identidades históricamente estigmatizadas. Sin embargo, para llegar a esta conclusión, es necesario

²⁷ Heyes, Cressida. “Identity politics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Verano 2020, <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/identity-politics/>>

²⁸ N. Fraser. *Fortunas del feminismo*, pp. 194-195

²⁹ *Ibid.*, p. 204

haber comprendido de antemano a la identidad como un ejercicio de autoidentificación soberana, ya sea voluntaria o forzada, lo cual ni siempre es el caso ni es lo que generalmente sucede en las luchas culturales que reivindican también la dimensión económica del proyecto revolucionario, como desarrollaré más adelante.

Otra de las formas de compatibilizar las luchas culturales y las económicas es abrazar las identidades, pero redefinirlas al pensarlas como diferencias sociales producto de las manifestaciones de la pluralidad intersubjetiva. Con ello, más que tenerse que erradicar, estas funcionan como puntos de partida para la articulación política. Para esta estrategia, que se encuentra en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, el problema no son las articulaciones identitarias dentro de los nuevos movimientos sociales, sino el modo específico en que se constituye la identidad dentro del hegemónico actual³⁰. Para compatibilizar la dimensión económica y cultural dentro del proyecto político de la izquierda, es necesario constituir identidades políticas abiertas a la articulación con otras identidades, subjetividades sustancialmente diferentes, no de manera absoluta sino coyuntural, con el fin de enfrentarse a un agente antagónico en común. Dichas identidades abiertas tienen la capacidad de concebir sus intereses y demandas específicas en el marco de un discurso común mediante el ejercicio agonístico de traducción o equivalencia.

A diferencia de la propuesta del esquema bidimensional de justicia, la propuesta que parte de las alianzas entre identidades abiertas parte de la pluralidad identitaria como un hecho preteórico de la experiencia mundana. Esto no quiere decir que las identidades no tengan una historicidad o condiciones específicas y variables de aparición, sino simplemente que ellas son el producto de prácticas sociales contingentes que adquieren un sentido específico debido a la sedimentación de algunas habitualidades que funcionan como horizontes de orientación y operación. Ahora bien, ¿cómo caracterizar la constitución de la identidad para garantizar su apertura hacia la otredad, de modo que sean posibles las alianzas colectivas inter y transidentitarias? La respuesta de Laclau y Mouffe es que mediante el concepto lacaniano de sobredeterminación, pensado como el “campo de variación contingente frente a la determinación esencial”³¹ es posible hacerlo. Este concepto funciona como la condición de la apertura a la otredad en el corazón de la constitución del sujeto. Hay dos experiencias fenomenológicas detrás de este concepto: por un lado, la del sujeto encarnado de no agotarse en sus vivencias y, por el otro, la de la imposibilidad de la autodeterminación, puesto que existe al menos una dimensión de lo que la subjetividad es que solo es accesible para otras subjetividades con las que se relaciona. Por tanto, si la subjetividad no se agota en su pasado ni es completamente independiente de la experiencia de otras subjetividades, entonces nunca es ni la misma unidad cerrada ni mucho menos una entidad soberana y, debido a ello, su identidad siempre requerirá, aunque sea de forma parcial, del reconocimiento de la alteridad. Con ello, aparece no solo la posibilidad, sino la deseabilidad de alianzas intersubjetivas.

³⁰ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI: Madrid, 2015, p. 164

³¹ *Ibid.*, p. 136

Dicha posibilidad y deseabilidad permiten los diversos ejercicios agonísticos de “traducción cultural” entre los múltiples intereses y demandas particulares de los sujetos identitarios³². Estos operan mediante la suspensión momentánea de sus diferencias y el deseo de adherencia a un discurso capaz de representar satisfactoriamente al menos el núcleo de todas ellas. Sin embargo, en este punto de la argumentación aparece una importante cláusula: en virtud de que es imposible representar satisfactoriamente todas las menadas e intereses de cada uno de los individuos que habitan el mundo, construir una sociedad perfecta y absolutamente armónica es tan solo una fantasía. A pesar de ello, como no está definido qué intereses y demandas son incompatibles y cómo ellas varían en el tiempo, al igual que las distintas identidades que las formulan, entonces las articulaciones posibles son enteramente contingentes.

Ahora bien, esta concepción compatibilista de la teoría de la hegemonía aplica tanto para las formaciones políticas de izquierda como para las de derecha. El espíritu de la izquierda implica la formación de una articulación colectiva específica: debe agonísticamente construir un sujeto político antagónico a toda forma de conservadurismo de las estructuras intersubjetivas de exclusión y dominación, incluyendo la amalgama entre subjetividad cerrada y libertad individual, propia de la racionalidad política neoliberal. Solo de este modo será posible llevar a cabo el proyecto revolucionario de la universalización de la experiencia de la libertad.

De aceptarse esta concepción de la identidad y sostenerse a la vez que el problema cultural del reconocimiento es eliminar las desigualdades, entonces se llegaría a la conclusión de que la identidad no es ni un mero estado psicológico (que se autoadscribe soberanamente, ya sea de forma voluntaria o coaccionada), ni una consecuencia material de determinada normatividad moral, jurídica o política. Más bien, nuestra fenomenología social muestra que, tal como señala Linda Martín Alcoff, la identidad resulta de la percepción pre-teórica del mundo que habitan las subjetividades, y funciona de tal manera que ella se va construyendo histórica y vivencialmente a partir de sus interacciones intersubjetivas. Por tanto, ellas, lejos de implicar una voluntad de separación o reificación de determinadas diferencias entre individuos, son horizontes de percepción y de sentido³³, es decir, son una manera peculiar de habitar, interpretar e interactuar según las propias experiencias de vida, históricamente localizadas y sociopolíticamente posicionadas. Esto no imposibilita la construcción de alianzas políticas, más bien es la garantía para que se cumpla una de las condiciones esenciales de la vida política: la pluralidad.

Ahora bien, la concepción compatibilista que hace una crítica al entendimiento neoliberal de las políticas de la identidad como construcciones cerradas de autoadscripción depende no ya del concepto de identidad, sino del entendimiento de éstas como horizontes de subjetividad. Ello conlleva a la necesidad de pensar, ahora, la noción de sujeto político tanto en las crisis de la izquierda como en sus estrategias para enfrentarlas. Esto nos arroja al camino de los debates en torno a la noción del sujeto en las teorías críticas que operan contemporáneamente, las cuales estarían comprometidas no solo con la descripción de la realidad social actual, sino con las praxis transformadoras de la misma.

³² Judith Butler. “Replantar el universal: la hegemonía y los límites del formalismo” en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires, 2017, pp. 28-29

³³ Linda Martín Alcoff, *Visible Identities: Race, gender and the self*. Oxford University Press: Nueva York, 2006, p. 94

1.2 Teorías contemporáneas del sujeto en el pensamiento político crítico

1.2.1 El sujeto político jacobino y los *desiderata* de su crítica.

Los nuevos movimientos sociales, que buscan integrar una dimensión cultural crítica al proyecto político de la izquierda, pueden o no configurarse en torno a la identidad de quienes conforman una alianza inter o transidentitaria, pero lo que determina si ésta es efectiva (en los términos políticos de búsqueda de la universalización de la experiencia de la libertad) es el tipo de subjetividad que constituye la identidad. Si la subjetividad opera bajo una racionalidad política neoliberal, configura su identidad según criterios individualistas que pueden acentuar diferencias que, o bien causan parálisis en la colectividad política, o bien reproducen desigualdades sociales. Empero, si la subjetividad afirma como su identidad el horizonte histórico a partir del cual experimenta su mundo, este saber situado está lejos de implicar efectos de cierre que impidan la configuración intersubjetiva. Más bien, desde aquí la identidad será garante de la pluralidad y corresponderá ahora a ejercicios agonísticos de intercambio dialógico la formación de las alianzas políticas coyunturales.

Así, el tipo de sentido de la identidad que juega un papel relevante en el discurso y la praxis del proyecto compatibilista de la izquierda está intrínsecamente relacionado con el tipo de sujeto que constituye la vida subjetiva dentro del fenómeno de lo político. En este segundo apartado, exploraré teorías contemporáneas del sujeto en el discurso político crítico con el fin de pensar el tipo de sentido del sujeto que puede articular una noción de subjetividad que constituya identidades abiertas a alianzas inter y transidentitarias y, por tanto, sea capaz de integrar las dimensiones económicas y culturales al proyecto de emancipación, superando así las crisis de la izquierda.

Ahora bien, el principal obstáculo para dicha posición es el fantasma de un supuesto tradicional moderno, aún operante en algunos discursos acerca de la naturaleza del sujeto político y del sentido de su agencia. Laclau y Mouffe llaman a este supuesto “el imaginario jacobino”³⁴. En dicho imaginario se asume que el sujeto político debe ser homogéneo y que, debido a su necesidad histórica, se ve empujado hacia la libertad erradicando cualquier obstáculo que se le interpone en el camino, incluidos los intereses particulares que ponen en cuestión la supuesta unidad de dicho sujeto. El problema de este imaginario es que conduce inevitablemente a escenarios de terror, es decir, a modos despóticos de vinculación intersubjetiva, que pretenden acelerar el establecimiento de la transformación social revolucionaria por medio de la violencia. Es la experiencia del terror, y no los discursos identitarios *per se*, el elemento problemático en las apuestas de izquierda.

Una postura filosófica clásica podría negar la conexión intrínseca entre los imaginarios jacobinos del sujeto y los escenarios del terror revolucionario al sostener que la constitución del sujeto político se puede dar mediante el intercambio racional y la comunicación intersubjetiva asertiva, respetuosa y con voluntad de instaurar el bien común. Sin embargo, como han señalado propuestas críticas como la de Amy Allen, dicho modelo de constitución intersubjetiva asume supuestos racionalistas que parten de formas inoperantes de agencia. Por ejemplo, el modelo de la comunicación

³⁴ “... un componente esencial del imaginario jacobino [es]: la postulación de *un* momento fundacional de ruptura y de un único espacio de constitución de lo político”. E. Laclau y C. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista* p. 194

ideal está condicionado por una supuesta capacidad universal cognitiva de las subjetividades, una que permite desarrollar, siempre que se requiera, competencias discursivas mínimas para la construcción de una moral justa y común entre sus miembros³⁵. Esta condición resulta problemática porque excluye del acceso a la participación política a subjetividades que no operan bajo este modelo o no están constituidas por el.

Por tanto, el modelo de comunicación ideal, que por su genealogía puede situarse como propio de la modernidad occidental, parte de operaciones excluyentes. Si para alcanzar los estándares de justicia social es necesario concebirse como un sujeto capaz de distinguir entre lo objetivo, lo intersubjetivo y lo meramente subjetivo, al tiempo que solo se consideran las dos primeras esferas de la experiencia como material epistémicamente válido y valioso para la construcción de la moral y la política, entonces quienes histórica y socialmente no tengan la posibilidad semiótico-material de adquirir estas competencias quedan excluidas. Postular una escala de progreso basada en el desarrollo de competencias del sujeto e imponerla como ideal normativo es un ejercicio excluyente debido al factor jerarquizante, coercitivo y violento³⁶. El yo, singular o plural, que exprese la vida subjetiva de un sujeto político no puede leerse primordialmente como una instancia controladora o como un instrumento de dominación. Más bien, como desarrollaré en el siguiente capítulo de esta investigación con más detalle, éste debe ser una instancia que tienda hacia la conciliación entre fuerzas agonísticas que pretendan gestionar los principios de ordenación de la realidad material histórica que se habita colectivamente, y de su normatividad intersubjetivamente elaborada.

Desde una perspectiva teórica, la erradicación de las principales premisas del imaginario jacobino, la del sujeto unitario y la de la teleología de una agencia soberana, así como sus consecuencias más problemáticas, como la exclusión sistemática y la propensión a la instauración de regímenes de terror revolucionario, es tarea de la teoría crítica. Las teorías críticas con teorías con fines prácticos transformadores de la realidad material histórica, pues reconocen el carácter insuficiente de la mera descripción de los fenómenos dentro del mundo constituido a través de los marcos normativos e interpretativos presentes, sobre todo cuando éstos no son capaces de materializar efectivamente la justicia, la vida buena y los proyectos políticos que se articulan en nombre de éstas (como, por ejemplo, el proyecto político de la izquierda de universalización de la experiencia de la libertad). Ontológicamente, estas teorías críticas dotan de herramientas de pensamiento a las subjetividades, las cuales sirven para cuestionar no quiénes son, sino qué pueden ser, dado el régimen de poder que atraviesa el ser³⁷.

Ahora, es posible clasificar las distintas teorías críticas en dos grupos según su relación valorativa con el imaginario político jacobino y su noción de sujeto. Para una teoría crítica tradicional, es suficiente con partir de una versión más débil del mismo sujeto para eliminar las problemáticas del imaginario jacobino; para una teoría crítica de corte posestructuralista, es necesario repensar y reconceptualizar la noción misma de sujeto. Empero, el escepticismo respecto a la efectividad política de una teoría crítica posestructuralista puede, de antemano, impedir que se considere a esta como una

³⁵ Amy Allen, *Critique on The Couch. Why Critical Theory Needs Psychoanalysis*. Columbia University Press: Nueva York, 2021, p. 12

³⁶ Ibid, pp. 20-21.

³⁷ J. Butler. *¿Qué es la crítica?*, p. 158

opción efectiva en la resolución de la problemática que nos compete. Es por ello que, en el siguiente apartado, me dedicaré a valorar y contrastar tanto las propuestas de la teoría crítica tradicional como las de la teoría crítica posestructuralista, poniendo especial énfasis en la eliminación de estigmas hacia esta última, para realizar una revaloración más adecuada. ¿Qué se le puede pedir a una teoría crítica acerca del sujeto político y su agencia para considerarla como políticamente efectiva? Siguiendo a Nancy Fraser en esta cuestión, dicha teoría debe dar cuenta de manera suficiente, razonable e intuitiva de (1) la manera en que se constituyen y transforman tanto las identidades sociales individuales como las identidades sociales colectivas; (2) los modos en que es posible asegurar o cuestionar los discursos dominantes en una sociedad específica; y (3) la naturaleza de la agencia y la transformación social según nuestra experiencia mundana de la misma³⁸. En el siguiente apartado, analizaré qué tienen que decir tanto la teoría clásica como la posestructuralista al respecto de estos criterios.

1.2.2 La teoría crítica clásica *versus* la teoría crítica posestructuralista

La teoría crítica clásica acerca del sujeto y su agencia toma cierta distancia respecto del imaginario jacobino, pero no cree necesaria una reconceptualización sustancial sobre la noción de sujeto que presenta. Simplemente, está a favor de versiones más débiles del mismo. Para ejemplificar esta posición, tomaré como ejemplo la argumentación desarrollada por Seyla Benhabib en *Feminist Contentions*, pues no solo tematiza explícitamente sobre su idea de la teoría crítica, sino que pretende mostrar que su concepción de ella es heurísticamente superior a la versión posestructuralista. En su argumentación, la versión de la teoría crítica que presenta sigue sosteniendo tres tesis vinculadas con el imaginario jacobino como condición de posibilidad para la acción política: (1) la idea de un sujeto político unificado en virtud de la razonabilidad de sus integrantes, (2) la de una agencia soberana capaz de oponerse al poder que violenta al sujeto y (3) la existencia de una posición externa al poder, desde donde el sujeto puede realizar la crítica³⁹. Estas tesis representan versiones débiles de las asunciones del imaginario jacobino respecto de tres temas centrales acerca de la naturaleza del sujeto político y su agencia, los cuales presento a continuación.

En primer lugar, está la cuestión de la llamada “muerte del sujeto”. Si el imaginario jacobino asume la existencia de un sujeto político unificado y homogéneo como garante de la acción política efectiva, lo que puede desembocar en escenarios de terror revolucionario o en exclusiones sistemáticas, una respuesta crítica sería la eliminación de este tipo de sujetos. Frente al sujeto clásico, que se presenta como una unidad y funciona o bien como un modelo universal o bien como un campo omniabarcante en la que todas las subjetividades políticamente relevantes pueden subsumirse, la teoría crítica clásica presenta su versión débil de la muerte del sujeto. Esta versión entiende que el sujeto político es plural y está constituido por una multiplicidad de subjetividades concretas que comparten algunos horizontes y son capaces de establecer intereses políticos específicos⁴⁰. La versión fuerte de la muerte del sujeto eliminaría, en opinión de la teoría crítica clásica, por completo la noción de sujeto y,

³⁸ N. Fraser. *Fortunas del feminismo*, pp. 169-170

³⁹ Seyla Benhabib. “Feminism and Postmodernism” en Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell y Nancy Fraser. *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*. Routledge: Nueva York, 1995, pp. 18-20

⁴⁰ *Ibid.*, p. 20

por tanto, la posibilidad de la agencia política. Más aún, dicha versión fortalecida entendería la posición del sujeto como una construcción discursiva entre otras, sujeta a leyes de determinación más allá de la voluntad de quienes la encarnan o conforman.

En segundo lugar, está el tema de la “muerte de la historia”, que en su interpretación fuerte negaría la existencia de metanarrativas ahistóricas que den sentido a la totalidad de acontecimientos del mundo. Más que para describirlo, estas metanarrativas han funcionado históricamente para coaccionar (ya sea mediante el uso de técnicas de la violencia o tecnologías de disciplinamiento y gestión de los procesos subjetivos) la acción política de tal manera que ésta no pueda dar cabida a disensos o a la pluralidad de opiniones, horizontes o puntos de vista. Es por ello que habría que cuestionarlas. La versión *fuerte* de la crítica querría erradicar cualquier narrativa general o histórica de larga duración, impidiendo por completo una comprensión global de cualquier fenómeno, lo que impediría valorar procesos de gran escala. Por ello, la teoría crítica clásica sostendría una versión *débil* de la muerte de la historia, la cual simplemente afirmarían la inexistencia de principios metafísicos, teleológicos o escatológicos, que funcionarían como fuerzas trascendentales frente a las subjetividades y sus prácticas mundanas⁴¹. Dichos principios implicarían el acceso a una perspectiva divina, transparente o soberana, la cual no es prerrogativa de ninguna subjetividad mundana, histórica y concreta, como las que interesan a un proyecto político moderno que busque su realización efectiva.

Finalmente, en su interpretación fuerte la tesis de la “muerte de la metafísica” negaría todo principio teórico trascendental. Si el imaginario jacobino desemboca en la exclusión sistemática y en una tendencia a los escenarios de terror revolucionario, y éste asume principios normativos que buscan unificar a distintas subjetividades dentro de un sujeto político común, quizás la eliminación de todo principio detenga la violencia. Sin embargo, esta versión fuerte de la muerte de la metafísica tiene como principal consecuencia el nihilismo político y moral, puesto que la normatividad, la evaluación valorativa acerca de la realidad social y la postulación de criterios para transformarla y mejorarla, es todo aquello que constituye la piedra de toque del proyecto político de la izquierda. Es cierto que hay principios teóricos normativos que pueden ser coercitivos y desencadenar o reproducir violencias sistemáticas, pero algunos otros no lo son. Y lo cierto es que es necesario contar con al menos un mínimo de principios necesarios para la articulación intersubjetiva y la generación de alianzas en torno a la construcción de un horizonte en común, aún si estos principios están en constante revisión y reformulación crítica. Por tanto, la versión débil que propone la teoría crítica clásica rechazaría solo los supuestos contrarios a la experiencia mundana, o bien aquellos que son políticamente inconvenientes para el proyecto político por el que se apuesta⁴².

Si pensamos, con Benhabib, que la teoría clásica afirma versiones débiles de estas tres tesis, mientras que la teoría posestructuralista sostiene las versiones fuertes de las mismas, entonces se ve la necesidad de preferir a la primera sobre la segunda. Sin embargo, ¿esto es realmente el caso? Quizás afirmar que el posestructuralismo sostiene estas posturas tan problemática sea más bien un caso de la falacia del muñeco de paja⁴³. Como sostiene Judith Butler, pudiera ser que uno de los efectos políticos

⁴¹ Ibid., p. 22

⁴² Ibid., pp. 24-25

⁴³ Nancy Fraser, “False Antithesis”, en Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell y Nancy Fraser. *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*. Routledge: Nueva York, 1995, p. 61

de la deslegitimación *a priori* de la teoría posestructuralista es el de restringir sustancialmente el campo de la acción política crítica y las estrategias de transformación social de las que se dispone. Si el posestructuralismo no se caracteriza por defender las versiones fuertes de estas tres tesis planteadas, y aún así aboga por una reconcepción de la noción de sujeto, ¿qué es lo que en verdad propone? Según Butler, su principal tesis es la interdependencia entre todo tipo de constitución discursiva y las operaciones de poder dominantes, las cuales históricamente han configurado esquemas hegemónicos de intersubjetividad bajo prácticas sistemáticas de dominación⁴⁴.

De esta manera, se es consciente de que tanto el sujeto como su agencia y crítica están atravesadas por mecanismos de poder a los que además le es posible oponerse. Esto no significa que desaparezcan categorías teóricas como las de normatividad, historia o sujeto, simplemente quiere decir que ellas deben ser matizadas. Por tanto, bien es posible sostener que una teoría crítica posestructuralista puede adscribirse a las versiones débiles de las tres tesis arriba presentadas. Además, un punto a favor de la posición posestructuralista es que, al sostener que ninguna normatividad o principio explicativo es neutral, natural, ahistórica o absoluta, sino que todas ellas están condicionadas por las relaciones de poder, sobre todo las dominantes, esta tradición crítica tiene la capacidad de desafiar todas las posiciones políticas, incluso aquellas que parecen incuestionables, garantizando así la posibilidad máxima de la pluralidad y el disenso. Esto último no implica un relativismo moral o político, puesto que no se cuestiona absolutamente y en todo momento, más bien, ofrece una herramienta útil para dismantelar prácticas naturalizadas que refuerzan o reproducen violencias sistémicas cuando el contexto lo amerita.

Finalmente, existen algunos aspectos problemáticos asociados con la tradición crítica posestructuralista, como que su lenguaje es usualmente poco intuitivo, oscuro o confuso, o que tiene una tendencia hacia el esteticismo, entendido este último como una sobrevaloración del momento subversivo de la acción política por sobre el propositivo⁴⁵. A pesar de ello, estos aspectos no son inherentes a la tradición. Si consideramos todo lo anterior y sostenemos las versiones débiles de la crítica al sujeto y su agencia, pero nos replantamos su concepción al contar con herramientas que den cuenta de sus relaciones de poder constitutivas y hegemónicas, entonces habría que concluir que la teoría crítica de corte posestructuralista es preferible sobre la teoría crítica clásica.

1.2.3 Pragmatismo, trascendentalidad y desnaturalización del sujeto

Una última objeción al posestructuralismo como herramienta preferible para construir una teoría crítica satisfactoria es por sus condiciones genealógicas de emergencia, asociadas con el estructuralismo. Quizás el hecho de que el posestructuralismo haya emergido como una crítica hacia el estructuralismo hace de éste un enfoque que prioriza el momento normativo subversivo por encima del propositivo. Si seguimos esta narrativa, podría parecer que existen otras alternativas que realizan las operaciones teóricas por las que el posestructuralismo es deseable sin comprometerse con una genealogía próxima

⁴⁴ Judith Butler, "Contingent Foundations", en Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell y Nancy Fraser. *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*. Routledge: Nueva York, 1995, p. 38

⁴⁵ Seyla Benhabib. "Subjectivity, Historiography and Politics", en Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell y Nancy Fraser. *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*. Routledge: Nueva York, 1995, p. 112

al estructuralismo. Para Nancy Fraser, esta alternativa es la del pragmatismo. En *Feminist Contentions*, Fraser comenta que uno de los acontecimientos más fructíferos en la filosofía del siglo pasado fue el llamado giro lingüístico. Este consistió en el reconocimiento del carácter mediado de todo conocimiento, provocando un cambio de paradigma en el pensamiento, desde una epistemología tradicional (que se imaginaba como independiente del discurso en donde emergía y operaba) hasta una que se toma en serio las dimensiones socio-políticas y antropológicas de su discurso⁴⁶. Por tanto, la manera en que comprendemos el mundo no es un reflejo transparente de lo que pueda ser “en sí”, sino de lo que es para nuestra experiencia. Con ello, la objetividad de la realidad social puede pensarse más bien como un producto de la intersubjetividad.

Ahora bien, para Fraser existieron al menos dos modos de dar cuenta de este giro, el estructuralista y el pragmático. El primero postula un campo trascendental del discurso, en donde existen principios incondicionados y *a priori*, que regulan y condicionan toda la experiencia discursiva posible⁴⁷. Ejemplos de ello podrían ser la distinción fuerte entre lengua y habla en el pensamiento de corte saussuriano, o la que hay entre lo simbólico y lo imaginario en posturas de corte lacaniano. Aquí, los primeros elementos del par, la lengua y lo simbólico, son principios estructurantes que ordenan soberanamente sobre los segundos, el habla y lo imaginario, al configurar todas sus formas posibles de aparición. El problema con la propuesta estructuralista es que niega la capacidad crítica del sujeto en ciertos rubros, o al menos la limita al marco de operación de la estructura que postula. Este determinismo es especialmente peligroso si reproduce, apoya o naturaliza regímenes violentos del poder, paralizando la acción política subversiva.

Según esta visión, el posestructuralismo se concentraría simplemente en falsear las estructuras determinantes del estructuralismo, permitiendo la movilidad de la acción política, aunque sin un sentido propositivo explícito, debido a que su función resultaría ser meramente subversiva. En cambio, la tradición pragmática sería propositiva al concebir desde un inicio al discurso solo parcialmente sedimentado a través de múltiples prácticas semiótico-materiales históricas, culturalmente específicas y socialmente situadas. Esto rompe con el determinismo, pues se establece de antemano un campo contingente de interacciones sociales, el cual por su naturaleza siempre admite interpretaciones divergentes e incluso antagónicas. Con ello, se logra concebir al sujeto como agente y no como efecto del discurso⁴⁸.

Al parecer, la disputa entre el posestructuralismo y el pragmatismo descansa en su modo de rechazo hacia la postulación de estructuras transcendentales ahistóricas, *a priori* e incondicionadas. Frente a ellas, la estrategia del posestructuralismo sería meramente negativo al dedicarse a falsear la estructura o simplemente mostrar la posibilidad de habitar sus márgenes o de una vida colectiva más allá o por fuera de su inteligibilidad. Por otro lado, la estrategia del pragmatismo partiría de la negación absoluta de la estructura trascendental, reconcibiendo la existencia de las estructuras como producto del efecto de una serie de sedimentaciones históricas de larga duración, en cuya génesis se encuentran las

⁴⁶ Nancy Fraser. “Pragmatism, Feminism and the Linguistic Turn”, en Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell y Nancy Fraser. *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*. Routledge: Nueva York, 1995, p. 157

⁴⁷ Nancy Fraser. *Fortunas del Feminismo*, p. 173

⁴⁸ *Idem.*

prácticas discursivas y corporales cotidianas constituyentes de la intersubjetividad. La cuestión es saber si todo posestructuralismo negaría realmente esta posición asumida como pragmática.

La respuesta a esta cuestión podría encontrarse en un diálogo entre Ernesto Laclau y Judith Butler a propósito de la introducción de trascendentales lacanianos dentro de la teoría de la hegemonía y los límites a la agencia que esta inclusión podría implicar. Laclau niega que la incorporación de trascendentales a una teoría necesariamente pueda limitar la agencia de los sujetos que piensa, y responde que dicha impresión puede deberse a una comprensión errónea acerca de la naturaleza de lo trascendental. Esta categoría no denota un contenido específico, sino que simplemente funciona como la condición ontológica de toda contingencia, es decir, como la cláusula discursiva que impide el cierre o la reificación de algún elemento⁴⁹. Esta afirmación de la contingencia ontológica absoluta no implica necesariamente caer en un relativismo, puesto que existen elementos semiótico-materiales que funcionan como principios de articulación que dan sentido concreto a las experiencias discursivas del sujeto, solo que su aparente y operante fijeza se debe a sedimentaciones históricas en constante movimiento y no a principios transhistóricos dados de antemano. A esta concepción de lo trascendental simplemente habría que agregársele, para hacer justicia a las objeciones de Butler, una cláusula de cuidado acerca de cómo nombrar discursivamente, ya que el nombre con el que se expresa lo trascendental muchas veces sugiere algún contenido concreto que pudiera hacer pensar que se está limitando o regulando las condiciones de posibilidad de la experiencia, como en el caso de los usos sexistas y cisgenderistas de la diferencia sexual⁵⁰.

La concepción acerca de lo trascendental de Laclau no es entonces meramente negativa, por lo que compartiría mucho más de lo esperado con la concepción pragmática que propone Fraser. ¿Cómo optar, entonces, por una u otra alternativa? ¿no será quizás que ambas son en el fondo la misma opción? Una de las principales distinciones entre el pragmatismo y el posestructuralismo es que el primero, a diferencia del segundo, no opera la crítica a nivel de la ontología, lo que puede dejar naturalizado o incuestionado algún elemento que constituya el marco de comprensión de las problemáticas sociales que se pretendan explicar desde esta postura. En cambio, el posestructuralismo cuestionaría los intereses y las relaciones de poder insertan en discursos ontológicos acerca del sujeto y su agencia.

Un ejemplo de lo anterior es el modo en que Fraser, desde una perspectiva pragmática, concibe el problema del reconocimiento en las luchas sexo-género disidentes. Para ella, los principales agentes antagonicos de las poblaciones LGBT+ son los grupos conservadores, de una derecha más tradicional. En cambio, entidades e instituciones que operan bajo una racionalidad política neoliberal tendrían una agenda incluyente de la diversidad de sexo-género, por lo que sus prácticas se guiarían a partir de la voluntad de erradicar la discriminación por identidad de género u orientación sexual⁵¹. Sin embargo,

⁴⁹ Ernesto Laclau “Estructura, historia y lo político”, en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Zizek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires, 2017, pp. 186-188

⁵⁰ Judith Butler. “Universalidades en competencia”, en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Zizek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires, 2017, p. 152

⁵¹ Nancy Fraser. “Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler”, en en Judith Butler y Nancy Fraser, *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*. Traficantes de sueños: Madrid, 2016, p. 102

esta lectura es errada, pues la pretendida inclusión dentro del neoliberalismo funciona más bien como una estrategia comercial para explotar el capital económico, político y hasta simbólico queer. Las críticas al llamado mercado rosa, que concibe a las poblaciones LGBT+ como grupos de consumo; los señalamientos en contra de la homonormatividad, que fomenta modos de vida menos contestatarios al sistema sexo-género actual; o las denuncias en contra el homonacionalismo, que justifica ocupaciones territoriales coloniales y tácticas geopolíticas de guerra en nombre de una supuesta protección a personas LGBT, son ejemplos de ello⁵². Apoyar a un grupo o movimiento social solo cuando es de utilidad para la expansión del capital no es reconocer a los sujetos que se intenta reivindicar, sino utilizarlos como medios para los propios intereses económicos, políticos o simbólicos. Por tanto, el reconocimiento condicionado dentro del neoliberalismo no es emancipador sino instrumental, es decir, reproduce la dependencia a un sistema de dominación.

1.2.4 Identificaciones, formaciones trans-identitarias y horizontes de experiencia compartida

Desde una posición pragmática de la subjetividad, puede concebirse al reconocimiento como una mera aceptación o inclusión de la otredad dentro de un marco de comunicación o inteligibilidad común, lo que puede dejar incuestionado el marco mismo como condición ontológica de la experiencia de la subjetividad como intersubjetividad. Dicha condición es el criterio mediante el cual se distingue la vida subjetiva que cuenta como tal de aquella que ha sido destinada a la invisibilidad, la falta de reconocimiento o a la muerte social. Cuando los marcos de intersubjetividad naturalizan el que ciertas vidas subjetivas no cuenten como tales, entonces las luchas por el reconocimiento no tratan sobre hacer inteligibles las demandas de ciertos sujetos ya aceptados de antemano, sino de hacer que quienes no lo son comiencen a hacer tomados en cuenta dentro del campo de acción colectiva. Por ello, muy distintos son los problemas que tratan sobre injusticias epistémicas o hermenéuticas⁵³ (en donde la cuestión radica o bien en la incredulidad entre pares o bien en la ausencia de vocabularios específicos que hagan justicia a sus experiencias) de aquellos que versan acerca de la violencia epistémica o la muerte hermenéutica, en donde se le niega a la otredad no solo el estatus de par, sino que se contribuye a la erradicación de su existencia o del horizonte de experiencia e identidad histórica desde donde se posiciona⁵⁴.

Debido a que la razón neoliberal puede instrumentalizar la inclusión de las otredades históricamente excluidas banalizando el reconocimiento, es importante traer a colación el concepto hegeliano del mismo: “el individuo que no ha arriesgado la vida muy bien puede ser reconocido como persona; pero no ha alcanzado la verdad de ser reconocido como una autoconciencia autónoma”⁵⁵. El problema ocurre cuando no hay vida socialmente inteligida que arriesgar para ciertas subjetividades dentro de un esquema de dominación. Si la vida subjetiva de alguien no cuenta como tal, no entre

⁵² Jasbir Puar, *Ensamblajes terroristas. El homonacionalismo en tiempos queer*. Bellaterra: Barcelona, 2017 pp. 42-43

⁵³ Miranda Fricker, *Injusticia epistémica. El poder y la ética del conocimiento*. Herder: Barcelona, 2017

⁵⁴ Gayatri Chakravorty Spivak, *¿Pueden hablar los subalternos?* Museo d'Art Contemporani de Barcelona: Barcelona, 2009, p. 66

⁵⁵ G.W.F. Hegel. *Fenomenología del espíritu*, p. 131

dentro del juego de la intersubjetividad y, por tanto, su inclusión en el mundo ocurre en cuanto objeto (de consumo, de explotación) y no en cuanto sujeto. Por tanto, el reconocimiento precede a la re/distribución en el sentido de que, sin el primero, no habría instancias sobre las cuales repartir. A pesar de ello, ambos conceptos están íntimamente relacionados, pues hay quienes pueden reclamar en primera persona un mejor reconocimiento en el momento en que, mediante cierta forma de redistribución, son capaces de comenzar a alzar la voz.

Con todo lo anterior, quizás sea la teoría crítica de corte posestructuralista la que pueda dotarnos mejor de herramientas para pensar el sujeto y la naturaleza de su agencia. Volviendo a los *desiderata*, podemos decir que (1) esta teoría sostiene que las identidades sociales, tanto individuales como colectivas, se constituyen y transforman gracias al horizonte de experiencias de las vidas subjetivas que las conforman, mismo que se encuentra situado dentro de un horizonte más amplio que es el mundo semiótico-material histórico que se habita. Por otro lado, (2) los modos en que es posible asegurar los discursos dominantes refieren a la naturalización de prácticas cotidianas sedimentadas, a las formas ideológicas y a los imaginarios que presentan las estructuras sociales que conforman el mundo como ahistóricas, inevitables e incondicionadas, mientras que los modos de cuestionarlos tienen que ver con una crítica que muestre las redes de poder y los intereses detrás de dicha naturalización, al tiempo que sostiene la contingencia de las formas sociales y devuelve la temporalidad a sus estructuras de ordenación. Finalmente, (3) esta teoría ofrece una concepción de la agencia y la transformación social vía la constitución de subjetividades políticas colectivas plurales de alianzas coyunturales.

Estas alianzas podrán concebirse como trans-identitarias, no solo porque su formación no pone en el centro la identidad social a la que se pertenece, sino porque concibe a las identidades como horizontes históricos de experiencia vivida y, con ello, permite una apertura a la fusión de horizontes entre quienes se comparte del mundo y sus problemas. Hasta aquí, es posible sostener una postura compatibilista dentro de la izquierda. Sin embargo, en mi opinión este desarrollo teórico aún está en la superficie de la cuestión, pues hace falta exponer el proceso de realización efectiva de dicha compatibilización. Desde mi perspectiva, a esta posición le hace falta desarrollar con más detalle la dimensión subjetiva de la naturaleza del sujeto político. Esta dimensión responderá a la pregunta acerca de la manera en que los sujetos, que llegan al espacio público con una identidad social u horizonte de experiencias históricamente constituida (aunque siempre abierta), pueden motivarse o persuadirse entre sí para generar alianzas coyunturales colectivas y trans o interidentitarias.

A pesar de la posibilidad *objetiva* de apertura hacia la otredad, puede darse el caso de que las condiciones *subjetivas* de la apertura impidan la voluntad y la construcción de la alianza. Por ello, en el siguiente apartado exploraré con más detalle la dimensión subjetiva del sujeto social, con la intención de complementar la teoría crítica posestructuralista acerca de la agencia colectiva del sujeto político. La razón de que tanto la teoría crítica clásica como la posestructuralista, así como las posiciones pragmáticas, no hayan podido dar cuenta suficiente de estas condiciones subjetivas, tales como la motivación y la persuasión necesarias para la construcción de alianzas, es porque todas ellas parten de un horizonte epistémico común, uno que asocia los problemas del sujeto y su agencia a la noción de sujetidad. La sujetidad es el sustrato que funciona como soporte de los predicados de una oración que

expresa identidad social (del tipo “x sujeto es históricamente y”) o bien como unificación de accidentes a través del cambio⁵⁶.

El que esta sujetidad aparezca como determinista o no depende de qué tanto ella se vea asociada con la noción de “sujeto en sujeción”, un término con connotación jurídico-política que expresa que en la constitución del sujeto existen relaciones hegemónicas de poder entre fuerzas en conflicto⁵⁷. De esta manera, el sujeto sería el efecto de la alienación fundada en una normatividad dominante que impone marcos de poder específicos. Al pensar la identidad desde el acto subversivo de la identificación, a partir de horizontes de experiencias vividas dentro de contextos sociales históricos, la pregunta por la naturaleza de la agencia abandona el marco de la sujetidad para pensar la noción de subjetividad propiamente dicha, es decir, la vida intencional y afectiva de un yo que es autoconciente (aún si no tiene absoluto acceso a la percepción y al conocimiento de sí mismo), y que se relaciona con sus facultades, tales como la memoria, la inteligencia y la voluntad. En el siguiente apartado, exploraré este punto con más detalle.

1.3 Fenomenología crítica y la pregunta por la subjetividad

1.3.1 La necesidad de reintroducir la fenomenología en la teoría política crítica

A grandes rasgos, la fenomenología puede entenderse como el estudio de la experiencia vivida de la subjetividad encarnada. Sin embargo, desde el giro lingüístico se ha vuelto cada vez más problemática la idea del análisis filosófico de la experiencia y, debido a esto, a veces el posestructuralismo es presentado como una postura absolutamente contraria a la fenomenología. En este apartado, argumentaré que es posible realizar estudios críticos sobre la experiencia y, por ende, el posestructuralismo y la fenomenología no solo son dos tradiciones de pensamiento compatibles, sino que funcionan mejor si se complementan. Con ello, será posible pensar las condiciones subjetivas, entre las cuales se encuentran la motivación y el deseo, de generar o construir alianzas inter y transidentitarias y, con ello formar sujetos políticos de izquierda que luchen tanto por la dimensión cultural como la económica de la transformación revolucionaria.

Una de las principales objeciones a la posibilidad de desarrollar actualmente un estudio fenomenológico de la experiencia proviene de teorías críticas políticamente comprometidas con las luchas de la izquierda. Por ejemplo, algunas de las teorías políticas feministas sostienen que la fenomenología es un discurso intrínsecamente masculinista, pues a pesar de su pretensión de describir las experiencias generales de la subjetividad, tendría como base un modelo paradigmático universal masculino, olvidando el peso de la diferencia sexual en la constitución de la experiencia encarnada⁵⁸. Frente a esta postura es posible brindar un contraargumento al sostener que el sesgo masculinista no es intrínseco a la fenomenología, pues esta más bien permite la posibilidad de pensar cómo distintas

⁵⁶ Etienne Balibar, Barbara Cassin y Alain de Libera. “Sujet”, en Barbara Cassin [dir.] *Vocabulario de las filosofías Occidentales. Diccionario de los intraducibles*, Vol.2. Siglo XXI: Ciudad de México, 2018, p. 1556

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 1573-1574

⁵⁸ Linda Fisher. “Phenomenology and Feminism: Perspectives on their Relation” en Linda Fisher y Lester Embree, *Feminist Phenomenology*, Springer Science+Business Media Dordrecht, 2000, pp. 22-25

experiencias situadas pueden ser compartidas y articuladas intersubjetivamente dentro de un grupo en concreto (como en el caso de las mujeres) ⁵⁹ o bien cómo algunas experiencias son compartidas y articuladas por toda subjetividad (como, por ejemplo, la experiencia de la muerte), lo cual involucraría generalizaciones, pero no necesariamente sesgos.

Otro grupo de objeciones sostiene que la fenomenología es necesariamente solipsista, pues se encierra en lo subjetivo en primera persona, lo que le imposibilita pensar en lo objetivo del mundo. Estas objeciones no toman en cuenta uno de los dos pilares del método fenomenológico: la intencionalidad. Linda Martín Alcoff explica, con respecto a ésta, que decir que toda experiencia es intencional equivale a sostener que, aunque es subjetiva, no es solo meramente subjetiva, sino que es el producto de un encuentro, de la propia interacción subjetiva con el mundo que se habita y que rodea a la subjetividad, incluyendo su interacción con otras subjetividades⁶⁰.

Un tercer grupo de objeciones sugiere que la fenomenología es un estudio acrítico de la experiencia, pero basta recordar el segundo de los pilares del método, la suspensión, para comenzar a contrarrestar estas afirmaciones. Primero, la fenomenología comienza con la puesta entre paréntesis de la experiencia inmediata, con el objetivo de preguntar por las “condiciones constitutivas que hacen posible la experiencia”⁶¹, lo que implica la reducción de los fenómenos experimentados a sus actos constitutivos, desnaturalizando su carácter de obviedad y permitiendo realizar una crítica al proceso de constitución mismo. De esta manera, si bien la fenomenología comienza siempre con la experiencia, ella nunca sostiene que nuestras primeras impresiones acerca de ella tengan la última palabra. Al hacer la reducción, se ponen de manifiesto todas aquellas condiciones que hacen que la subjetividad experimente el mundo tal y como lo hace.

Ahora, si bien es cierto que el propósito de la fenomenología clásica no era ni explícitamente crítico (en el sentido social de la teoría crítica) ni mucho menos político, esto no significa que sea imposible desarrollar una teoría crítica sobre las bases fenomenológicas. El espacio de la crítica se abre a partir de la suspensión de la obviedad de la experiencia inmediata, pues desde allí es posible o bien simplemente describir las condiciones que la enmarcan, o bien apartarse de ellas para construir o dar sentido a otras experiencias alternativas. Un ejemplo de ello es el concepto, de Sara Ahmed, de “dispositivo de desorientación”⁶², que permite una desviación del sentido original del propio horizonte mundano, una crisis de sentido que se experimenta cuando la subjetividad habita caminos socialmente poco recorridos o incluso prohibidos dentro de su ya significado mundo. Una fenomenología que parte tiene como núcleo herramientas como el dispositivo de desorientación, además de crítica resulta ser política si se compromete con la construcción de nuevos horizontes de sentido y con la elaboración de nuevos senderos experienciales para hacer de este mundo un lugar menos violento de habitar. Con este espíritu, nace aquello que Lisa Guenther nombra como “fenomenología crítica”, que es “un método que tiene sus raíces en los relatos de la experiencia en primera persona, pero a la vez es crítico con la

⁵⁹ Judith Butler. “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, *Debate feminista*, 18, 1998, pp. 301-302

⁶⁰ Linda Martín Alcoff, *Violación y resistencia. Cómo comprender las complejidades de la violación sexual*. Prometeo: Buenos Aires, 2019 p. 105

⁶¹ *Ibid.*, p. 104

⁶² Sara Ahmed. *Fenomenología Queer: orientaciones, objetos, otros*. Bellaterra: Barcelona, 2019 p. 235

afirmación de la fenomenología clásica de que la primera persona del singular es absolutamente anterior a la intersubjetividad y las complejas texturas de la vida social”⁶³.

Un último, pero sumamente importante grupo de objeciones sostiene que, debido a que toda descripción está mediada por el lenguaje, el estudio de la experiencia podría resultar trivial puesto que o bien ésta es reducible o bien es coextensiva con el discurso. Para Martín Alcoff, esta postura se encuentra en un texto feminista posestructuralista de Jean Scott, titulado “The Evidence of Experience”, en donde se critica la posición empirista de que la experiencia funciona como evidencia incontestable y punto de explicación originaria⁶⁴. Una tesis tan ingenua acerca de la experiencia es cuando menos controvertible desde el momento en que consideramos que experiencias similares pueden generar descripciones completamente disímiles. Además, en muchas ocasiones es posible variar la descripción de una experiencia al incorporar en un tiempo posterior a ella elementos narrativos y explicativos que le den sentido a sus vivencias y, por otra parte, los discursos ideológicos tienen el poder de alterar nuestra percepción de un evento. Por todo ello, se podría concluir, junto con Scott, que la experiencia es demasiado sospechosa como para ser tomada epistémicamente en serio y, por ende, su recopilación sirve solo para realizar con ella un análisis crítico de los discursos que articula.

No obstante, asumir esta postura implica caer en posiciones desastrosas con respecto a algunos temas. Según Martín Alcoff, si pensamos que o bien el discurso y la experiencia son coextensivos o bien la segunda es reducible al primero, estaremos invisibilizando todas aquellas experiencias que son inarticulables en algún momento específico de nuestras vidas, pero que sin embargo son reales⁶⁵. Más aún, estaríamos negando la existencia de todas aquellas experiencias y subjetividades que no son consideradas como tales según los marcos hegemónicos de poder que articulan los discursos. La existencia de injusticias epistémicas y hermenéuticas, así como las violencias ontológicas y las muertes hermenéuticas son el contraejemplo del porqué la experiencia no puede reducirse al lenguaje.

Ahora bien, si no es posible confiar ciegamente en la experiencia, pero tampoco ésta puede ser reducida y homologada con el lenguaje y mucho menos es deseable dejar de sospechar del discurso mismo, ¿cómo será posible tener un acercamiento crítico de la subjetividad? Siguiendo una vez más a Martín Alcoff, ello se logra al pensar las relaciones de entrelazamiento e interdependencia, aunque no de identificación ni de equivalencia recíproca, entre la experiencia y el lenguaje⁶⁶. Así, una teoría fenomenológica crítica necesita ocuparse de un análisis doble: por un lado, debe centrar su atención en los modos en que el discurso contribuye a la construcción de la realidad social y, por otro lado, debe atender de manera igualmente cautelosa la maneta en que nuestra experiencia subjetiva hace lo mismo. Con ello, el posestructuralismo, tal como ha sido conceptualizado en el apartado anterior, tiene la capacidad de atender la tarea crítica del lenguaje, mientras la fenomenología crítica atiende la dimensión subjetiva de la experiencia.

Con esto en mente, será posible invocar teorías fenomenológicas acerca de la constitución del sujeto con el fin de desarrollar una descripción exhaustiva acerca de sus diferentes dimensiones a partir

⁶³ Judith Butler. *¿Qué mundo es este? Fenomenología y pandemia*, Taurus: Ciudad de México: 2023 p. 115

⁶⁴ Linda Martín Alcoff. “Phenomenology, Post-structuralism, and Feminist Theory on the Concept of Experience”, en Linda Fisher y Lester Embree, *Feminist Phenomenology*, Springer Science+Business Media Dordrecht, 2000, p. 44

⁶⁵ *Ibid.*, p. 52

⁶⁶ *Ibid.*, p. 50

de su experiencia de sí y de su relación vivida con el mundo que habita colectivamente. Esta tarea posibilitará concebir una radiografía general del sujeto social y, con ello, se clarificarán las condiciones subjetivas de la posibilidad de apertura hacia la otredad dentro de un marco de construcción de alianzas transidentitarias. Gracias a ello, se tendrán las herramientas teóricas necesarias para comenzar a hacer un diagnóstico acerca de lo que impide la motivación y el deseo de construcción colectiva del sujeto político plural de izquierda.

1.3.2 Las actitudes práctica y teórica en la descripción fenomenológica del sujeto

La fenomenología parte de la experiencia cotidiana del mundo que habitamos. Esta experiencia es el producto de la interacción entre la subjetividad y su mundo, por lo que no es ni meramente subjetiva ni absolutamente objetiva. Para que haya experiencia, es necesario que en la subjetividad exista una apertura primordial hacia su mundo entorno, y es por ello que lo que experimenta siempre está más allá de ella, no es un constructo de sus vivencias; y, sin embargo, eso que está más allá se encuentra siempre enmarcado por la subjetividad. A este carácter de entrelazamiento intrínseco de lo objetivo y lo subjetivo, la fenomenología lo llama intencionalidad ⁶⁷. Ahora bien, existen muchos tipos de interacciones con el mundo, cada una de ellas con un tipo específico de intencionalidad. Aún así, para la fenomenología la actitud primordial es aquella que tenemos al experimentar espontánea e irreflexivamente el mundo que habitamos.

En esta actitud primordial, las subjetividades se conciben como personas, con intereses y metas particulares, y los objetos que se perciben son pensados como cosas, bienes o útiles, todos ellos susceptibles de tener una carga emotiva o afectiva para la subjetividad ⁶⁸. En este mundo entorno cotidiano también aparecen otras personas, que tienen sus propias experiencias tal vez incluso radicalmente opuestas entre sí y con quienes cada subjetividad necesita convivir, pues habitan el mundo todas juntas. Este cohabitar no implica en absoluto que exista una armonía entre la propia voluntad de cada subjetividad y las circunstancias del mundo, o entre todas las personas que lo habitan, puesto que la divergencia de opiniones y puntos de vida, así como el que las cosas sean algo más que una invención de la propia experiencia, hacen que esto sea imposible. Aún así, en esta actitud cotidiana la manera de hacer frente a estas discordancias no es teórica, sino práctico-valorativa, a partir de tácticas y estrategias provenientes de nuestras experiencias pasadas.

Este mundo que las subjetividades experimentan desde una completa familiaridad, que puede no estar constituido de manera totalmente independiente de la teoría (simplemente, no es experimentado como tal), es para la fenomenología el mundo de la vida como un horizonte obviamente válido y absolutamente dado para ella ⁶⁹. Sin embargo, a pesar de que el mundo visto desde esta actitud práctico-valorativa es la fuente de todas las experiencias cotidianas de la subjetividad, esto no significa

⁶⁷ J. Butler. *¿Qué mundo es este?*, p. 124

⁶⁸ Edmund Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Fondo de Cultura Económica-UNAM: Ciudad de México, 2014, p. 227

⁶⁹ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo: Buenos Aires, 2008, p. 145

que ésta debe quedarse siempre allí. Los principales peligros de nunca abandonar esta actitud práctica cotidiana son, por un lado, creer que el orden de las cosas que se presentan es inmutable y, por tanto, vivir condicionado por él; y, por otro, no tener las herramientas suficientes para enfrentar algunos de los problemas que podrían surgir dentro de su marco de praxis operante. Es por ello que, dentro del mundo de la vida mismo, surge la voluntad de hacer teoría y, con ella, de suspender nuestras actitudes cotidianas para así tomarse un tiempo y ponerse a pensar⁷⁰. Nace con ello la actitud teórica científica.

Si la subjetividad quiere teorizar, es necesario que salga de la actitud práctica cotidiana para así poder relacionarse con su mundo de una manera distinta. Para lograr hacer esto, el método fenomenológico propone dos pasos: la suspensión y la reducción. La suspensión es la estrategia subjetiva que consiste en una abstracción de la toma de posición práctico-valorativa del mundo, es decir, es un detener el curso actual de los quehaceres cotidianos para así poder reflexionar sobre ellos. Es importante aclarar que la suspensión no es una duda de la existencia de la realidad de las cosas al estilo epistémico cartesiano, ni el sentimiento de una desesperación por la negación del sentido, como la que describe Hegel en la introducción a la *Fenomenología del Espíritu*. Tal como la presenta Husserl, con la suspensión fenomenológica la subjetividad “no pierde nada de su ser y de sus verdades objetivas, como tampoco nada de las adquisiciones espirituales de su vida mundana y de la total vida comunitaria histórica”⁷¹. Simplemente, con ella se rechaza el seguir colaborando irreflexivamente en el mundo y se toma el tiempo de pensar acerca de su constitución.

Una vez realizada la suspensión, es necesario realizar la reducción fenomenológica. Esta consiste en enfocarse y solo considerar el lado meramente subjetivo e intersubjetivo de la experiencia. Ello no significa que se niegue todo el contenido objetivo, ni mucho menos que se crea que éste es causado por el sujeto a la manera de un idealismo antirrealista. En palabras de Husserl, el mundo sigue exactamente igual, pero “ahora se ha vuelto para mí fenómeno”⁷², es decir, correlato de la subjetividad e intersubjetividad. El motivo de hacer esto es que, tanto en la praxis científica como en la cotidianidad, la subjetividad está enteramente enfocada e interesada en las cosas del mundo. Nunca se detiene a pensar sobre sí y, sin embargo, ella forma parte esencial en la constitución de su entorno, además de ser su propio y único acceso a las cosas mismas. Gracias a la reducción fenomenológica, es posible tematizar la subjetividad, es decir, el lado subjetivo de la experiencia del mundo. Para tematizarla, primero hay que preguntarse por los modos subjetivos de aparición de los objetos, es decir, no si ellos son o no son, sino cómo se presentan a la subjetividad. Para llevar a cabo esta tarea, la fenomenología debe pensar las diferentes capas o estratos constitutivos de la subjetividad y qué aspectos o dimensiones de los objetos pretenden captar con cada una de ellas.

Una vez efectuadas la suspensión y la reducción, es posible abandonar por un momento la actitud práctico-valorativa respecto al mundo para abrazar formas teóricas de intencionalidad, las cuales se agrupan en dos categorías: las propias de la actitud naturalista y aquellas que pertenecen a la actitud personalista. La primera de ellas se caracteriza por objetivar las cosas del mundo al suspender toda actitud práctico-valorativa de ellas y reducir el campo de la experiencia al de las realidades

⁷⁰ Hannah Arendt. *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Centro de Estudios Constitucionales: Madrid: 1984, pp. 88-89

⁷¹ E. Husserl. *Crisis de las ciencias europeas*, p. 193

⁷² *Idem.*

meramente materiales y sus interacciones causales⁷³. Esta actitud es la del científico de la naturaleza, y es totalmente contraintuitiva para nuestra vida corriente: en lo cotidiano, tratamos con agua y aire, no con dióxido de carbono y oxígeno. Cabe resaltar que esta actitud solo es momentánea, ya que toda praxis científica está cultural e históricamente enmarcada y, después o en medio de su jornada laboral, la subjetividad científica vuelve a su actitud cotidiana. A pesar de ser tan ajena a nuestra vida corriente, la actitud naturalista es necesaria, muchas veces como último recurso por el costo fenomenológico que implica, para la resolución efectiva de problemáticas y disputas cotidianas en donde se pueden tener serias divergencias intersubjetivas o subjetivas respecto al mundo que se habita. En particular, la cuestión sociopolítica que es de interés para esta investigación, y para la cual es útil apelar a esta actitud, es saber cuáles son las condiciones subjetivas *materiales* de la voluntad de apertura hacia la otredad en contextos de construcción de alianzas trans e interidentitarias. En otras palabras, lo que se busca es determinar de qué manera es posible salir de un aparente solipsismo, no objetivo sino subjetivo.

Por otro lado, la actitud personalista se caracteriza por enfocarse en la dimensión del mundo que es irreductible a la actitud naturalista: el mundo social como correlato de la intersubjetividad, en donde lo que aparece como fenómeno son subjetividades interactuando entre sí y con objetos culturales como bienes, útiles y artefactos tecnológicos y estéticos⁷⁴. Considerar a la actitud personalista en esta investigación es necesario para explicitar las condiciones subjetivas personales de la posibilidad de apertura hacia la otredad en el proceso de construcción de alianzas políticas, es decir, considerar de qué manera es existencialmente posible salir ya no del solipsismo, sino del egoísmo. Todo esto lo desarrollaré a continuación en los dos siguientes, y últimos, apartados de este capítulo.

1.3.3 Constitución fenomenológica del sujeto y su intersubjetividad en la actitud naturalista

En este apartado desarrollaré la cuestión acerca de la condición subjetiva *material* que posibilita la apertura hacia la otredad en la construcción de alianzas trans e interidentitarias. Dicha condición es esencialmente la posibilidad de salir de un aparente solipsismo, es decir, de falsear una postura subjetiva que niega la existencia de otras subjetividades diferentes a la propia. Para realizar esta tarea, es imprescindible adoptar una actitud naturalista y, desde esta perspectiva teórica, comprender los distintos estratos del yo. Es de suma importancia aclarar que en esta actitud no se entiende a la subjetividad como descarnada ni como un mero objeto material más dentro del mundo causal. Para la consideración fenomenológica del sujeto, la categoría central es la vida, ya que “el yo no es primigeniamente a partir de la experiencia (...) sino a partir de la vida⁷⁵. Antes de interactuar conscientemente con el mundo o de experimentarlo, la subjetividad ya vive en él, ¿cuál es el sentido de que esto sea el caso?

Las dos principales categorías ontológicas de la actitud naturalista son las cosas meramente materiales y los entes que, además de su materialidad, tienen la capacidad de moverse espontáneamente a sí mismos según un principio orgánico de autonomía. Éstos últimos son los seres vivos, y dentro de

⁷³ E. Husserl. *Ideas 2*, p. 36

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 228-229

⁷⁵ Marcela Venebra. “Husserl. Cuerpo propio y alienación”, *Investigaciones fenomenológicas*, 15, 2018, p. 124

ellos aquellos que tienen la capacidad de tener experiencias, es decir, de que sus vivencias pasadas o expectativas futuras afecten las presentes, son animales y tienen un yo, es decir, poseen una subjetividad⁷⁶. De esta manera, realizar una descripción fenomenológica acerca de los distintos estratos constitutivos del yo es hacerlo teniendo en cuenta que la subjetividad es primigeniamente animal, es decir, un ser viviente material histórico. Por ello, para la fenomenología toda subjetividad está encarnada y todo cuerpo viviente tiene subjetividad.

Ahora bien, si comenzamos por el estrato más fundamental de esta subjetividad, encontramos aquello que Husserl llama el yo puro. Este estrato de la subjetividad ni está vacío de contenido ni sugiere que el yo fenomenológico está descarnado; mucho menos que se percibe como solo en el mundo. Simplemente garantiza la irreductibilidad de lo subjetivo con respecto a lo objetivo. Hay que recordar que, para Husserl, la reducción fenomenológica más radical culmina en la experiencia de que “la subjetividad solo es lo que ella es en la intersubjetividad”⁷⁷, es decir, que existen en simultaneidad una multiplicidad de yos puros interactuando unos con otros. El estrato de la subjetividad conocido como yo puro refiere entonces simplemente al núcleo constituyente de vivencias subjetivas, es decir, a esa parte del yo que acompaña siempre a una subjetividad a lo largo de toda su vida y que garantiza que, a pesar de los radicales cambios semiótico-materiales, físicos, históricos o incluso ontológicos que una subjetividad pudiera llegar a tener, en algún sentido ella sigue siendo una misma en su singularidad. Este estrato del yo es el núcleo constituyente de las vivencias de toda subjetividad, aunque no es la única dimensión que constituye sus experiencias (pues algunas de ellas están mediadas por el lenguaje), ni mucho menos es la causa de la existencia de las cosas del mundo.

Asimismo, es importante tener en cuenta que este yo puro acompaña a toda vivencia, incluso aquellas en donde la subjetividad es inconsciente o, en términos fenomenológicos, posee una consciencia “durmiente”⁷⁸. La aparente incompatibilidad de la fenomenología y el psicoanálisis respecto al sujeto, el yo o la conciencia, es en el fondo terminológica. Lo que el psicoanálisis entiende como yo, sujeto o conciencia es lo que la fenomenología denomina *cogito* o “yo despierto”, y ambas tradiciones de pensamiento estarían de acuerdo en que éste es solo un fragmento de la subjetividad. Sin embargo, pese a que ambas tradiciones son compatibles, es indudable que quien posee una teoría más compleja y enriquecedora sobre la subjetividad es la fenomenología, ya que el psicoanálisis no contempla, aunque sí supone, el estrato fundamental de la subjetividad: el yo puro. Para compensarlo, el psicoanálisis posee una teoría más compleja y enriquecedora sobre la corporalidad, pues dota de intencionalidad a las fuerzas energéticas que provienen de la carne, tal como se abordará más adelante.

Finalmente, el hecho de que el yo puro no tenga contenido absoluto y se limite a ser la simple y absolutamente permanente condición de unidad intencional de las vivencias de la subjetividad no quiere decir que no pueda poseer sus propios hábitos. Tal como lo expresa Husserl, si bien el yo puro es inmutable en sí, “es mudable en sus actuaciones”⁷⁹. Los distintos modos de ser del yo puro revelan sus intereses y motivaciones particulares, adquiridas con el tiempo (aunque modificables, si se dan las condiciones pertinentes para ello) y permiten dar cuenta de la singularidad de cada subjetividad frente a

⁷⁶ E. Husserl, *Ideas 2*, pp. 126-127

⁷⁷ E. Husserl. *Crisis de las ciencias europeas*, p. 213

⁷⁸ M. Venebra. “Husserl: Cuerpo propio y alienación”, p. 117

⁷⁹ E. Husserl, *Ideas 2*, p. 140

otra. Ahora, en tanto que nuestra subjetividad está encarnada y, por tanto, parte de nuestra realidad anímica es soportada por una base material, es posible dar cuenta de estas sedimentaciones del yo como huellas psíquicas. Estas son el producto objetivable de nuestras vivencias, en el modo de disposiciones intelectuales, afectivas o de carácter, y son reactivables y reconfigurables con cada nueva vivencia que acompaña al yo puro.

Esto subvierte la perspectiva: junto con el yo puro, el otro estrato de la subjetividad (visto desde una perspectiva naturalista) es el yo corporal. Eso no significa que el yo puro esté descarnado; de hecho, yo yo corporal y el yo puro son interdependientes. El yo corporal es simplemente el estrato de la subjetividad que se enfoca en las posibilidades fenomenológicas del cuerpo. Por ejemplo, una de las propiedades intrínsecas del cuerpo viviente es que éste es sujeto y a la vez objeto del mundo⁸⁰. Es sujeto, porque el cuerpo viviente es siempre el referido de un yo que interactúa con el mundo a través de él; y a su vez es igualmente objeto, porque es tan material y trascendente para otros sujetos como cualquier otra cosa en el mundo. Son tres las características fundamentales de este peculiar objeto al que la subjetividad experimenta como su propio cuerpo⁸¹: (1) él es su centro de orientación en el entorno, (2) él es el órgano garante de su movimiento espontáneo y (3) él es el lugar de su tactilidad como vínculo afectivo y sensible con el mundo.

En tanto centro de orientación, una peculiaridad del cuerpo es que siempre acompaña a la subjetividad en todas sus experiencias del mundo, pero lo hace estando del lado de la propia subjetividad: es siempre un aquí y nunca un allá. Marca la concreción y los límites de su horizonte, pues es imposible despegarse de él. En tanto garante del movimiento espontáneo, el cuerpo es el único objeto que la subjetividad puede experimentar mover de manera automática e inmediata. Para todas las demás cosas del mundo que la subjetividad puede mover, necesita de algún modo al cuerpo. La movilidad espontánea es de suma importancia, ya que ella es la génesis del sentido de la experiencia fenoménica de la libertad. Esta ocurre cuando, mediante el uso de la propia fuerza, la subjetividad se resiste frente a los impulsos psíquicos o físicos no deseados y, con ello, logra zafarse de su dominio, ejerciendo su voluntad⁸². Tanto la experiencia de la movilidad espontánea como la de la libertad indican que el sujeto no es una cosa, y por tanto no puede reducirse a una mientras su cuerpo se encuentre con vida. Finalmente, el cuerpo es el lugar de la tactilidad, el vínculo sensible y afectivo de la subjetividad con su mundo. En el contacto se experimenta una doble sensación: la subjetividad siente lo tocado y, al mismo tiempo, siente su propio cuerpo tocar.⁸³ Esta doble estructura del tacto se vuelve más compleja en la experiencia del contacto con el propio cuerpo: si la subjetividad toca su mano izquierda con la derecha, se experimenta como tocante al mismo tiempo que como tocada.

Habiendo hecho explícitos estos estratos de la subjetividad, el yo puro y su cuerpo desde el punto de vista de la actitud naturalista, es posible desarrollar un argumento que permita eliminar el aparente solipsismo como impedimento subjetivo material para la apertura hacia la otredad en contextos de alianzas coyunturales. En primer lugar, si no es posible despegarse del propio cuerpo a pesar de que éste es un objeto material del mundo, entonces es imposible para una subjetividad singular

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 200-201

⁸¹ *Idem.*

⁸² M. Venebra. *Fenomenología de la sangre*, p. 123

⁸³ E. Husserl, *Ideas 2*, pp. 184-186

experimentarlo en su totalidad: a diferencia de cualquier otro ente en el mundo, siempre habrá partes de su propio cuerpo a las que la subjetividad no puede acceder; por tanto, toda su experiencia de sí resultará inevitablemente incompleta. En segundo lugar, la subjetividad experimenta que la sensación de tocar otro cuerpo viviente como el suyo no es la misma que la sensación de tocar objetos materiales no-vivientes: los cuerpos vivientes pueden resistirse al contacto y apartarse, en especial si el tacto les provoca sufrimiento.

De esta manera, la subjetividad realiza una analogía, o un razonamiento abductivo, ante la experiencia de tocarse a sí misma y la experiencia de tocar a otro ser viviente. Así como ella es capaz de resistirse al contacto cuando éste le causa sufrimiento, otra subjetividad puede resistirse de igual manera. Si esto es el caso, entonces el otro cuerpo viviente posee su propio yo puro: sus propias vivencias, experiencias, hábitos, intereses y perspectivas acerca del mundo. El solipsismo, por lo tanto, es fenomenológicamente insostenible. Más aún, la otredad no solo existe, sino que tiene acceso a experiencias que una única subjetividad singular jamás podrá tener, ya sea acerca de sí o acerca del mundo. Este es el fundamento de la pluralidad política. Por tanto, eliminar el solipsismo no solo no es posible, sino tampoco deseable.

1.3.4 Constitución del sujeto y la comunidad intersubjetiva en la actitud personalista

En la actitud personalista, las subjetividades encarnadas aparecen como habitantes de un mundo que les es familiar porque contiene personas y objetos culturalmente significados, con los cuales todas ellas tienen interacción afectiva y hasta moral⁸⁴. En esta actitud, las subjetividades encarnadas tienen dos tipos de relación intencional con el mundo que cohabitan: uno meramente egoísta, en donde la totalidad del mundo gira entorno a ellas mismas; y uno social, en donde el mundo es también para otras. La relación egoísta tiene como fundamento la singularidad de cada yo puro: cada quien tiene una perspectiva única a partir de la cual todo adquiere un sentido; la relación social tiene como fundamento la intersubjetividad misma: dado que la propia perspectiva singular del mundo siempre es incompleta, éste debe constituirse no solo para ella, sino también para otras subjetividades que son sus cohabitantes.

Sin embargo, el hecho de que cada persona tenga en su núcleo un yo puro absolutamente singular implica que la intersubjetividad no se da automática y espontáneamente, por lo que el mundo social debe ser constituido a partir de las interacciones entre las diversas subjetividades. Como es imposible hacer experimentar en primera persona a otras subjetividades la propia experiencia, y no obstante es posible llegar a acuerdos al menos momentáneos con ellas, entonces es posible un encuentro entre ellas mediante un trabajo de comunicación y traducción intersubjetiva, que en parte tiene su base en el lenguaje. Aún así, si las diferencias son constantes, se pueden expresar en el desacuerdo, en la voluntad de disuasión o en la aceptación de la pluralidad de puntos de vista.

Si optamos por el intento de corrección o modificación de la perspectiva propia o ajena, tenemos dos opciones: o bien anulamos de antemano alguna de las perspectivas y dejamos que la otra se imponga, o bien intentamos motivar el cambio. La primera opción anula la subjetividad de la otredad, pues niega su experiencia; la segunda la conserva, y es por lo tanto el modo característicamente

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 231-233

personal de interactuar en un conflicto. Existen estrategias para interpelar a la alteridad, como el diálogo razonable, la apelación a experiencias propias o ajenas, o la persuasión emotiva, en fin, todas estrategias de *motivación*⁸⁵. El hecho de que la comunicación intersubjetiva motive, pero no obligue, deja un espacio de contingencia y permite la formación del propio criterio, lo que en última instancia impide la reducción de cualquier mundo egoístamente considerado al mundo entorno socialmente constituido. Esto genera la consideración de la persona como sujeto autónomo, con un estilo y carácter propio, con la capacidad de resistencia no solo material, sino también espiritual, ante lo externamente impuesto. De este modo, la pluralidad intersubjetiva es un hecho fenomenológico y no un constructo contingente de la realidad, aunque su realización efectiva si deba ser empíricamente materializada a través de acciones políticas.

Hace falta explicitar una consecuencia políticamente relevante sobre esta cuestión: en a consideración meramente egoísta del mundo ocurre una reducción fenomenológica que termina por objetivar a la subjetividad otra. Si lo que está en entredicho es la propia perspectiva del mundo en las prácticas intersubjetivas, en vez de modificar sus opiniones y marcos interpretativos, la subjetividad egoísta bien puede desconectarse de la alteridad para salvaguardar sus puntos de vista. La otredad podrá continuar vociferando, pero la subjetividad ya no la considerará como *alguien* a tomar en cuenta. La otredad habrá desaparecido del mundo como subjetividad, se habrá convertido en un objeto más. Entro del mundo egoísta de una subjetividad, una cosa puede ser un instrumento, recurso u obstáculo, pero nunca un par. No considerar práctico-valorativamente como subjetividades a ciertas otredades es decir que no cuentan como participantes del mundo común, aunque ontológicamente lo sean por derecho. Esta posibilidad de reducción fenomenológica egoísta dentro de la actitud personalista tiene su límite en el propio yo que la realiza, pues dejar de considerar al propio yo como persona (como habitante de un mundo semiótico-material histórico) implica necesariamente salir de la actitud personalista, pero sin salir de esta actitud es posible despersonalizar solo a unos cuantos otros-yos. Más aún, es posible que se excluya selectivamente a un grupo específico de subjetividades de la esfera de quienes son consideradas como tales, aunque ontológicamente lo sean. Por ello, la experiencia de la reducción fenomenológica egoísta es la base del esquema de dominación y sometimiento al que se enfrenta la izquierda.

Con ello, se ha encontrado así el fundamento de una compatibilización entre las distintas posiciones de izquierda: la construcción de condiciones subjetivas personales de apertura hacia la otredad. El contenido específico de estas condiciones es la salida del modo meramente egoísta de habitar el mundo, que conlleva a la consideración de otras subjetividades como tales. Dentro de la dimensión antagónica de la política moderna, el proyecto de la izquierda es el que sostiene que solo algunas subjetividades cuentan y han contado como tales, como cohabitantes partícipes en la constitución intersubjetiva del sentido del mundo histórico en donde todas conviven. En el esquema de derecha, la gran mayoría de las subjetividades han sido negadas como tales. A ellas se les han delegado las labores de cuidado del mundo y de las vidas que lo habitan, pero son vistas únicamente como meros instrumentos necesarios para que otras subjetividades obtengan y conserven el monopolio de la experiencia de la libertad y el desarrollo de su singularidad dentro de un esquema plural de

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 267-277

intersubjetividad. La tarea de la izquierda, el proyecto de universalización de la experiencia de la libertad para toda subjetividad, tiene que ver entonces no solo con la desaparición de los sistemas de dominación, sino también con una transformación de las subjetividades políticas para la redignificación de aquellas subjetividades que han sido históricamente negadas como tales, y de aquellos cuerpos vivientes que han sido sistemáticamente instrumentalizados, explotados, consumidos y desechados.

Ahora, desde el punto de vista de la lucha agonística dentro de la izquierda, la compatibilización entre quienes se ocupan por las dimensiones económicas del proyecto de izquierda y quienes se ocupan por la dimensión cultural del mismo, bien puede darse no solo a través de la construcción de alianzas inter y transidentitarias que puedan generar discursos y alianzas coyunturales en común como base de la acción colectiva. También, es necesaria una transformación de sentido de las subjetividades políticas dentro de la izquierda misma, una que sea capaz de superar el modo meramente egoísta de habitar el mundo, el cual impide percibir el entrelazo entre las dimensiones política y cultural de la emancipación. Será necesario entonces encontrar el principio normativo que sea capaz de regular la acción política de las subjetividades de izquierda de tal manera que sea posible superar psíquicamente estos hábitos egoístas y, con ello, generar motivaciones para la articulación de una nueva política plural pero unificada de izquierda, una compuesta por un sujeto político que no sea homogéneo, teleológico y totalizador, sino por uno que incorpore en su interior la multiplicidad y al mismo tiempo tenga un mismo horizonte por venir en la mira: la universalización de la experiencia de la libertad. El resto de esta investigación está destinada a desarrollar dicha tarea.

CAPÍTULO 2. *Psicopolítica crítica: economías afectivas de la subjetividad encarnada*

En el capítulo anterior, se proponía la construcción inter y transidentitaria del sujeto político de la izquierda como condición de posibilidad de la superación de las crisis que han dejado la crítica al sujeto político clásico, homogéneo y teleológico, y la aparente incompatibilidad entre los movimientos sociales de la vieja izquierda, que buscan reivindicar la necesidad de la inclusión de la dimensión económica en la apuesta emancipatoria, y los nuevos movimientos sociales que quieren añadir una revolución cultural a la transformación social. Sin embargo, desde una perspectiva fenomenológica crítica, se afirmaba que dicha construcción inter y transidentitaria no podría ser prerrogativa de una voluntad soberana ejercida por subjetividades políticas, sino que más bien dependería de condiciones subjetivas que pudieran permitir los vínculos intersubjetivos necesarios para su constitución. Las condiciones subjetivas *materiales* eran satisfechas por la fenomenología misma, al argumentar la plausibilidad de la salida del solipsismo; no obstante, las condiciones subjetivas *personales* requerían no solo argumentar la plausibilidad de una salida del egoísmo, sino también mostrar la forma en que dicha operación puede llevarse a cabo.

Por ello, el objetivo de este capítulo es el de brindar las herramientas teóricas necesarias para pensar tal operación subjetiva de la salida del egoísmo para la constitución de vínculos inter y transidentitarios de intersubjetividad. Para llevar a cabo esta tarea, será necesario complementar la fenomenología crítica, que de por sí ya incorporaba elementos de la teoría posestructuralista, con algunas reflexiones y herramientas conceptuales psicoanalíticas. La principal de ellas es la perspectiva económico-afectiva constitutiva de la dimensión psíquica de la subjetividad encarnada. Esta nueva perspectiva piensa la subjetividad no solo como el horizonte singular de las experiencias históricas y en primera persona de un ser viviente, sino también como el producto de una serie de fuerzas corporales que distribuyen, organizan y gestionan afectos y modos de operar según esquemas intersubjetivos hegemónicos de poder y dominación. Así, será necesario pensar en la dimensión *psicopolítica* del proyecto político de la izquierda; la universalización de la experiencia de la libertad para todas las subjetividades no solo es una tarea emancipatoria en términos de una transformación de la manera en que se ordena el mundo entorno, sino que además conlleva el esfuerzo para hacer que las propias subjetividades autosometidas puedan realizar un trabajo emancipador de sí mismas, con el fin de lograr extirpar de su interior el esquema de dominación que han incorporado.

Con el fin de brindar todas las herramientas teóricas que harán posible pensar en estas cuestiones, he dividido el capítulo en cuatro apartados. El primero prepara el terreno para pensar la psicopolítica al señalar los límites teóricos de cierta interpretación clásica de la fenomenología, que tiene un sesgo intelectualista al pensar que el núcleo de la subjetividad es la conciencia tética y no la vida. Es por ello que, a lo largo de este apartado, se explorará con más detalle una fenomenología compatible con una ontología de la carne, pues solo así será posible centrar la emergencia de la subjetividad no en la conciencia, sino en el propio cuerpo. Al reconsiderar así la teoría fenomenológica de la corporalidad no solo como una vía de acceso a los argumentos epistemológicos en contra del solipsismo, sino también como una forma de abordar los fenómenos de la subjetividad encarnada que

acontecen incluso antes de la aparición de la conciencia tética ⁸⁶, la fenomenología descubre la centralidad del concepto del tacto.

Como tocar no equivale a ser tocada, la tactilidad revela a la subjetividad una opacidad en el seno de su constitución, es decir, el hecho de que parte de lo que ella *es* está integrado por las impresiones de una alteridad de la que no es consciente y de la que, sin embargo, depende. La opacidad de la subjetividad da lugar a una dimensión de ella misma a la que no puede tener acceso transparente, pero que, sin embargo, enmarca su manera de experimentar y de actuar en el mundo. Esta dimensión, que en psicoanálisis se nombra como *inconsciente*, es el dominio de la sexualidad, un conjunto de fuerzas corporales intencionales, pero no totalmente accesibles a la conciencia tética. Este dominio, además, se ubica a nivel de la carne, es decir, de la unidad sintética de la sensibilidad que permite el entrelazo de distintas corporalidades, lo cual es la base de una ontología relacional que indica las interacciones de interdependencias afectivas entre las subjetividades encarnadas.

Por otra parte, el segundo apartado comienza señalando la insuficiencia de la ontología de la carne para pensar la agencia de las subjetividades políticas. La razón es que, si bien la carnalidad vincula todos los cuerpos, la experiencia emancipatoria implica el ejercicio de la autonomía patente solo en la resistencia frente a los impulsos a los que se ve sometido el propio cuerpo dentro de su mundo entorno. Surge entonces el concepto de psique como ese espacio de la subjetividad en donde se juegan, se negocian y hasta se subvierten las fuerzas corporales de la subjetividad encarnada. En particular, la capacidad de gestionar por sí misma las normas higiénicas, cultural e históricamente situadas, sobre su propio cuerpo, brinda la posibilidad a las subjetividades de tener la experiencia de su propia dignidad.

Gracias a este trabajo significativo de sí, un esfuerzo por modificar su propio cuerpo y su mundo entorno, es que la subjetividad puede experimentarse como digna de ser reconocida como tal. Así, la experiencia de la libertad frente a los impulsos del propio cuerpo se vuelve una experiencia de la dignidad de la subjetividad cuando ésta puede integrarse activa y participativamente en su mundo cultural histórico. Sin embargo, esta posibilidad de experimentar la dignidad puede ser utilizada por formas hegemónicas de poder para producir sistemas de dominación, instaurando así un mercado de subjetividades que trafica con sus voluntades al reducir su cuerpo a meros instrumentos de la producción, fuerza de trabajo, a objetos para el consumo o desechos del sistema. Los proyectos

⁸⁶ Durante esta investigación, entiendo que, fenomenológicamente, la conciencia (como acto de la subjetividad o el yo al vivenciar su mundo) no se reduce al *cogito* o conciencia en el sentido de reflexividad intencionalmente intelectual (tal como pudieran entender el término tradiciones como la freudiana, para la cual aquello que no es “consciente” en este último sentido es inconsciente en sentido descriptivo o sistémico). A propósito de ello, Merleau-Ponty sostiene que “en lenguaje husserliano, por debajo de la “intencionalidad de acto”, que es la conciencia tética de un objeto y que, por ejemplo, en la memoria intelectual, convierte al eso en idea, debemos reconocer una intencionalidad “operante” (*fungierende Intentionalität*) que posibilita a la primera y que es aquello que Heidegger llama trascendencia” [Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la Percepción*, p. 426]. De este modo, aquello que se encuentra por debajo de la conciencia tética es aquello que podemos englobar como los actos operantes de un cuerpo carnalmente constituido y a partir del cual surge genéticamente la voluntad de la subjetividad en la resistencia y la reorientación de las fuerzas que lo afectan, energías freudianamente consideradas como pulsiones y husserlianamente constituidas por medio de una sensibilidad secundaria histórico-cultural. Esto queda claro con la crítica de Merleau-Ponty al intelectualismo, cuyo espíritu se puede sintetizar en la siguiente cita de la *Fenomenología de la percepción*: “Mas la visión no es pensamiento de ver, si con ello se entiende que ella misma constituye el vínculo de su objeto, que se descubre en una transparencia absoluta y como autor de su propia presencia en el mundo visible” [pp. 413-414]

políticos de la izquierda deben luchar por la erradicación de estas formas violentas de producción del poder.

Ahora bien, esta fenomenología del cuerpo esclavo⁸⁷ se complejiza a la hora de pensar que no basta con las prácticas de dominación para la producción de subjetividades esclavizadas: hace falta además el *sometimiento*, es decir, la interiorización de la dominación en esa región de la subjetividad encarnada llamada *psique*. Por tanto, el tercer apartado pensará cómo funciona esta región a través del despliegue de una ontología del deseo, que además de fenomenológica es también económica, por lo que se maneja a través de distribuciones económicas de los afectos, en particular de aquellos que tienen que ver con la manifestación de la voluntad de vivir y las pulsiones de muerte. Finalmente, en el cuarto apartado se realizará un análisis crítico del sometimiento y de las políticas de la vida psíquica que lo sustentan, las cuales reciben el nombre de psicopolítica. Gracias a las herramientas teóricas de este capítulo, será posible tener una teoría robusta acerca de la constitución de la subjetividad encarnada, lo que será de vital importancia para que, en posteriores capítulos, pueda desarrollarse no solo una ontología del sujeto político (capítulo 3), sino un diagnóstico de las condiciones sociales actuales que han impedido su desarrollo (capítulo 4) y de las estrategias para enfrentarlas (capítulo 5).

2.1 El vínculo entre fenomenología y metapsicología a través de la filosofía de la encarnación

2.1.1 Contra el supuesto intelectualista y el imperio de la conciencia en la teoría de la subjetividad

A partir de las reflexiones del capítulo anterior, se llegó a la conclusión de que las consideraciones fenomenológicas acerca de la subjetividad son indispensables para pensar la condición subjetiva personal de la constitución trans e interidentitaria de alianzas coyunturales. El obstáculo más grande que se encontró fue la reducción fenomenológica cosificante de la subjetividad egoísta hacia un grupo de subjetividades a las que no reconoce como tales. Sin embargo, la eliminación de tal obstáculo no se da tan fácilmente, pues el cambio de actitud para el reconocimiento de alteridades históricamente excluidas e invisibilizadas no se da por una voluntad soberana, sino por un ejercicio de transformación de sí que debe operar al interior de las subjetividades políticas.

No obstante, surge aquí un nuevo problema. La teoría fenomenológica clásica fracasa en explicar uno de los elementos característicos de la experiencia de lo político: la experiencia agonística del disenso acerca de la constitución de lo común respecto del mundo que las subjetividades habitan. Este fracaso puede deberse a que la fenomenología clásica, por más crítica que ella pueda ser, contiene en su interior un eco de herencia racionalista. Para ella no existen fuertes conflictos (rupturas absolutas y radicales de sentido) entre sujetos, sino simplemente desacuerdos que se pueden resolver mediante

⁸⁷ Al hablar de una “fenomenología del cuerpo esclavo”, no me refiero fundamentalmente al concepto moderno de esclavitud, ni a las formas contemporáneas de explotación laboral y/o sexual, ni a la trata y al tráfico de seres humanos, sino más bien al concepto antiguo de esclavitud, que tiene que ver con la falta de capacidad de la subjetividad para realizar una praxis crítica e históricamente situada que la lleve a gozar y potenciar la experiencia de su autorrealización. Sin duda, este concepto antiguo de esclavitud funda fenomenológicamente el sentido del concepto moderno de esclavitud, pues lo conduce hasta las raíces experienciales de su vivencia: “el trabajo alienado es esclavitud y la esclavitud es la forma en que la intención hostil del otro reduce la potencia laboral a una voluntad disminuida, humillada, condenada a ser pura fuerza o presencia física” [Marcela Venebra, *Fenomenología de la sangre*, p. 181]

una actitud intelectualista y sus herramientas lógicas, epistemológicas y semánticas. Por ello, las disputas al final marcan una tendencia a resolverse, ya sea encontrando condiciones específicas a partir de las cuales todas las subjetividades pueden experimentar el mundo bajo una misma perspectiva o bien asumiendo los límites de cada subjetividad concreta y la pluralidad de voces, lo que termina desplazando el desacuerdo a una mera cuestión de perspectiva. Sin embargo, cuando algunas diferencias con la alteridad se disminuyen, la expresión de su singularidad puede evaporarse. Detrás de esta posición, se encuentra una mismidad que desaparece la intersubjetividad y la convierte en el monólogo de un único modo de ser de la subjetividad.

Este esquema no permite cuestionar las dinámicas sociales históricas que se despliegan, mediante una imposición muchas veces violenta, en normatividades reforzadas por lógicas de dominación, el sometimiento y la instrumentalización forzada. Obviar que estas dinámicas operan implica desconocer la agencia específicamente política de las alianzas intersubjetivas de la izquierda, que disienten fuertemente hasta de los marcos históricamente establecidos para la formulación de acuerdos cuando éstos invisibilizan y reproducen la violencia que ejercen dentro de consensos racionalmente pactados. *El objetivo de este capítulo, entonces, será el de rescatar la posibilidad de lo político dentro de la teoría de la subjetividad.* Para ello, no será conveniente rechazar las bases fenomenológicas que he desarrollado en el capítulo anterior, pues lo que se requiere es ampliar su perspectiva con el fin de incluir con ello el carácter pasional y afectivo necesario para posibilitar la emergencia de lo agonístico en la interacción intersubjetiva.

La obra de Maurice Merleau-Ponty es relevante en este punto de la investigación por dos cuestiones. Por un lado, es notable el compromiso político del filósofo francés, pues dedica varias de sus reflexiones a pensar de manera crítica movimientos sociales, como el marxismo de su época⁸⁸. A diferencia de Husserl, cuyas preocupaciones dan un privilegio y un foco a las cuestiones epistemológicas dentro de la tradición fenomenológica, con Merleau-Ponty es posible explicar de qué manera es posible la experiencia agonística de lo político desde el punto de vista de la subjetividad encarnada. El propósito de este apartado es posicionar el pensar de Merleau-Ponty no como una propuesta alternativa a la obra husserliana, sino más bien mostrar de qué manera el que la pregunta por la subjetividad no solo comience, sino que gire entorno al propio cuerpo y no sobre la conciencia tética, puede dar cuenta de la inconmensurabilidad de algunas de las experiencias subjetivas, y por tanto de las fuertes tensiones intersubjetivas de la pluralidad y de la insalvable alteridad a la que se enfrentan algunas subjetividades que comparten el mismo mundo. De esta manera, será posible realizar una lectura no-intelectualista de la constitución de la intersubjetividad.

Para comenzar, la toma de posición crítica respecto a la fenomenología trascendental de Husserl es un tema recurrente en la filosofía de Merleau-Ponty. Desde *Fenomenología de la percepción*, se afirma la existencia de una intencionalidad sensible que opera por debajo de la conciencia tética⁸⁹. La razón es que en esta propuesta se quiere pensar una ontología de la carne además de una fenomenología de la subjetividad, por lo que se parte de la trascendencia de las cosas del mundo con respecto a la conciencia que las experimenta. De este modo, la reducción fenomenológica nunca es total: existen

⁸⁸ Maurice Merleau-Ponty. *Humanismo y terror*. La Pléyade: Buenos Aires, 1968

⁸⁹ Maurice Merleau-Ponty. *Fenomenología de la percepción*. Planeta-Agostini: Buenos Aires, 1993, p. 417

procesos dentro del mundo, incluyendo algunos que se manifiestan en el propio cuerpo, que son imposibles de reducir a la conciencia y, a pesar de ello, constituyen al menos parcialmente el mundo en el que las subjetividades interactúan.

Ahora bien, para hacer justicia a la fenomenología trascendental, esta no niega la existencia de las dimensiones más corporales de la subjetividad, algunas de ellas anteriores a la conciencia tética propia de un yo despierto o de su voluntad. La fenomenología genética, es decir, el estudio de la génesis histórica de la subjetividad confirma este hecho⁹⁰, pues la conciencia surge de la corporalidad animada. Las razones por las que la fenomenología trascendental no reduce la subjetividad a la corporalidad se comentarán más a fondo en el siguiente apartado, pero por ahora basta con sostener que la propuesta de Merleau-Ponty acerca de la ontología de la carne no es incompatible con la fenomenología trascendental husserliana, simplemente se enfoca en la dimensión corporal previa al surgimiento de la conciencia tética. Gracias a la insistencia en la complejidad en esta capa de la subjetividad, es posible insistir en la necesidad de pensar una intersubjetividad agonística que considere la opacidad constitutiva de la conciencia tética y las limitaciones ontológicas de la subjetividad encarnada como una entidad singular, concreta y, por ello, dueña de un horizonte parcial.

Por ello, esta vuelta a la ontología no trasciende la fenomenología para regresar a una metafísica, puesto que sigue poniendo por delante la intencionalidad, que sostiene que el sentido con el que aparece el mundo es el resultado del encuentro entre la subjetividad y su entorno. Simplemente, con la propuesta de Merleau-Ponty se busca insistir en que el origen del sentido del mundo no es meramente la subjetividad, sino que el mundo mismo es copartícipe activo. De esta manera, la subjetividad parte de sus experiencias, pero éstas no agotan todo lo que el mundo es: este se configura a través de una síntesis o cohesión material y no conceptual del mundo mismo. Existiría entonces una intencionalidad previa a la conciencia intelectual⁹¹, que ya estaría, corporalmente hablando, constituyendo los modos de aparición del mundo mucho antes de que la posibilidad tética aparezca. En esta síntesis material es partícipe el cuerpo de la subjetividad como el polo subjetivo de la experiencia, y lo que se desplegaría de ella es un saber práctico-valorativo corporal.

Finalmente, es necesario distinguir esta dimensión enteramente corporal del mundo entorno que aparece en la actitud práctico-valorativa inmediata y cotidiana. Esta última es irreflexiva, pero ya contiene elementos intelectivos y discursos teóricos y científicos operando. La dimensión enteramente corporal es más bien una parte del mundo al cual es posible acceder por medio de cierta reducción de la experiencia a sus fuentes enteramente sensibles. En este nivel de sensibilidad pura, el cuerpo de la subjetividad puede ser pensado a partir del concepto de la carne.

2.1.2 El cuerpo y su opacidad: la corporalidad como constituida por y constituyente del mundo

Para entender el concepto de la carne es importante distinguirlo del concepto de cuerpo al que apunta la fenomenología tanto trascendental como perceptiva. A pesar de la distancia entre Husserl y Merleau-Ponty, sus doctrinas del cuerpo comparten muchos elementos, pues en ambas propuestas se considera a

⁹⁰ M. Venebra, *Fenomenología de la sangre*, p. 33

⁹¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, pp. 17-18

la corporalidad como la mediación material del sujeto con su mundo entorno. Esta caracterización permite considerar al cuerpo como órgano espacializante, es decir, como el punto cero del horizonte de la experiencia de la subjetividad en su mundo. Además, facilita pensar al cuerpo como el lugar de las habitualidades, es decir, en donde acontece el aprendizaje práctico mediante la incorporación de ciertos estilos y gestos⁹². En tanto corporal, la subjetividad interactúa con su mundo entorno siendo afectada por él y respondiendo orgánicamente a los impulsos y otras fuerzas que integran el despliegue de los sentidos a partir de los cuales se mueve el espacio que habita. La subjetividad coparticipa así en la constitución del mundo, y en este proceso genera hábitos, formas en la que corporalmente se aprende a reconocer y aprende a reconocer su mundo. Al desplegarse familiarmente en su habitualidad, el propio cuerpo de la subjetividad se ve moldeado plásticamente y adquiere formas específicas que expresan un peculiar modo de ser y de habitar el mundo, es decir, adquiere cierto estilo y ciertos gestos.

Los productos de las repeticiones constantes del hábito con el tiempo se sedimentan hasta ser tan espontáneos que se pueden confundir con expresiones naturales del cuerpo, en tanto que se experimentan para la subjetividad como un rasgo intrínseco de su ser. Es por ello que el *ethos* o carácter de la subjetividad, su modo peculiar de ser y de habitar su mundo, es producto de la constitución plástica de sus habitualidades y puede con ello entenderse como una segunda naturaleza⁹³, puesto que éste se imprime en la piel de tal forma que vuelve imposible la distinción entre lo que en el cuerpo es aprendido y lo que es biológicamente adquirido. Cabe aclarar aquí que esta capacidad corporal de adquisición de hábitos incluye la integración de elementos no orgánicos que se ensamblan al cuerpo y logran funcionar como un órgano más de éste⁹⁴. Por ejemplo, si la subjetividad necesita de un bastón, unos lentes o un marcapasos, todos estos artefactos tecnológicos que brindan cierta potencialización de las funciones del cuerpo se pueden volver parte del mismo. Esta capacidad de integración corporal bio-artefactual es el fundamento fenomenológico de la propuesta de Donna Haraway acerca de la subjetividad cyborg como ontología política crítica post-humanista⁹⁵. Es por ello que, en su famoso ensayo “Conocimientos situados”, la propia Haraway ha sostenido que su pensamiento (muchas veces asociado con el posestructuralismo), más que apostar por la narrativa de la llamada “muerte del sujeto”, lo que hace es apostar por una ampliación de la categoría: lo que existe ahora es una apertura a la pluralidad de sujetos, que difieren sustancialmente del punto de vista dominante⁹⁶. Si la integración cyborg del cuerpo puede garantizar las condiciones materiales para que las subjetividades históricamente no consideradas como tales puedan acceder a una vida en dignidad, entonces la ontología política que asume es parte fundamental del proyecto político de la izquierda.

En todo este planteamiento, el cuerpo es constituyente y constituido a la vez. El cuerpo viviente tiene un lugar *sui generis* para la fenomenología. Por un lado, es un objeto entre otros dentro del mundo y por tanto está sujeto a todas las leyes materiales que lo pueden afectar, desde las físicas y biológicas hasta las sociales e históricas. En este sentido, el cuerpo es una entidad constituida por los procesos operantes dentro del mundo semiótico-material histórico y no puede pensarse sin ellos. Por otro lado, el

⁹² *Ibid.*, pp. 160-162.

⁹³ Juliana González. *Ética y libertad*. Fondo de Cultura Económica-UNAM: Ciudad de México, 2001, p. 27

⁹⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 160-161

⁹⁵ Donna Haraway. *Mujeres, simios y ciborgs. La reinención de la naturaleza*. Alianza: Madrid: 2023, p. 239

⁹⁶ *Ibid.*, p. 304

cuerpo viviente es el de una subjetividad, es su medio primario a través del cual habita su mundo: de esta forma, es posible que ella y otras como ella puedan usar y abusar del mismo. La subjetividad tiene un cuerpo que puede instrumentalizar pero, además de esto, ella misma es su cuerpo, ya que sin éste ella no podría ser. Por este motivo, el cuerpo mismo es constituyente de sentidos del mundo, pues es una manera esencial en que la subjetividad se vuelve partícipe del mundo que cohabita con otras. Para la creación artística, así como para la realización de la acción política, es necesario poner el cuerpo, expresar sus potencias y capacidades, aún las que no se asumían en un principio como posibles.

Ahora bien, un punto importante que diferencia la propuesta de Merleau Ponty de la de Husserl se encuentra dentro de la teoría del tacto. En Husserl, esta teoría tiene lugar dentro de una argumentación crítica del solipsismo, mientras que en el pensamiento de Merleau-Ponty funciona para posicionarse en contra del intelectualismo. Por este motivo, la primera apela al tacto para dar razones a favor de la existencia de un acceso a la alteridad: el razonamiento abductivo que por analogía supone la existencia de un yo puro en todos los seres vivientes que reaccionan de manera similar a la propia subjetividad respecto de las sensaciones de la experiencia⁹⁷. Dentro de la propia subjetividad es posible experimentar aquello que, sin poderse delimitar del todo, nos hace sentir el tacto ajeno al tocar; si esto que toca a la subjetividad no es ella misma, debe ser una otra subjetividad. Surge entonces la apercepción de la alteridad por empatía.

Por su parte, la crítica de Merleau-Ponty al intelectualismo apunta a ahondar en un rasgo esencial del tacto mismo: su opacidad. Como menciona Judith Butler en su lectura sobre Merleau- Ponty, al tocar y ser tocada, la subjetividad experimenta el tacto ajeno, pero existen diferentes formas tanto de tocar como de sentir un tacto ajeno, y algunas de éstas no implican el conocimiento pleno con respecto a las condiciones en que aparece el tacto⁹⁸. Por ejemplo, sin tener plena conciencia de ello, es posible que mediante el tacto se incorporen hábitos que impliquen reacciones directas, mimesis o reapropiaciones de impresiones que provienen de la alteridad, y que rápidamente se naturalizan en su propio cuerpo. De esta manera, pudieran existir habitualidades y hasta rasgos de carácter expresados por una subjetividad, pero que no son conscientes o perceptibles para ella misma. Si esto es el caso, queda claro que, al menos en parte, el cuerpo está constituido por una serie de alteridades de las que puede conocer poco o que de plano desconoce.

La intrínseca opacidad del parcial desconocimiento de sí se vuelve relevante al considerar la génesis de la agencia del sujeto. En Husserl, la agencia aparece a partir de la experiencia de la voluntad, cuyo fundamento es la liberación frente al impulso alienante acaecido en afecciones como las que causan sufrimiento⁹⁹. Al resistir a las experiencias nulificantes de la actividad del sujeto, tales como el placer o el displacer, la subjetividad encuentra la capacidad de diferir o incluso de romper con la inercia a la que el cuerpo se ha reducido. Así, la experiencia de la libertad también acontece cuando se rompe intencionalmente con las tendencias y habitualidades inherentes al propio cuerpo, en donde el yo se convierte en un mero espectador pasivo. En cambio, para Merleau-Ponty las cosas son más complicadas. La opacidad constitutiva y la imposibilidad de reducir todas las vivencias corporales a la conciencia tética dan cuenta de ciertos hábitos difícil y aparentemente imposibles de modificar,

⁹⁷ E. Husserl. *Ideas 2*, pp. 211-213

⁹⁸ Judith Butler, *Los sentidos del sujeto*. Herder: Barcelona, 2016, p. 66

⁹⁹ M. Venebra. *Fenomenología de la sangre*, p. 114

aquellos que en el psicoanálisis de Sigmund Freud se nombran como pulsiones. Éstos se explicarán a continuación.

2.1.3 La sexualidad como fuerza inconsciente: la pasividad y la carne

Los movimientos del cuerpo no siempre son los movimientos voluntarios de la subjetividad. La subjetividad emerge del cuerpo vivido del animal viviente, pero externa y manifiesta su fuerza propia como una resistencia frente al impulso, un movimiento que transforma su sentido y dirección. Gracias a la actitud reflexiva de la subjetividad teórica, esta resistencia puede volverse consciente y adquirir una intencionalidad propia de la voluntad, motivada por la experiencia de la libertad y el deseo de su cultivo y consolidación. No obstante, tal como señalé en el anterior apartado, centrarse en la complejidad de las potencias del cuerpo implica darse cuenta de la imposibilidad de hacer consciente o voluntaria toda resistencia, movimiento o afección corporal. Debido a la opacidad constitutiva de la subjetividad, es imposible una reflexión de sí totalmente transparente, por lo que las impresiones de la alteridad pueden modificar su carácter o hábitos de formas imprevisibles. Estas modificaciones pueden llevar a praxis más allá del entendimiento de la racionalidad subjetiva, pero acordes con una intencionalidad orgánica que responde a una normatividad o patrón de repeticiones enteramente afectivas.

Este punto de vista es el que distancia, aunque no contradice absolutamente, a Merleau-Ponty de Husserl, mientras lo acerca a Freud. En *Fenomenología de la percepción*, resalta un capítulo dedicado a la sexualidad, en donde se afirma que ésta posee un sentido intencional no tético que orienta la experiencia del sujeto¹⁰⁰. Mucho del sentido de la sexualidad no es consciente para la subjetividad, ya que gran parte de lo sexual se constituye a nivel de los afectos y no de los conceptos; a pesar de ello, la sexualidad tampoco es natural, pues es el lugar y el resultado histórico de una serie de interacciones intersubjetivas mundanas. Esta dimensión de la sexualidad puede ser colocada a nivel de la sensibilidad secundaria de Husserl, pues ésta es una especie de membrana espiritual que “describe el entrelazamiento de valoraciones y predaciones, motivaciones de razón que envuelven tendencias ciegas y las orientan, se enlazan así, en un entretejimiento carnal, habituaciones adquiridas en la socialidad e impulsos orgánicamente determinados”¹⁰¹. Esta sensibilidad no responde tan solo a elementos físico-naturales, sino a sedimentaciones, reactivaciones y tensiones históricamente constituidas que enmarcan de antemano a la subjetividad y que, si bien la condicionan semiótico-materialmente, no la determinan.

Pero la sexualidad freudiana tiene rasgos específicos relevantes para la constitución corporal de la subjetividad. La sexualidad es el campo de acción subjetivamente significada de una serie de fuerzas anímicas corporales destinadas a la conservación del organismo en la existencia, pero que necesariamente exceden las necesidades básicas para la realización de esta tarea¹⁰². Esta caracterización de la sexualidad se aleja de los ideales normativos del imperativo de reproducción biológica de la especie y más bien acerca este fenómeno subjetivo a una serie de fuerzas inerciales de las potencias

¹⁰⁰ M. Merleau-Ponty. *Fenomenología de la percepción*, p. 175

¹⁰¹ M. Venebra. *Fenomenología de la sangre*, pp. 144-145

¹⁰² Sigmund Freud. “Dos artículos de enciclopedia: ‘Psicoanálisis’ y ‘Teoría de la libido’ (1923 [1922])” en *Obras Completas XVIII*. Amorrortu: Buenos Aires, 2017, p. 250

vitales de una entidad corporal, similares al *conatus* de Spinoza, La cuestión relevante es que esta sexualidad es enteramente plástica, por lo que va adquiriendo y restringiendo formas y figuras históricas según las experiencias concretas de las prácticas corporales que guían sus acciones y disposiciones.

La sexualidad es piedra de toque de la voluntad porque en la intencionalidad afectiva incorporamos la huella de la alteridad no por imple impresión mecánica, sino por el deseo. Este deseo, lejos de expresar una falta, es más bien una orientación pulsional reflexiva, es decir, una intencionalidad no-voluntaria y muchas veces compulsiva, hacia los objetos del mundo, incluyendo aquellos que son, además, sujetos, con el fin de situarse afectivamente en el mundo ¹⁰³. Así, la naturalización de la incorporación opaca de la alteridad en la propia subjetividad se torna más efectiva si trabajamos activamente en ella por un apego hacia la reflexividad parcialmente imposible de controlar¹⁰⁴. Es la fuerza de este deseo lo que la subjetividad experimenta como aquellas pulsiones alienantes e indomables desde el punto de vista de la voluntad que se pretende soberana. Gracias a la incorporación del concepto freudiano de la sexualidad en la fenomenología es posible dar cuenta de una dimensión concreta de la subjetividad imposible de reducir a la conciencia del yo reflexivo o de la voluntad, aquella que el psicoanálisis nombre propiamente como lo inconsciente.

Lo inconsciente no es un fenómeno reducible a elementos físico-naturales y, por tanto, es parte de la subjetividad, pero no lo es al modo de lo que Husserl denomina el yo despierto o de la voluntad, sino que más bien encuentra su analogía con la dimensión de un yo dormido o del impulso. Para Merleau-Ponty, lo inconsciente es aquello que ocurre entre la vida anónima del cuerpo y la vida oficial de la persona¹⁰⁵. Es decir, es el lugar de una opacidad no tematizable para la conciencia tética, la cual experimenta una actividad ajena a su voluntad dentro de su propio cuerpo, una fuerza que se resiste e impide su soberanía. Gracias a ella, el cuerpo *pesa* a la subjetividad, y por tanto le impide a ésta el paso pleno y transparente a la percepción de la realidad. Más que un estado de vigilia total, aún en el despertar la subjetividad está aún en parte soñando. Esto es el fundamento fenomenológico de la posibilidad de la fantasía, la capacidad de imaginación creativa y los fantasmas psicosociales, es decir, los imaginarios colectivos e individuales prerreflexivos que orientan a la subjetividad en su mundaneidad. Todo ello hace que la capacidad de distinguir entre lo propio y lo ajeno dentro de la subjetividad, y lo que es deseable apropiarse o desechar de lo ajeno, dependa de un notable y constante esfuerzo psíquico de negociación entre “el sueño” y “la vigilia”.

El descubrimiento de lo inconsciente en el seno de nuestra subjetividad no implica la inexistencia de cierto grado de objetividad. Más bien, significa que el sujeto no siempre puede ser la fuente de sentido de su propia experiencia, en tanto que no es soberano de su propio cuerpo. Esto entra en consonancia con lo desarrollado en el capítulo anterior acerca de la fenomenología crítica. Con Husserl, se aprende que el sujeto no habita en soledad el mundo; con Merleau-Ponty, que la subjetividad no es dueña de sí. Por supuesto, esto no quiere decir que la reflexión le esté vedada a la

¹⁰³ Judith Butler. *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Amorrortu: Buenos Aires, 2012, pp. 37-38

¹⁰⁴ Judith Butler. *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Amorrortu: Buenos Aires, 2012, pp. 63

¹⁰⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Signos*. Seix Barral: Barcelona, 1964, p. 289

conciencia, pero sí que toda narración acerca de sí contendría un elemento de ficción¹⁰⁶. El yo conlleva la huella de una alteridad que no se manifiesta sino a través de su propio deseo, de su necesidad de dirigirse hacia ella.

En su curso acerca de *La institución, la pasividad*, Merleau-Ponty no resuelve la necesidad de un deseo de intersubjetividad mediante la absoluta reconciliación entre subjetividades; más bien, subraya la importancia de una alienación irreconciliable dentro del vínculo intersubjetivo¹⁰⁷. La alteridad a la que se desea más bien se convierte en un fantasma, la búsqueda de satisfacción de una fantasía inconsciente a la que la subjetividad retorna constantemente en un intento por aproximarse claramente a lo que esta imagen representa. La alteridad imaginada es entonces deseada como su fuente, la parcialmente desconocida subjetividad otra, por lo que exitosamente se introduce en el cuerpo un deseo que opera en contra de la voluntad de soberanía. Nace, mediante esta operación, el erotismo como motor del sujeto.

Una vez más, si algo caracteriza a la sexualidad, es su opacidad respecto a la conciencia: es una intencionalidad operante que no es nunca completamente transparente en su reflexión. Constituye subjetividad, al mismo tiempo que es constantemente constituida por el propio cuerpo. Esta dimensión pre-objetiva de la fenomenología, más cercana a la ontología que a la epistemología, está marcada por el concepto de la carne en la propuesta de Merleau-Ponty. Para él, la carne es pensada como textura, cohesión sin concepto o materia interiormente trabajada¹⁰⁸. La carnalidad de los cuerpos revela su carácter poroso e interdependiente y posibilita una ontología relacional en la que, a pesar de que desde el punto de vista de la conciencia tética existan objetos discretos relacionados pero diferenciados entre sí, desde una mirada meramente sensible todo aquello que aparece en el mundo forma parte de una misma red de entrelazamientos nodales que comparten vibraciones y por los cuales atraviesan fuerzas compartidas o diferidas. Así, la incorporación de la alteridad se realiza mediante inscripciones corporales que modelan la subjetividad y la hacen formar pliegues históricamente específicos.

A pesar de que cada inscripción del cuerpo y pliegue de la subjetividad está condicionada por un contexto sociocultural semiótico-material histórico específico, para Merleau-Ponty todas ellas tienen una forma estructural concreta, la del entrelazo entre distintas alteridades de la carne. En simultaneidad, distintos pliegues intercambian fuerzas y se constituyen mutuamente (aunque no necesariamente de

¹⁰⁶ “La interpelación establece el carácter de la razón que doy de mí como tal, y ésta solo de completa cuando es efectivamente extraída y expropiada del dominio de lo que es mío. Sólo en la desposesión puedo dar y doy cuenta de mí misma. Si trato de dar cuenta de mí misma, si intento hacerme reconocible y entendible, podría comenzar con la descripción narrativa de mi vida. Pero ese relato perderá el rumbo a causa de lo que no es mío, o no lo es con exclusividad. Y en cierta medida tendré que llegar a ser sustituible para poder hacerme reconocible. La autoridad narrativa del yo debe ceder el paso a la perspectiva y la temporalidad de un conjunto de normas que impugnan la singularidad de mi historia. Con seguridad, podemos, de todos modos, contar nuestras historias, y habrá muchas razones para hacer precisamente eso. Pero no estaremos en condiciones de exhibir mucha autoridad cuando tratemos de ofrecer un relato exhaustivo con una estructura narrativa. El “yo” no puede contar la historia de su propio surgimiento ni las condiciones de su propia posibilidad sin dar testimonio de un estado de cosas que uno podría no haber presenciado, que es previo a su aparición como sujeto capaz de conocer, y constituir así un conjunto de orígenes que uno solo puede narrar a expensas del conocimiento autorizado” J. Butler. *Dar cuenta de sí mismo*, pp. 56-57

¹⁰⁷ Maurice Merleau-Ponty. *La institución – La pasividad*. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955). Anthropos: Barcelona, 2012, p. 49

¹⁰⁸ Maurice Merleau-Ponty. *Lo visible y lo invisible*. Nueva Visión: Buenos Aires, 2010, pp. 132-133

forma recíproca) de manera anónima y afectiva¹⁰⁹. Además, el entrelazo da cuenta de la opacidad, puesto que la cara negativa del tacto impide la reducción de la experiencia sensible a la conciencia tética del sujeto que la vivencia. Por ello, aquí se encuentra presente una reversibilidad diferida: la otra cara del tacto implica la existencia de una otra subjetividad que puede tocar de manera completamente diferente a como es tocada.

Con lo anterior, Merleau-Ponty transforma la fenomenología del cuerpo vivido en una ontología de la encarnación. Como consecuencia de ello, la subjetividad aparece ahora bajo la estructura de hiato y no en auténtica separación con su alteridad. La interacción intersubjetiva antecede y forma al sujeto, no al revés, a pesar de que la subjetividad siempre puede reapropiarse a sí misma a través de constantes ejercicios de autonomía. Asimismo, el lugar primigenio de la inscripción de la alteridad es el texto de la carne, no la conciencia tética sino lo inconsciente. Por eso, el momento de la emergencia de la subjetividad no es el de la transparencia, sino el de la experiencia cargada de cierta dosis de ficción, fantasía e imaginación. La fuente opaca de esta experiencia es la vivencia deseante a la que continuamente se retorna con la esperanza de reapropiarse de ella para imprimirle un sentido propio. En conclusión, a diferencia de la mera sujeción, la subjetividad también es la experiencia de una subversión.

Si se tiene esto en mente, es posible resolver la cuestión del papel del sujeto hablante dentro de las estructuras sociales. A diferencia de Nancy Fraser, Merleau-Ponty afirma que las estructuras no son limitaciones rígidas constituidas antes de la praxis intersubjetiva, sino efecto de concurrencias compulsivas aprendidas en el seno de las prácticas sociales semiótico-materiales histórica y culturalmente situadas¹¹⁰. Por tanto, son condicionantes y no determinantes de la subjetividad. Con ello, se rompe el abismo ontológico entre lenguaje y habla y entre lo simbólico y lo imaginario, haciendo que su distinción sea una cuestión de sedimentación histórica. De esta manera, la teoría de la encarnación construye un puente entre fenomenología, psicoanálisis y posestructuralismo.

2.1.4 Crítica del concepto de carne desde la fenomenología de la sangre

Finalmente, hay que preguntarse si esta consideración ontológica de la subjetividad como intrínsecamente encarnada es suficiente para construir el puente teórico entre fenomenología y política. A pesar del interés político de Merleau-Ponty y del potencial de la teoría de la encarnación, este filósofo sigue tropezando con soluciones intelectualistas cuanto piensa los conflictos intersubjetivos específicamente políticos. Por ejemplo, su insistencia en que la revolución proletaria provenga de un sujeto colectivo homogéneo guiado por un partido¹¹¹ imposibilita la resolución del problema de la agencia colectiva plural tal como se presentó en el capítulo anterior. El fracaso de la praxis revolucionaria no puede tener como causa la supuesta imperfección del proletariado o de su partido, sino que ésta última debe ser el punto de partida para la construcción de teorías de la emancipación más

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 232-233

¹¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Signos*, pp. 142-147

¹¹¹ *Ibid.*, p. 345

efectivas. La ontología de la carne¹¹² puede ser el punto de partida para pensar la subjetividad política desde una fenomenología crítica, pero quizás ésta no sea suficiente.

En *Fenomenología de la sangre*, Marcela Venebra desarrolla una fenomenología trascendental de la corporalidad que puede ser de utilidad en este momento de la argumentación. En la introducción al libro, Venebra sostiene que “la sangre no es la carne, es decir, no es solo el cuerpo en su unidad autosintiente, sino que representa la unidad histórico material en la que se constituye la vida humana. La sangre es el símbolo del cuerpo histórico”¹¹³. El motivo por el que, a pesar de que hay que rescatar la teoría de la encarnación para la constitución de una ontología relacional, es necesario pensar más allá de ella proviene de la experiencia del sacrificio como vertebra y eje del sentido de la intersubjetividad. Si bien todos los cuerpos vivientes comparten la misma textura de la carne, lo cierto es que cada uno de ellos en su singularidad poseen sus propios fluidos vitales, como es el caso de la sangre para algunos animales mamíferos, entre ellos los seres humanos. Para la subjetividad de la especie animal que somos, sin el flujo adecuado y orgánico no podríamos vivir.

Ahora bien, la capacidad de la subjetividad de significar, simbolizar y dar sentidos culturalmente históricos hace que exista un fenómeno social particular: el sacrificio de la vida. La representación del sacrificio se da en la sangre consentidamente derramada, el dar la sangre por la subjetividad¹¹⁴. Sufrir daño o hasta morir por la alteridad son fenómenos no del propio cuerpo, que en su búsqueda por la persistencia de su existencia busca justo lo contrario, ni de la carne, que es indiferente a la vida singular al ser compartida por la totalidad de seres que habitan el mundo entorno. Así, el fenómeno del sacrificio simbolizado en dar consentidamente la propia sangre es el punto de partida para superar el mero acercamiento carnal a la teoría de la subjetividad.

El principio fundamental que da cuenta de esta experiencia del sacrificio es el hiato ontológico entre el yo y el cuerpo, que se manifiesta en la diferencia “entre la temporización existencial del yo despierto y percipiente y el tiempo de su cuerpo”¹¹⁵. El cuerpo tiene sus propios procesos independientes de la subjetividad, y muchos de ellos responden al carácter cósmico del mismo, a su ser un objeto entre otros dentro del mundo. Naturalmente, el devenir orgánico y no-orgánico de los cuerpos dentro de los procesos naturales e históricos genera ritmos, periodos y distintas formas de ordenación temporales en las que el propio cuerpo está inserto y participa. Sin embargo, ya se ha comentado que la subjetividad emerge en la reflexión corporal, es decir, en la manifestación de una resistencia frente a los impulsos de este orden corporal de las cosas que obedece más bien a la carne. En principio, esta subjetividad puede ser la del yo dormido, lo inconsciente como un diferimiento de la propia carne sobre sí misma, un repliegue que rearticula el orden del movimiento de las cosas del mundo.

Sin embargo, gracias a la autoconsciencia y a la reflexión propias de la actitud teórica y científica, también es posible que la subjetividad oriente (mediante un trabajo psíquico constante) la

¹¹² Si la carne es concebida fenomenológicamente como la unidad autosintiente del cuerpo previa a su distinción objetual dada por una conciencia tética, entonces ontológicamente “la carne [del mundo] es un modo de concebir un ser puro de relación, un tejido que conecta cuerpos y cosas. En efecto, la carne es un medio o médium, lo que esta entremedio y alrededor de las cosas, es la atmósfera que las mantiene unidas y separadas [...]” Nicolás Fagioli. “Quiasmo, carne y naturaleza. Merleau-Ponty y el problema de la medialidad, *Areté Revista de Filosofía*, 33(1), 2021, p. 93

¹¹³ M. Venebra, *Fenomenología de la sangre*, p. 15.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 277

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 77

resistencia a los impulsos de tal forma que su sentido pueda ser parcialmente reinterpretado y reapropiado por la conciencia. En este caso, la experiencia de la subjetividad respecto de su propio cuerpo es la de la alienación: su cuerpo tiene una dirección específica y su voluntad, con ayuda de la imaginación, se dirige hacia otro lado. Aquí ocurre la objetivación del cuerpo propio como experiencia de la subjetividad encarnada: el cuerpo que somos actualmente aparece como un obstáculo para la realización de la satisfacción de la subjetividad misma. Lo que se desea aquí no es abandonar el cuerpo, lo que es fenomenológicamente imposible, sino transformarlo para que, de esta manera, pueda corresponder con el deseo de la voluntad¹¹⁶. Esta transformación no es ni automática ni soberana, debido a la materialidad y opacidad de la carne, sino que aparece bajo la forma de un continuo trabajo de sí. En el siguiente apartado explicaré con más detalle este proceso.

Por ahora, basta con distinguir entre dos niveles constitutivos de la alteridad del cuerpo en la experiencia de la alienación: el estesiológico busca una ruptura con los estados continuos y discontinuos del dolor o placer sensibles, mientras que el axiológico y simbólico tratan el proceso socializante del cuerpo, que hace de éste un órgano de la cultura, no solo de la naturaleza¹¹⁷. La vinculación de la subjetividad con su propio cuerpo está intersubjetiva e históricamente mediada, así como atravesada por los procesos de resistencia frente a impulsos sensibles que la voluntad puede querer modificar. Todos estos componentes están detrás de la experiencia del sacrificio en la fenomenología de la sangre: sin la capacidad de sostener un hiato entre la voluntad de la subjetividad y los impulsos del cuerpo propio, se vuelve un misterio el fenómeno del dar la propia vida por la alteridad. Quizás la incorporación de estas herramientas a nuestra teoría crítica de la subjetividad política pueda dar cuenta de aquello que se le escapa a la ontología de la carne y, con ello, sea posible pensar los problemas acerca de la agencia del sujeto de una forma distinta a la intelectualista, criticada por Merleau-Ponty, pero en la que inevitablemente tendía a caer.

2.2 Antropogénesis: alienación y dignidad de la subjetividad

2.2.1 Cuerpo propio y alienación: la psique y el hiato ontológico entre cuerpo y subjetividad

La teoría de la subjetividad política que quisiera desarrollar proviene de una fenomenología de corte crítico, una que incorpora herramientas tanto del posestructuralismo como de la metapsicología psicoanalítica. Por ello, la concepción de subjetividad que se presenta en esta investigación parte en primer lugar de que, si bien existen relaciones de poder hegemónicas que enmarcan la constitución de aquello que se denomina “sujeto” a nivel social y político, esta *sujetividad*, sus sujeciones y resistencias, no agotan aquello que la *subjetividad* es. Desde la fenomenología, la noción de sujeto también responde a aquella instancia que unifica las vivencias y experiencias de un ser viviente desde un horizonte singular históricamente constituido. A esto último lo llamo subjetividad, un fenómeno que excede los marcos de la sujeción, aunque esté condicionado por ellos. Ahora bien, la fenomenología de corte crítico invita a considerar las experiencias en primera persona de dicha subjetividad, pero no a

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 169

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 131

pensarlas como piedra de toque o fundamento último de la verdad del mundo entorno. Esto por razón del papel que juegan las producciones hegemónicas del poder en su constitución. Así, desde esta perspectiva el yo que experimenta no es el producto de la ley, ni su resto; más bien, siempre es la ocasión donde es posible su reproducción y reafirmación, pero también su subversión o transformación.

La subjetividad resultante de este proceso vital y experiencial en constante resistencia con el poder que la enmarca es además encarnada, puesto que no existe un sujeto sin su cuerpo. En primera instancia, la subjetividad es su cuerpo y emerge genéticamente de él a partir de la vida concreta que representa el animal como órgano del proceso vital del mundo entorno. La primera dimensión estructural del cuerpo es su carnalidad, como unidad sintética de la sensibilidad de todos los vivientes insertos en una red de interdependencia en la que cada uno de ellos se entrelazan y afectan mutuamente de múltiples maneras y en diferente proporción. Sobre esta dimensión aparece la subjetividad como forma unificante de las experiencias concretas de un cuerpo discreto singular, aunque interdependiente de la red vital en la que sigue inserta.

Esta subjetividad puede experimentar impulsos y otras afecciones provenientes de la red y, cuando ellas le causan sufrimiento, resistir a su fuerza. La realización efectiva de la resistencia y la reorientación del impulso son el origen de la experiencia fenomenológica de la libertad, que finalmente puede ser parcialmente significada y dotada de una intencionalidad específica a través de la capacidad de la voluntad. Sin embargo, entre las pulsiones del cuerpo y la voluntad de la subjetividad existe una dimensión específica de la corporalidad/subjetividad en donde operan resistencias y producciones de sentido que no son completa y propiamente conscientes, en el sentido de que no pertenecen a la lucidez de la vigilia absoluta, pero que tampoco son fuerzas meramente replicantes del entorno. Esta dimensión, parte fundamental de un yo parcialmente “dormido” o inconsciente¹¹⁸, es la parte de la subjetividad encarnada de lo que denomino como psique.

La psique no es la mente intelectual o el *cogito* cartesiano; tampoco refleja el alma atrapada dentro del cuerpo como en el *Fedón* platónico; y menos aun es el cuerpo meramente encarcelado por el alma de las subjetivaciones del Foucault de *Vigilar y castigar*. Más bien, la psique es el espacio y el momento en que la subjetividad encarnada negocia sus experiencias constitutivas con los marcos de poder que la posibilitan. El primer modo de la reflexividad del yo y la realización de su emergencia, no como un instrumento de dominación del cuerpo propio, de otros cuerpos y del mundo entorno, sino como un modo de integración y metabolización orgánica de la subjetividad¹¹⁹. La psique es el yo como instancia conciliadora entre la subjetividad y su mundo, entre el deseo y la realidad tal como se manifiesta.

¹¹⁸ En este trabajo hago una reapropiación del uso husserliano de los conceptos de conciencia despierta y dormida que aparecen en el párrafo 26 de *Ideas II*, y que intento hacer equivalentes con las nociones freudianas de conciencia perceptiva e inconsciente. Sobre estos conceptos, Husserl sostiene que “en la esencia de la conciencia no radica, empero, que en ella tenga que ser necesariamente ejecutado un cogito actual. Nuestra “conciencia en vigilia” puede ser interrumpida a trechos por una conciencia durmiente, completamente sorda, en la cual no hay diferencia entre campo actual de la mirada y fondo oscuro (...) Por principio, el yo puro puede ponerse a vivir en todas las vivencias intencionales inejecutadas (en un sentido determinado *inconscientes*, no en vigilia) [...]” [E. Husserl. *Ideas II*, pp. 144-145, las cursivas son mías]

¹¹⁹ A. Allen. *Critique on the Couch*, p. 77

Es importante conceptualizar a la psique como parte integral de la subjetividad encarnada, ya que gracias a ella es posible desenmarcarse de la principal crítica hacia la noción de sujeto en la filosofía contemporánea. Es común pensar que el yo que propone la fenomenología corresponde a una especie de fuerza totalizadora que impone unidad al funcionar como un instrumento de dominación sobre la multiplicidad de las experiencias del cuerpo. Y, si bien sí es necesario tomar una postura crítica ante algunos dispositivos psíquicos que poseen dichas características, lo cierto es que el yo que surge de la psique es más bien una instancia que busca integrar o conciliar a la subjetividad con su mundo. La psique es el motivo por el que la incorporación de la normatividad social en la subjetividad no es un proceso mecánico o mimético, sino de negociación, tensión y apropiación¹²⁰.

Ahora bien, esta dimensión psíquica de la subjetividad encarnada funciona como un puente entre las dimensiones corporales del impulso y las propiamente subjetivas, las de la voluntad, y ella misma es el resultado del esfuerzo por expresar singularidad dentro del mundo entorno. El intelectualismo voluntarista de algunas teorías de la subjetividad obvian la psique porque consideran la posibilidad de dominar el cuerpo como un paso necesario implicado en el ejercicio de la voluntad. Pero las teorías de la encarnación, que cuestionan el intelectualismo, también la invisibilizan porque olvidan el hiato ontológico entre subjetividad y cuerpo, y la necesidad de repensar la utilidad del concepto de voluntad para las teorías políticas de la emancipación. Por esto último, la psique apuesta a la construcción de una conciencia tética que dé a la subjetividad la capacidad de expresar y, con ello, ganar agencia frente a su mundo¹²¹. Pero este apuntar al yo autónomo indica más bien una tendencia, un continuo esfuerzo subjetivo de transformación de al menos una sección del modo en que se vive en una praxis más efectiva.

Habiendo aclarado lo anterior, es momento de pensar esta tendencia a la resistencia frente al impulso como la génesis del yo fenomenológicamente despierto según la experiencia de la libertad. La subjetividad emerge del cuerpo, pero se manifiesta como distinta de él en los momentos en que se esfuerza por resistir los procesos impulsivos que el cuerpo experimenta. En el sufrimiento, la subjetividad emerge para distinguirse de la sensación de dolor no consentido, y surge allí la capacidad de objetivar el cuerpo, de tratarlo como un objeto en el que no se agota, y que puede utilizar para reorientar sus movimientos, alejarse del dolor o sus efectos, y reducir sus sensaciones displacenteras hasta donde su capacidad de lo permita. Esta experiencia de no ser enteramente su cuerpo, a pesar de estar intrínsecamente ligada a él, se convierte en la experiencia subjetiva de tener un cuerpo propio para su uso y abuso, lo cual es el fundamento de la alienación¹²².

¹²⁰ Rosaura Martínez. *Freud y Derrida. Escritura y psique*. Siglo XXI: Ciudad de México, 2015, pp. 78, 83

¹²¹ A. Allen, *Critique on the Couch*, p. 211

¹²² Como ya se ha aclarado anteriormente pero vale la pena insistir en ello, la fenomenología trascendental crítica que está a la base de los planteamientos de esta investigación asume una teoría de la interdependencia entre el cuerpo y la subjetividad. Según este modelo de conceptualización, ni la subjetividad se reduce al cuerpo ni el cuerpo se reduce a la subjetividad. Desde esta posición, es indudable que no es posible la existencia de una subjetividad que no esté de alguna forma encarnada, pues genéticamente el yo emerge de un cuerpo; y, sin embargo, la subjetividad es mucho más que el propio cuerpo, pues no solo ella es su cuerpo, sino que también lo posee en su haber: tiene un cuerpo. Esta capacidad objetivante del cuerpo que encarna hace posible la resistencia ante las fuerzas corporales a las que se ve afectada, y por tanto una reorientación de esa energía pulsional bajo el nombre de la voluntad. De esta forma, la voluntad no es una fuerza *ex-nihilo* que aparece en algún supuesto interior, sino simplemente la reconducción diferencial de las potencias

La experiencia de la alienación hace palpable y explícita la distinción entre la temporalidad del cuerpo y la temporalidad de la subjetividad. El envejecimiento y la enfermedad son algunos fenómenos en donde se hace palpable la alienación¹²³: el cuerpo sigue determinados procesos orgánicos debido a su condición de entidad viviente inserta en una red compleja de interacciones entre distintas cosas del mundo y, por tanto, sufre de desgastes y deterioro momentáneos, crónicos o cronológicos de la misma manera que todos los objetos del mundo entorno con los que se relaciona. Al final, su finitud será inevitable, la merma de sus capacidades y potencialidades, junto con su siempre potencial mortalidad, darán lugar a nuevos fenómenos vitales, a nuevos cuerpos. Pero la subjetividad, por su singularidad, no opera de la misma manera: en su búsqueda de una resistencia frente a los impulsos de este cuerpo afectado por su entorno, genera la fuerza suficiente para reorientar y transformar algunos de estos procesos.

Las reflexiones sobre el cuidado de sí en la última etapa del pensamiento de Michel Foucault son un ejemplo de este esfuerzo de la subjetividad para la reorientación y transformación del propio cuerpo. Las prácticas de la libertad frente a los discursos y poderes que condicionan al cuerpo implican esfuerzos disciplinarios que no tienen como fin el sometimiento, sino la repotencialización del cuerpo y el aumento de las capacidades de sí¹²⁴. En todas estas prácticas se manifiesta el hiato ontológico entre subjetividad y corporalidad, pero de una manera en que ambos polos de la experiencia encarnada se muestran como interdependientes. Asimismo, como el cuerpo es al mismo tiempo la base material de la subjetividad, sobre todo en su dimensión psíquica, la transformación de cuerpo conlleva también a una modificación de la subjetividad, no en su dimensión del yo puro, sino como yo psíquico histórico, en su carácter, praxis y pensamiento.

2.2.2 Antropogénesis de la subjetividad encarnada: centralidad del concepto fenomenológico de dignidad

La experiencia de la alienación del propio cuerpo y su posterior reapropiación por parte de una subjetividad que resiste frente al impulso da cuenta del hiato ontológico entre corporalidad y subjetividad, y a la vez explica su interdependencia. La fuerza de la resistencia se convierte en un esfuerzo del yo en el cuidado de sí, en donde la transformación del cuerpo, y por ende de la psique (del carácter, el pensar y las prácticas subjetivas), toma un papel relevante. Las experiencias de la libertad de la subjetividad son capaces, gracias al esfuerzo, de reorientar intencionalmente los movimientos del cuerpo, de hacer con él lo que expresa, hasta cierto punto y en la medida en que sea posible, su voluntad. Este proceso permite los usos y abusos del propio cuerpo, y aunque el criterio de distinción entre ambos fenómenos pueda ser contextual, es plausible sostener que los segundos implican una instrumentalización casi absoluta del cuerpo, una coerción que busca irrumpir violentamente en su organicidad como entidad viviente inserta en la red de interacción continua con las demás cosas del mundo. Entre los abusos del cuerpo se encuentran la explotación de sus capacidades hasta el punto de

del cuerpo mediante las acciones propias de la subjetividad. Por ende, subjetividad y corporalidad no son elementos equivalentes, pero sí forman parte constitutiva de la estructura dual que compone las vivencias de un yo encarnado.

¹²³ M. Venebra. *Fenomenología de la sangre*, p. 93

¹²⁴ Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós: Barcelona, 1999, pp. 394-395

un perjuicio para su vida, o la exclusión de algunos de ellos de ciertos espacios seguros necesarios para desarrollar sus capacidades, o incluso simplemente para seguir viviendo.

Ahora bien, estos usos (pero sobre todo los abusos) que la subjetividad encarnada realiza sobre su propio cuerpo, responden a sistemas de valores y a posiciones simbólicas que se incorporan en las prácticas de modelación del cuerpo y la psique. Ninguna subjetividad encarnada crea en soledad y de la nada los criterios que utiliza para redireccionar o reorientan intencionalmente su propio cuerpo. Más bien, tal y como Foucault ha pensado, las practicas subjetivas responden a normatividades y a discursos provenientes de una colectividad histórica en la que la subjetividad participa, una intersubjetividad que es fuente de su propia constitución¹²⁵. De esta comunidad emerge la subjetividad, para posteriormente participar activamente en ella reactivando, modificando y negociando los sentidos que ha heredado. Evidentemente, la intersubjetividad agrega una nueva capa de obstáculos a la voluntad, e imprime marcos axiológicos, simbólicos e históricos a partir de los cuales la subjetividad siente y percibe, pero también piensa y actúa sobre su propio cuerpo y sobre el mundo que habita. El sacrificio como fenómeno propio de la subjetividad que vive en colectividad solo es posible debido a esta dimensión espiritual, cultural e histórica. La fenomenología de la carne, al pensar en una dimensión pre-objetiva de la experiencia, puede dar cuenta de la textura histórica que envuelve a la subjetividad, pero no de lo que su voluntad hace con ella: explorarla, regularla, incitarla. En fin, darle un sentido histórico intencional.

Estas consideraciones sobre la herencia histórica de la intersubjetividad con la que tiene que lidiar la subjetividad en la constitución de sí y en la reapropiación del propio cuerpo son consideradas también por la fenomenología en su vertiente generativa. Es por ello que Marcela Venebra sostiene que “la fenomenología generativa es la dimensión más concreta de la fenomenología, pues abarca la historización individual como despliegue de una temporalidad transgeneracional en la que se concreta la temporalidad individual”¹²⁶. Así, el esfuerzo de la práctica subjetiva de transformación del propio cuerpo y del mundo entorno a través del propio cuerpo requiere una interacción crítica con otras subjetividades, tanto sus contemporáneas como sus antecesoras y teniendo en cuenta aquellas que están por venir. El motivo de esto es que la subjetividad encarnada, en su concreción, solo realiza sus potencialidades en sociedad, con y a través de otras. Si Foucault en repetidas ocasiones se alejó de la fenomenología, es por que en su imaginario ésta postulaba un sujeto soberano anterior a sus interacciones con el discurso, pero tanto la fenomenología genética (que pregunta por la emergencia de la subjetividad a partir del propio cuerpo) como la generativa (que se interroga esta interacción intersubjetiva histórica constitutiva) se alejan de dicha concepción.

Ahora bien, la incorporación de normatividades axiológicas y simbólicas mediante las cuales la subjetividad encarnada da un sentido específico y reorienta al propio cuerpo corresponde a la manifestación de la antropogénesis, es decir, a la emergencia de la especie subjetiva específicamente antropológica¹²⁷. Esta antropología no parte de una posición antropocéntrica al no otorgar al *antropos* que somos un carácter de jerarquía moral o de excepcionalidad metafísica dentro de las especies vivas que también poseen subjetividad y cohabitan igualmente el mundo entorno. Más bien, señala el carácter

¹²⁵ *Ibid.*, p. 373

¹²⁶ Venebra. *Fenomenología de la sangre*, p. 164

¹²⁷ *Ibid.*, p. 162-163

específico de las subjetividades antropológicas con el objetivo de explorar situadamente sus praxis históricas específicas.

Ciertamente, una de estas praxis es la que construyó, desde un sesgo no solo antropocentrista, sino cisheterosexista, clasista y racista, la categoría cultural de lo humano como rasgo esencial de expresión de su dignidad¹²⁸. Esta caracterización excluyente, utilizada históricamente para justificar la explotación, erradicación y otras formas de violencia hacia ciertos grupos de subjetividades antropológicas, ha sido denunciada por movimientos de izquierda desde sus inicios. Sin embargo, es en el propio proceso de antropogénesis, en la constitución de la subjetividad encarnada en su dimensión valorativa y simbólica mediante la incorporación de normas sociales históricas, que se sostienen y reproducen las condiciones materiales que se cristalizan en estructuras de dominación. Por tanto, es impertativo que se explore a continuación de qué manera ocurre este fenómeno y cuál es el fundamento de su subversión.

Al pensar la incorporación de la normatividad axiológica y simbólica por parte de la subjetividad encarnada, tanto la fenomenología del cuerpo como el psicoanálisis sostienen la centralidad del fenómeno de la higiene. La higienización del cuerpo es el primer proceso de la aculturación de la subjetividad antropológica porque constituye un primer esfuerzo contra el devenir meramente cósmico del propio cuerpo: éste, por sus propios procesos orgánicos, genera secreciones que pueden desgastarlo de maneras evitables si la subjetividad establece criterios para valorarlas como suciedades y genera prácticas estratégicas para eliminarlas. Esta descripción fenomenológica tiene su análoga psicoanalítica en la etapa del desarrollo psíquico conocida como la analidad, en donde la subjetividad infantil debe aprender a expulsar y deshacerse de aquellos productos de su propio cuerpo que son considerados dañinos para su propia integridad¹²⁹. Evidentemente, los procesos de simbolización de los elementos normativos de la higiene expanden el dominio de la suciedad más allá de lo orgánico y, con ello, pueden fomentar marcos de inteligibilidad en donde ciertas condiciones materiales intrínsecas a ciertas subjetividades se consideren sucias, tales como los rasgos culturalmente significados de la precariedad o la sexualidad no reproductiva. En el cuarto capítulo de esta investigación, se realizará una argumentación centrada en este punto.

Por el momento, es necesario caer en cuenta que la génesis de la incorporación de la normalidad por parte de la subjetividad se encuentra en la higiene porque este fenómeno transforma el esfuerzo de resistencia frente a los impulsos y afecciones del propio cuerpo en el hábito de continencia y otras prácticas cuyo fin es la tendencia a la erradicación de la suciedad simbólica y axiológicamente constituida¹³⁰. Las habitualidades intencionalmente elaboradas en la higiene representan así la primera transformación y potencialización de las posibilidades del propio cuerpo, por lo que expresan el primer producto de la subjetividad manifestada como tal. Como este trabajo sobre el propio cuerpo no obedece solamente a la reproducción de las reglas sociales con las que la subjetividad es capaz de un cuidado de sí, sino que en efecto este proceso singulariza la norma y permite reapropiarla y reactivar su sentido, éste es el fundamento del concepto fenomenológico de dignidad en su sentido moral

¹²⁸ D. Haraway. *Ciencia, mujeres y ciborgs*, p. 214

¹²⁹ Sigmund Freud. "Tres ensayos de teoría sexual (1905)" en *Obras Completas VII*. Amorrortu: Buenos Aires, 2017, p. 170

¹³⁰ M. Venebra. *Fenomenología de la sangre*, pp. 136-137

El que una subjetividad pueda, por sí misma, gestionar de forma orgánica la manera en que utiliza, dialoga y se enfrenta con la normatividad históricamente heredada para el cuidado de sí y de su propio cuerpo, indica que esa subjetividad se realiza en dignidad. De la misma manera que la esencia de los seres vivos es el automovimiento, el punto nodal de la subjetividad en cuanto tal radica en el ejercicio de su autonomía¹³¹. La autonomía es distinta de la soberanía de sí, ya que el uso creativo de las normas para el cuidado de sí no equivale al ejercicio de una voluntad absoluta sobre el propio cuerpo o sobre el mundo en que se habita. La intersubjetividad, las condiciones semiótico-materiales históricas del mundo y la propia opacidad frente al propio cuerpo, junto con las pulsiones corporales que se manifiestan como efecto de la interacción de todos estos elementos, imposibilitan hablar propiamente de una soberanía de sí. La soberanía quizás pueda aparecer esporádicamente como un efecto hegemónico de un campo o territorio concreto; sin embargo, es la autonomía, el gobierno de sí mediante el diálogo con la normatividad en el cuidado de sí y los juegos de poder que resultan de ello, lo que constituye la experiencia de la dignidad.

Volviendo al tema de la higiene, es por ello que una de las primeras formas de humillación y de tortura consiste en imposibilitar las prácticas autónomas de higienización a una subjetividad encarnada. Mediante el sufrimiento, el dolor causa un daño material profundo al cuerpo y a la psique (esta última, el puente entre lo somático y lo subjetivo); pero es mediante el ensuciamiento y la imposibilidad de limpieza de sí como la subjetividad va perdiendo poco a poco su autoestima al tiempo que incorpora una percepción de sí como algo axiológicamente repulsivo¹³². Por ello, la sistemática imposibilidad de las subjetividades en condiciones de precariedad de acceder a lo que se considera como lo simbólico y culturalmente limpio, o a lo que materialmente lo es, es uno de los obstáculos más grandes para quienes luchan por la redignificación de las subjetividades.

Ahora bien, la continua reapropiación y reorientación del propio cuerpo como tendencia a la liberación de la subjetividad de los impulsos de la corporalidad que le pueden provocar sufrimiento o humillación se expande en el trabajo sobre el mundo entorno. No es solamente mediante la transformación de sí como es posible hacer manifiesta la voluntad de la subjetividad; a través de la continua transformación del entorno mismo que se cohabita es posible construir condiciones de habitabilidad más vivibles y, por tanto, más deseables. Empezando por las labores del cuerpo, aquel primer trabajo es el que, en continuidad con los procedimientos de higienización, mantienen ambientes propicios para la sanidad del cuerpo y de la psique. Pero a esto se suman la fabricación y eficacia de las actividades que realizan las subjetividades en conjunto, así como el trabajo de creación e ideación de normas, símbolos y valores espirituales que otorgan sentido a dichas actividades, que las organizan y disponen de una manera histórica específica¹³³. Todo este esfuerzo de la subjetividad en el trabajo es el motivo y la ocasión para el desarrollo de las prácticas de libertad y el cuidado de sí, de la colectividad y del mucho que se habita. Ello responde a la condición de la subjetividad de ser productora del mundo

¹³¹ *Ibid.*, p. 153

¹³² “El envilecimiento consiste en descentrar la posición del yo de la voluntad, pero no para generar un yo neutral o paralizado, sino un yo humillado y envilecido. Aquí la humillación abarca solo la violencia publicitaria del cuerpo; la humillación es la violación de la esfera de intimidad última del yo, cifrada en su propio cuerpo; el envilecimiento es la percepción negativa bajo la cual se constituye el yo en referencia a la propiedad de su cuerpo, es decir, una corporalidad que le ha sido enajenada en la exhibición y la tortura”. *Ibid.*, p. 154

¹³³ H. Arendt. *La condición humana*, pp. 190-191

que habita y de su sentido. Empero, la propia subjetividad es al mismo tiempo es producto de este trabajo.

2.2.3 Trabajo alienado: agencia y explotación en la fenomenología del cuerpo esclavo

La fenomenología del trabajo revela la capacidad de la subjetividad no solo para transformarse a sí misma, a su propio cuerpo y psique, sino también a su mundo entorno. El esfuerzo como potencia reflexiva del cuerpo se enfoca aquí en producir condiciones materiales que den un sentido específico al entorno, según las valoraciones y simbolización con que normativamente se enmarcan sus prácticas. De este modo, la subjetividad productora labora, fabrica y crea los sentidos del mundo en intersubjetividad y en íntima delación con el entorno mismo. En el proceso de transformación del mundo, la subjetividad también transforma su cuerpo y psique y es ella misma productora y producto de su trabajo¹³⁴.

Ahora bien, dado que el trabajo está, como cualquier otra actividad de la subjetividad, mediado por relaciones específicas de poder y enmarcado por sistemas de representación y acción que regulan su quehacer, entonces será preciso atender aquellas configuraciones históricas en las que el trabajo funcione como instrumento de dominación. Es bien sabido que en diversos modos históricos de producción el trabajo esclavo es sostenido sistemáticamente como una manera de constituir a determinadas subjetividades como meros instrumentos de apoyo para que otras puedan gozar más plenamente del ejercicio de su libertad. Como bien sostiene Foucault, resulta difícil (cuando no imposible) ocuparse de sí cuando el tiempo de la propia vida se va o bien en ocuparse de otras subjetividades exclusiva y forzosamente, o bien cuando solo es posible ocuparse de un trabajo que tiene como finalidad garantizar la mera supervivencia¹³⁵. Si esto es el caso, entonces hay argumentos para afirmar que toda práctica sostenida de la libertad es política y requiere de ciertas condiciones semiótico-materiales históricas para su manifestación.

Es sabido también que el modo de producción histórico actual, el capitalismo, siguen necesitando de la constitución fenomenológica del cuerpo esclavo para operar. Si el objetivo del capitalismo es la acumulación de la plusvalía económica, sin importar el costo subjetivo de esta acumulación, entonces el aumento de la productividad y la competitividad intersubjetiva serán principios rectores del *ethos* y la racionalidad política que se fomenten en el discurso hegemónico. Así, en el capitalismo las subjetividades invierten el lugar de la experiencia de la libertad y el de la necesidad, desapareciendo la antropogénesis en el proceso: las subjetividades se sienten esclavas, y por tanto alienadas, de su trabajo como productoras de sí y del mundo, pues el sentido y los productos que dejan tras de su actividad son inapropiables para ellas; y, al mismo tiempo ellas experimentan un sentimiento de libertad no frente al impulso, sino frente a este trabajo alienante, en el descanso y en la mera recuperación orgánica de sus fuerzas productivas¹³⁶.

Los esquemas de dominación contra los que lucha políticamente la izquierda están constituidos por relaciones hegemónicas de poder en donde el trabajo alienado es constitutivo de la fenomenología del cuerpo como cuerpo esclavizado. En dicha fenomenología las interacciones intersubjetivas

¹³⁴ M. Venebra, *Fenomenología de la sangre*, pp. 160-161

¹³⁵ M. Foucault. *Estética, ética y hermenéutica*, p. 277

¹³⁶ K. Marx. "Manuscritos de París", p., 222

producen sistemáticamente normas, valores y símbolos que, al incorporarse dentro de un grupo específico de subjetividades, las reducen hostil y coercitivamente a ser mera fuerza de trabajo para la producción, objeto de consumo para el mercado, o bien desecho para el esquema mismo. Dentro de estas tres posibilidades, ocurre una cosificación del cuerpo, es decir, una negación de su subjetividad, de tal manera que ese ente corpóreo que ella es se pueda utilizar como instrumento, recurso o materia prima por otras subjetividades que sí son reconocidas como tales, para intereses completamente ajenos a ella misma. Esta reducción violenta de la subjetividad a la condición cósmica de su cuerpo, la negación efectiva de su dignidad como subjetividad, es el fundamento fenomenológico tanto de la explotación laboral como de la violencia sexual¹³⁷. En estas experiencias, la humillación y la tortura pueden mermar tanto el propio autoestima, que es la propia dignidad de la subjetividad lo que está en juego.

Ahora bien, tal como sostiene Marcela Venebra, la esclavitud pensada como institución social no es una mera posición lógica dentro de un proceso dialéctico constitutivo de una ontología social, como en la dialéctica hegeliana. Más bien, este fenómeno del cuerpo esclavo existe y emerge dentro de un mercado que no solo trafica con cuerpos, sino que trafica sobre todo con voluntades encarnadas¹³⁸. Como no es posible esclavizar a un ente inorgánico, los esquemas de dominación realizan en realidad un doble movimiento: por un lado, deniegan la subjetividad otra al reducirla a la condición cósmica de su cuerpo (como fuerza de trabajo, objeto de consumo o desecho del sistema); por otro, reconocen a la subjetividad otra, al ejercer dominación sobre su voluntad. Este reconocimiento tiene su fundamento fenomenológico en la empatía, que no debe confundirse con el agrado o simpatía, sino que es más bien la capacidad de pensar al otro yo como si fuera un yo propio. En el cuarto capítulo se desarrollarán las condiciones que dan pie a este doble movimiento.

Por el momento, hay que centrarse en que este enfoque de la esclavitud como constitutiva de un mercado de tráfico de voluntades permite esclarecer el sentido de la resistencia en el pensamiento foucaultiano. Si los esquemas de dominación son simplemente configuraciones hegemónicas de relaciones de poder, y éstas son interacciones intersubjetivas en donde se motiva a otras subjetividades por medio de la persuasión, la coerción, la disuasión, la argumentación o cualquier otra disposición semiótico-material¹³⁹, entonces siempre, en toda situación, es posible la subversión de estas relaciones y, por ende, la desaparición de la hegemonía. Siempre es posible sublevarse ante el poder hegemónico al apostar por un juego nuevo, o simplemente dejando de participar en el juego dominante¹⁴⁰.

Evidentemente, mientras más hegemónicas se encuentren las relaciones de poder intersubjetivas, mientras más jerárquicas y coercitivas sean, menor será el rango de estrategias posibles para sublevarse. La última y más radical de estas estrategias resulta ser el suicidio por razones políticas. Al final, no se puede esclavizar a los muertos. El suicidio como el último acto de autonomía frente a un

¹³⁷ M. Venebra. *Fenomenología de la sangre*, p. 205

¹³⁸ *Ibid.*, p. 193

¹³⁹ M. Foucault. *Estética, ética, hermenéutica*, p. 405

¹⁴⁰ Habría que matizar esta aseveración matizando su sentido: la posibilidad de sublevación ante el poder hegemónico no es necesariamente una que implique suponer un voluntarismo. Simplemente, afirmar la indica un no-determinismo frente a las configuraciones hegemónicas del poder: no existe modo en que las relaciones de dominación, por más imperantes que parezcan, sean totalizantes. Ahora bien los diversos modos en que la sublevación puede ocurrir no son prerrogativa de la voluntad de un sujeto político singular, sino que más bien responden a las condiciones semiótico- materiales en las que emerge un disenso dentro de acciones colectivas. Una exploración un poco más detallada de ellas aparece en el siguiente capítulo de esta investigación

sistema de poder completamente cerrado indica que, incluso en el límite, donde hay poder hay resistencia¹⁴¹. Y, si en este caso tan extremo la hay, en casos menos dramáticos se contará con un mayor margen de tácticas y estrategias de resistencia. La cuestión es saber encontrar sus momentos de oportunidad. Un proyecto político de izquierda debe buscar eliminar, por tanto, los esquemas de dominación, para que la experiencia de la libertad de toda subjetividad enmarcada constitutivamente en relaciones de poder tenga un mayor margen de maniobra.

Ahora bien, es cierto que “el esclavo no es el que el otro somete a la alienación de su trabajo, sino aquel que se aliena a sí mismo en la desposesión del sentido y la dirección de su esfuerzo, quien concede al amo su derrota”¹⁴². No es suficiente con que se viva bajo el yugo de un esquema de dominación esclavista para la constitución de la subjetividad esclavizada. Si siempre es posible el suicidio, ¿por qué tantas subjetividades no lo llevan a cabo en un reclamo desesperado por legitimar su autonomía y, con ello, su dignidad? La razón es que la esclavitud también puede interiorizarse como una actitud o deseo, dando paso a la constitución de un *ethos* esclavo. Para la fenomenología, esta interiorización constituye al “yo derrotado”, una subjetividad que reconoce y acepta la imposibilidad de expresar su voluntad e imponer su autonomía, una subjetividad que naturaliza su sometimiento¹⁴³. En estos momentos, el cuerpo sirve como ofrenda para un sacrificio que asume y naturaliza la reducción de la subjetividad a su condición cósmica: ésta es explotada, consumida y desechada sin mayor intervención o resistencia de su parte. En el suicidio de corte político, la subjetividad sacrificaba al cuerpo al menos en nombre de su autonomía, salvaguardando su dignidad; en el “yo derrotado”, ni siquiera la dignidad es un elemento rescatable.

Por suerte, la incorporación de la esclavitud propia del sujeto autoesclavizado es una posibilidad realmente difícil de realidad. La razón de ello es que la dimensión psíquica de la subjetividad, como he comentado, asegura que la reorientación intencional de los impulsos del propio cuerpo, la cual está atravesada por las normas sociales enmarcadas en relaciones de poder, no sea nunca definitiva. ¿Qué hay en la psique que se resiste hasta a la resistencia soberana y de qué manera ésta fuerza juega a favor de la sublevación en contra de la dominación? Para explicar esto, será necesario añadir a esta teoría de la subjetividad encarnada un elemento no fenomenológico, sino metapsicológico: el concepto de la economía libidinal.

2.3 Distribución de los afectos: el deseo y la dimensión económica de la subjetividad

2.3.1 Compatibilidad entre la fenomenología y el psicoanálisis: el concepto de censura

A diferencia de la dimensión fenomenológica de la subjetividad, que explica los procesos históricos que constituyen el sentido de las experiencias inmediatas del sujeto, la dimensión económica habla en términos de fuerzas. Las fuerzas corporales de las que emerge la subjetividad y a las que se resiste, en

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 422-423

¹⁴² Venebra. *Fenomenología de la sangre*, p. 203

¹⁴³ *Ibid.*, p. 193

Freud, reciben el nombre de pulsiones¹⁴⁴. El concepto de pulsión señala que estas fuerzas no operan mecánicamente según un instinto o reflejo natural, sino que son el producto de distintos procesos semiótico-materiales históricos que les otorgan intención y dirección. Todo ello es compatible con la tesis de la fenomenología de que la sensibilidad adquiere una forma específica según los marcos espirituales (normativos, valorativos y simbólicos) históricos que la atraviesan. Sin embargo, la tarea de la dimensión económica consiste en explicar los procesos históricos de incorporación de la norma en términos de investidura de fuerzas.

El punto de vista fenomenológico es la vía de entrada a la subjetividad, y de hecho, éste nunca se abandona, pues al hacerlo se corre el riesgo de caer en modelos voluntaristas, intelectualistas o discursivistas del sujeto¹⁴⁵. Gracias a la fenomenología crítica es posible partir de cómo las experiencias más cotidianas están enmarcadas dentro de sistemas interpretativos que no provienen solo de las vivencias del cuerpo, sino de la interacción social que se tiene con la alteridad. No obstante, esta relación puede ser violenta y reproducir lógicas de dominación. El punto de vista económico proporciona nuevas herramientas para descubrir su operación al añadir los motivos pulsionales, que operan tanto dentro de los juegos de poder como de sus resistencias

En el pensamiento de Freud, es claro que la génesis del sentido se ve desplazada de un sujeto intencional de voluntad soberana no solo por una intrínseca opacidad constitutiva en el corazón de la subjetividad, sino además porque esta génesis encuentra su motor en una serie de fuerzas pulsionales que operan a nivel de lo inconsciente, en la psique o el lugar del entrelazo entre el yo dormido y el yo despierto. Estas fuerzas no se experimentan como tales, pero condicionan la experiencia: son cargas que se adhieren a las representaciones sensibles incitándolas a modificar la experiencia misma, introduciendo elementos ficcionales en ellas¹⁴⁶. Tal como enuncié anteriormente, el suelo y la vigilia de la fenomenología son aquí dos polos entre los que la subjetividad como conciencia tética emerge. En tanto están adheridas a las representaciones sensibles, aunque no son experimentables por sí mismas, estas cargas pueden ser modificables por medio de un trabajo de sí, del cuerpo y de la psique que producen.

La dimensión económica de la subjetividad refiere a los impulsos producidos por la presión de fuerzas diferenciales, entre las que se encuentran las que tienen su origen en el cuerpo viviente y las que provienen de la normatividad intersubjetiva en la que participa la alteridad. Dichas fuerzas dejan huellas o inscripciones en la parte del cuerpo encarnado al que llamamos psique, las cuales son

¹⁴⁴ Sigmund Freud. “Pulsiones y destinos de pulsión (1915)” en *Obras Completas XIV*. Amorrortu: Buenos Aires, 2017, p. 117

¹⁴⁵ El punto de vista fenomenológico aleja la teorización de los modelos voluntaristas de la subjetividad ya que, debido a la teoría de la interdependencia entre el cuerpo y la subjetividad, así como a la primacía de la constitución intersubjetiva del mundo entorno, de sí y del propio cuerpo, es imposible sostener algún tipo de fuerza psicologista o intimista que emerja de la nada dentro de la subjetividad: más bien, como he sostenido anteriormente, la voluntad emerge de la capacidad fenomenológicamente fundada en la experiencia de resistir ante los impulsos del propio cuerpo y de reorientar su dirección. Por otro lado, análisis sobre la génesis de la conciencia dormida o la ontología de la carne permiten a la fenomenología escapar de interpretaciones intelectualistas, que hacen equivaler el concepto de conciencia al de *cogito*, conciencia perceptiva, intelectualiva o reflexiva. Finalmente, la noción de subjetividad como horizonte encarnado de experiencias y vivencias en primera persona, que muchas veces implica la existencia fenoménica de lo lingüísticamente inefable, excusa a la fenomenología de caer en interpretaciones discursivistas del sujeto, aún de aquellas que sostienen que el discurso es un constructo semiótico-material históricamente sedimentado.

¹⁴⁶ Sigmund Freud. “Lo inconsciente (1915)”, en *Obras Completas XIV*. Amorrortu: Buenos Aires, 2017. p. 173

modificables mediante un trabajo de repetición diferencial¹⁴⁷, lo que revela su carácter plástico. En este juego de fuerzas, el concepto de distribución es esencial, puesto que no solo la forma, sino qué tan honda es la huella impresa en la carne, depende del reparto entre cantidades de fuerzas empleadas por la alteridad y las instancias subjetivas que se resisten y enfrentan a ellas. Una distribución marcadamente desigual entre las fuerzas normativas coercitivas y las fuerzas en resistencia puede equivaler a una menor posibilidad de agencia.

Podría parecer que existe una distancia irreconciliable entre las consideraciones fenomenológicas de la subjetividad, que son cualitativas e interpretativas, y las económicas, que son cualitativas y energéticas. Sin embargo, una de las genialidades del pensamiento freudiano radica en lograr articular ambas dimensiones bajo conceptos que requieren ambas dimensiones, tal como el de censura¹⁴⁸. Desde el punto de vista económico, la censura indica una desigual distribución de fuerzas, en donde aquellas que provienen de la alteridad son tan fuertes que minimizan las resistencias de la subjetividad hasta el punto de paralizarla o al menos restringir significativamente su movimiento. Pensada así, la censura modifica las experiencias y praxis de la subjetividad en términos energéticos.

Desde el punto de vista fenomenológico, la censura opera mediante un desplazamiento de sentido con el objetivo de ocultar su origen a la consciencia tética e inmediata. En la censura, la suspensión del juicio y la reducción del sentido no tienen el objetivo de reconducir el fenómeno hacia la subjetividad, sino más bien buscan desenmascarar el desplazamiento. Este ejercicio de interpretación crítica, al que Ricoeur llama “hermenéutica de la sospecha”, tiene como fin la revelación de una historia contingente de sustituciones en torno a un sentido mitificado¹⁴⁹. De esta manera, se desmiente la ilusión soberana de la conciencia tética inmediata, que asumiría que todos los principios y marcos con los que se configura su experiencia provienen de sí misma. Esta hermenéutica de la sospecha no abandona el campo de la experiencia, simplemente realiza un movimiento que va desde la experiencia manifiesta hacia una latente, más cercana a las vivencias de la carne. Mediante el ejercicio de reducción de sentido, introduce una duda que no es acerca de la existencia del mundo, sino sobre su naturaleza, la forma en que aparece y la manera en que la subjetividad da cuenta de él. Así, el sentido se revela como el producto histórico de una serie de experiencias independientes e incluso anteriores al sujeto que los experimenta. Por tanto, el sentido constituye buena parte de la subjetividad y no al revés.

Asimismo, frente a críticas en contra del tipo de discurso que la hermenéutica crítica sostiene, en donde hay una clara diferenciación entre verdad y apariencia, y esto podría hacer pensar en prácticas hegemónicas de poder que tendrían el monopolio de la correcta interpretación, el juego de fuerzas y resistencias se da en función de la potenciación o despotenciación de las posibilidades de los cuerpos, de tal manera que la censura es más una construcción de mecanismos que impiden prácticas de la libertad de la subjetividad y menos una falsa ideología a la cual hay que combatir con una verdad supuestamente más auténtica. Así, la represión del sentido en el fenómeno de la censura no alude principalmente a elementos lingüísticos por sí mismos, sino al tipo de prácticas, coerciones, direcciones y orientaciones del cuerpo que permiten. Con esta aclaración, es posible ahora pensar en un elemento

¹⁴⁷ Rosaura Martínez. *Eros. Más allá de la pulsión de muerte*. Siglo XXI: Ciudad de México, 2018, p. 18

¹⁴⁸ Paul Ricoeur. *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI: Ciudad de México, 2014, pp. 82-83

¹⁴⁹ *Ibid.*, pp. 32-33

de la vida subjetiva que requiere revisarse desde el punto de vista de su dimensión económica para explicarse a cabalidad: este elemento es el deseo.

2.3.2 Ontologías del deseo y la distribución económica de los afectos

En la tradición filosófica occidental dominante, son dos los modos fundamentales en que se piensa el placer, como satisfacción inmediata o gozo, o como satisfacción a través de un objeto, el deseo¹⁵⁰. Ahora bien, fenomenológicamente el placer indica una sensación de alegría que provoca que la subjetividad se identifique con su propio cuerpo, se hunda en él y pierda toda capacidad de resistencia ante los afectos que le provocan esta experiencia¹⁵¹. Por otro lado, en el pensamiento freudiano se concibe económicamente al placer como un proceso de descarga energética que pretende aliviar las tensiones a las que se ve sometido el organismo¹⁵². Tanto la concepción fenomenológica como la freudiana responden a un modo de satisfacción intencional cuando se asume que el motivo por el que ocurren tanto el fenómeno experiencial como el proceso energético indican la interacción de la subjetividad con algún objeto de su mundo entorno. Sin embargo, esto no necesariamente es el caso. El placer surgido a nivel de la carne puede retener la unidad de la subjetividad con su corporalidad de tal forma que no sea necesaria la resistencia y el posterior redireccionamiento y reorientación del cuerpo por medio de la voluntad. Es por ello que, para Freud, el organismo busca en última instancia su propia muerte, no por un significado atribuido a esta experiencia, sino simplemente porque ella implica un goce absoluto que expresa la descarga total de la energía del cuerpo¹⁵³.

Las orientaciones no intencionales del placer son pieza clave para entender el sentido del deseo. Éste es un placer no inmediato, sino reflexionado y atravesado por un objeto, pero dicho objeto no necesariamente está en falta, ya que el placer puede experimentarse por sí mismo mediante el gozo. Por tanto, cabe preguntarse no sólo cuándo emerge el modo intencional del placer, es decir, cuándo se convierte en deseo, sino también en qué condiciones el deseo se configura bajo una lógica de la falta y qué implicaciones tiene ello para la subjetividad. La segunda cuestión será abordada en el cuarto capítulo de esta investigación, puesto que en este apartado se intentará revisar a fondo la primera de ellas. Siguiendo una tradición marcada por el pensamiento de Spinoza, la emergencia del deseo puede entenderse como la desesperación inconsciente de un cuerpo mortal por persistir en el mundo¹⁵⁴. Así, el placer no solo es goce instantáneo, también puede ser la expresión de la energía vital necesaria para la supervivencia. Por ello, se presenta para la subjetividad como el motor de su acción. Aparece ahora el cuerpo viviente en el marco de una ontología del deseo. Su punto de vista fenomenológico puede ser entendido a partir de las reflexiones que realiza Judith Butler en *Sujetos del deseo* y *Sé mi cuerpo*. Allí, la conciencia, desesperada por pensarse como infinitud abstracta, no hace la experiencia de su participación en el mundo hasta que ella misma puede concebirse como empírica,

¹⁵⁰ Charles Baladier et. al. "Placer" en Barbara Cassin [dir.] *Vocabulario de las filosofías Occidentales. Diccionario de los intraducibles*, Vol.2. Siglo XXI: Ciudad de México, 2018, p. 1155

¹⁵¹ M. Venebra. *Fenomenología de la sangre*, p. 237

¹⁵² Sigmund Freud. "Más allá del principio del placer (1920)" en *Obras Completas XVIII*. Amorrortu: Buenos Aires, 2017, pp. 7-8

¹⁵³ *Ibid.* p. 38

¹⁵⁴ Baruch Spinoza, *Ética. Demostrada según el orden geométrico*. Gredos: Madrid, 2011, proposición IX, pp. 113-114

situada y concreta. Empero, cuando esto ocurre vuelve a caer rápidamente en una nueva desesperación, esta vez por su finitud, ya que todo lo concreto tiende a la muerte y, por ello, debe ahora hacer la experiencia de la posibilidad de su supervivencia a pesar de su temporalidad¹⁵⁵. Desde el punto de vista económico, esta desesperación resulta de un cúmulo de energía pulsional guardada en el cuerpo viviente con el objetivo de retrasar su muerte al invertir su energía de manera dosificada, regulada y no explosiva.

Regresando al punto de vista fenomenológico, la conciencia de sí, desesperada por su finitud, experimenta satisfacción al consumir los objetos de su mundo, pues mediante este acto es capaz de sobrevivir por y a través de ellos. Sin embargo, el consumo se vuelve infinito y la satisfacción que obtiene es momentánea al darse cuenta que sobrevivir a los objetos es distinto a existir permanentemente en el mundo: de nada sirve este perpetuo consumo si ello no cambia sustancialmente su funesto destino. Para salir de la nueva desesperación, la subjetividad debe entonces cambiar nuevamente de estrategia. Ahora encuentra su satisfacción en el reconocimiento recíproco producto de la interacción con otras subjetividades: ellas podrán recordarlo a pesar de su muerte, por lo que, en algún sentido, podrá sobrevivir a su finitud. En su efectividad, el deseo es deseo de otro deseo¹⁵⁶. Con ello, nace la necesidad de una ética de la cohabitación intersubjetiva y la instauración de un mundo sociocultural que garantice el reconocimiento entre subjetividades.

En términos económicos, la distribución de fuerzas tiene que ser tal que las pulsiones puedan descargar su energía de manera productiva y diferida, respetuosa con la alteridad¹⁵⁷. En la interacción, si una subjetividad descarga sobre otras demasiada energía, puede destruirlas. Si no se descarga lo suficiente, se puede dar pie a que las otras la puedan destruir en el juego de fuerzas. Sin embargo, no toda energía pulsional puede ser dirigida hacia la producción de intersubjetividad. Una parte de ella juega más bien un papel destructor del mundo ético tal como puede operar en un cierto momento determinado. Esta energía rebelde proviene de la intuición del propio cuerpo de no poder, en última instancia, sobrevivir a su propia muerte como vida singular. Por ello, al menos una parte de la energía se niega a ser utilizada productivamente en favor del mundo socialmente constituido. Aún así, paradójicamente esta energía puede emplearse en él en un sentido político, cuando es necesario rebelarse en contra de un modo injusto, violento o cruel de ser del mundo.

¹⁵⁵ J. Butler. "El cuerpo de Hegel está en forma, ¿qué forma?", pp. 63-64; J Butler, *Sé mi cuerpo*, p. 73

¹⁵⁶ J. Butler. *Sujetos del deseo*, p. 80. Si, en esta narrativa fenomenológica, la conciencia deseante (al saberse viviente y, por tanto, finita) busca afirmar su existencia, entonces necesitará encontrar a una otredad que, al igual que ella, tenga una constitución ontológica dual: una que sea, por una parte, un cuerpo viviente finito y, por otra parte, un yo puro como acto constituyente que unifica toda la corriente de vivencias que experimenta. De este modo, ambas conciencias deseantes pueden satisfacer su deseo de afirmarse en la existencia al *reconocerse* como algo más que su propio cuerpo, es decir, al comprenderse y tenerse en cuenta en tanto subjetividades. De esta manera, afirmarán sobre la otra su ser- siempre-algo-más que sus determinaciones semiótico-materiales actuales y, por tanto, ambas podrán existir en el mundo, en algún sentido, más allá de su finitud. Es por ello que la satisfacción del deseo de la conciencia que fenomenológicamente tiene su esencia en el deseo mismo, es el reconocimiento efectivo de sí misma a través de una alteridad que es, en un sentido trascendental, igual a ella misma (a pesar de que ambas no sean idénticas, pues poseen cuerpos e historias diferenciadas). Todo ello es el fundamento fenomenológico de la emergencia y la necesidad de una ética de la cohabitación intersubjetiva, ya que sin la vinculación colectiva es imposible, para la subjetividad, superar sus condiciones semiótico-materiales y, por tanto, ser ella misma constituyente de un mundo en el que habite con el objetivo de lograr la autorrealización.

¹⁵⁷ R. Martínez. *Eros. Más allá de la pulsión de muerte*, pp. 25-26

Esta energía irreducible a la intersubjetividad, lo que queda del deseo como la fuerte tendencia a persistir en la existencia, es la presencia de cierto egoísmo ontológico, el resultado más sensato frente a la constante e inevitable sensación de descentramiento del sentido. En términos fenomenológicos, este egoísmo puede ser entendido como el garante afectivo del cuidado del punto cero del horizonte de las experiencias volitivas y desiderativas de la subjetividad, y no como el resultado de una voluntad de dominación. Este egoísmo indica la resistencia de una singularidad reducida hasta la nimiedad por su gigantesco entorno. Como capa inconsciente que apunta a toda experiencia subjetiva, es la intuición de la vivencia aterradora ante la propia muerte en un mundo en donde se es prescindible, sustituible y completamente impotente como singularidad¹⁵⁸.

Al final, la solución de trascendencia vía la intersubjetividad implica la realización de la superación de la finitud en el traslado del núcleo del deseo de persistir en la existencia desde el individuo singular hacia la colectividad. Esto puede garantizar mayor placer por más tiempo, puesto que las posibilidades de experimentarlo se amplían en una multiplicidad de momentos, modos y territorios. Sin embargo, la intersubjetividad requiere normatividad para asegurar una organización en la interacción y ésta puede coartar también posibilidades de placer, o incluso causar sufrimiento. Es por ello que, económicamente, el resto de energía que siempre se rebela a esta estrategia colectiva de supervivencia es reservada para emplearse de una forma completamente diferente: la expresión de un gesto autónomo, lo más cercano que se puede estar de la experiencia de la absoluta soberanía del suicidio como descarga definitiva, goce máximo y voluntad de muerte¹⁵⁹. Al final, existen muchas formas de garantizar la supervivencia gracias a la intersubjetividad, pero siempre hay una salida de emergencia cuando ésta se torna imposible en su tarea de garantizar, además de la supervivencia, el placer de vivir.

Al tener en cuenta toda esta descripción cualitativa y cuantitativa del deseo, si regresamos al dilema entre el reconocimiento y la redistribución como estrategias para la realización del proyecto de izquierda, es posible encontrar que el deseo mismo es parte constitutiva de una consideración material del reconocimiento. En términos económicos, el reconocimiento sería la mediación efectiva de la satisfacción del deseo del sujeto por parte de su alteridad. Así, expresaría una aceptación del papel de las subjetividades otras en el seno de su propia constitución. Por tanto, se invierte la cuestión: para una justa redistribución de la riqueza u otras condiciones infraestructurales de la vida, es necesario un

¹⁵⁸ J. Butler. “El cuerpo de Hegel está en forma, ¿qué forma?”, pp. 65-67

¹⁵⁹ Catherine Malabou. “Desvincúlame” en Judith Butler y Catherine Malabou. *Sé mi cuerpo. Una lectura contemporánea de la dominación y la servidumbre en Hegel*. Paradiso: Ciudad de México, 2021, pp. 29-30. Uno de los más radicales actos de la subjetividad de afirmarse por encima de las condiciones semiótico-materiales históricas que enmarcan su vida corpórea es el suicidio. El acto de acabar con la propia vida es la muestra más contundente de que, a pesar de cuán totalizantes parezcan las estructuras de poder hegemónicas operantes, éstas nunca son determinantes de hecho y siempre es posible la sublevación. Evidentemente, el costo del suicidio es la propia vida, por lo que su emergencia también indica que las condiciones del mundo en el que acontece son tales que es preferible la muerte a la propia afirmación de la existencia. Habría que buscar otros modos de organización intersubjetiva del mundo que permitan modos menos costosos de autonomía subjetiva. Ahora bien, económicamente el suicidio puede aparecer como un goce máximo si se atiende a que en la experiencia del placer se descarga energía vital del cuerpo, aunque este placer puede ser diferido mediante la vinculación intersubjetiva erótica, que recarga parcialmente al organismo en el encuentro con la alteridad. Así, el goce máximo es aplazado (aunque nunca erradicado) gracias a una serie de gozos momentáneos que permiten persistir en la existencia, y que reemplazan el suicidio por la muerte por causa externa, al afirmar formas de vida que no requieren un costo tan grande para ser afirmadas en su dignidad y autonomía.

reconocimiento de la alteridad en su dignidad, tal como muerta la fenomenología crítica, pero para llevar a cabo este reconocimiento, es necesaria una redistribución psíquica de las fuerzas que regulan a la subjetividad. Esta redistribución psíquica es igualmente material, pero esta vez tiene un carácter pulsional y trabaja sobre la subjetividad al nivel de los afectos. Habrá que centrarse ahora en la distribución afectiva necesaria para la constitución de una intersubjetividad más deseable, teniendo en cuenta el resto energético que se rebela ante ella.

La transformación de al menos una parte del deseo egoísta en deseo por la colectividad es necesaria para la realización efectiva de la ética de la cohabitación, pero el carácter irreconciliable de al menos una parte esencial del deseo imposibilita, o cuando menos retrasa, la construcción de una sociedad plenamente organizada. Esto último, lejos de ser problemático, garantiza la experiencia agonística de lo político. Así, la apuesta por una distribución de fuerzas pulsionales específica es necesaria para la construcción del sujeto político de la izquierda. Por ello, será necesario explorar a detalle los principios de ordenación bajo los cuales opera la transformación del deseo en la génesis de la intersubjetividad encarnada.

2.3.3 Metapsicología de la subjetividad encarnada: lo inconsciente, el narcisismo y la muerte

La metapsicología constituye un esfuerzo por sistematizar el comportamiento de aquella región de la subjetividad encarnada que Freud llama psique. Uno de los principios básicos del modelo general del aparato psíquico es la postulación de lo inconsciente y la descripción de su operación. A continuación, presentaré un esbozo de ello. Lo inconsciente tiene varios sentidos: en sentido descriptivo, expresa la virtualidad o no-presencia actual de aquello que puede presentarse en cualquier momento. En cambio, en sentido topográfico indica una región de la subjetividad encarnada que es inaccesible para la conciencia tética; no obstante, las fuerzas pulsionales que contiene tienen efectos en el cuerpo y la subjetividad¹⁶⁰. Con la introducción de esta región, aparece un límite en la fenomenología clásica y, con ello, la necesidad de trabajar con fuerzas no representables que mueven a la subjetividad.

El principio rector de este inconsciente sistémico es el principio del placer. De acuerdo con él, la fuente del deseo es la energía que busca eventualmente alcanzar su descarga. Esta energía proviene del cuerpo, de la urgencia de satisfacer las necesidades de supervivencia, por lo que finalmente terminan dirigiéndose hacia el objeto que parece adecuado para su satisfacción. Como en este momento no se ha puesto a prueba la realización efectiva de la satisfacción, el apego afectivo hacia ciertos objetos no sigue las leyes de la lógica ni de la elección racional, por lo que puede condensar distintos deseos paraconsistentes sobre un mismo objeto, o desplazar el deseo de un objeto a otro sin mayor inconveniente¹⁶¹. En este nivel, la plasticidad de las pulsiones funciona en su máxima expresión.

En cuanto se cumple una necesidad, se descarga la tensión de fuerzas que funciona como motor del sujeto del deseo, pero si no existen las condiciones materiales para su realización, el deseo primero puede hacer caso omiso y comenzar a alucinar, puesto que para éste, la descarga energética siempre debe cumplirse. Este es el fundamento económico de la fantasía. Sin embargo, la alucinación casi

¹⁶⁰ S. Freud. “Lo inconsciente”, pp. 68-69

¹⁶¹ Ibid., pp. 83-84

nunca resulta en una satisfacción realmente efectiva, por lo que eventualmente el sujeto termina por padecer el displacer del sufrimiento por la imposibilidad de descarga y, con ello, experimenta un aumento de tensión afectiva¹⁶². Para evitar esto, la subjetividad encarnada aprende a regular el deseo, a moldearlo para que concuerde, en parte con la realidad.

Así, la simple experiencia de habitar el mundo deja una primera y profunda huella en el cuerpo, la necesidad de una resistencia primera frente al impulso que da origen a la subjetividad como algo distinto del cuerpo. Aquí, se manifiestan por primera vez los dos polos de la intencionalidad: la conciencia tética y su objeto, que es parte de la realidad efectiva. Se introduce así la lógica y las pautas para una elección racional. Éstas no operan bajo el principio del placer, sino bajo su complemento: el principio de realidad, que consiste económicamente en retardar la satisfacción en favor de la descarga efectiva¹⁶³. Por tanto, el primer modelo general freudiano del aparato psíquico postula la génesis del sujeto intencional encarnado en la incapacidad del cuerpo de satisfacer soberanamente su deseo. La subjetividad tiene, entonces, la doble tarea de introducir algo de la realidad en el deseo con la esperanza de alargar su vida, y de introducir algo del deseo en la realidad esperando con ello obtener un placer de vivir, y con ello dosificar la necesidad de descarga pulsional con la finalidad de retrasar la muerte. La subjetividad aparece aquí como un artefacto imprescindible, puesto que garantiza la persistencia del cuerpo, que depende de sus determinaciones concretas y de la transformación de su entorno para garantizar su supervivencia y para experimentar el deseo de vivir.

La persistencia en la existencia del cuerpo a través de la subjetividad tiene un costo económico, que más que represión puede ser vista como un constante esfuerzo psíquico y un trabajo de producción y regulación del deseo. La satisfacción efectiva siempre es parcial porque la descarga no puede ser exhaustiva so pena de muerte para el organismo. Además, los deseos que no pueden conciliarse con la realidad deberán ser modificados¹⁶⁴: así nace para Freud el trabajo del sueño y las producciones culturales, pero también las enfermedades psicósomáticas. Si la cantidad de energía no logra ser descargada de manera efectiva, el cuerpo enferma y con ello disminuye sus potencias, o simplemente deja de responderle a la subjetividad. Por ello, para garantizar una buena descarga del deseo, es necesario emplear una serie de técnicas que, mediante la fuerza de la repetición de la resistencia, generen energía suficiente para modificar sus condiciones de satisfacción.

Ahora bien, tal como se describe en este primer modelo metapsicológico del aparato psíquico, parece que la subjetividad funciona de manera solipsista, pues aparentemente aquí solo existe el deseo y los obstáculos que le impiden una satisfacción soberana¹⁶⁵. Este modo abstracto de presentar la psique no rescata las relaciones intersubjetivas implícitas en la escena de la transformación del deseo, por lo que hay que tomar ahora en cuenta la normatividad social. El puente hacia un segundo modelo de este tipo se comprende a partir del concepto de narcisismo. Esta noción expresa que el deseo puede ser reflexivo y concentrarse en sí mismo y en el propio cuerpo, ser deseo de sí. El fundamento

¹⁶² Sigmund Freud. “Proyecto de psicología (1950 [1895])” en *Obras Completas I*. Amorrortu: Buenos Aires, 2017, pp. 363-365

¹⁶³ Sigmund Freud. “Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico (1911)” en *Obras Completas XII*. Amorrortu: Buenos Aires, 2017, pp. 228

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 224

¹⁶⁵ P. Ricoeur. *Freud, una interpretación de la cultura*, p. 57

económico del egoísmo se encuentra aquí, pues el cuerpo es el repositorio primario de la energía pulsional de la subjetividad encarnada ¹⁶⁶. Ello no significa que la pulsión no sea aquí relacional, simplemente señala que un primer resultado psíquico en la interacción con la alteridad es siempre un deseo de sí frente al potencial peligro de aquello que no es el propio cuerpo.

El concepto de narcisismo permite resolver el dilema entre la experiencia del placer como algo inmediato y la sexualidad como sensibilidad erótica intencional. Si el principio del placer tiende a la descarga de la energía pulsional y la sexualidad aumenta la tensión al excitar el cuerpo, no hay manera de compatibilizar ambos fenómenos. En cambio, si se toma en cuenta que desde el principio la subjetividad interactúa con la alteridad y uno de los primeros resultados de esta interacción consiste en el autoerotismo, entonces el principio del placer no alcanza a descargar toda la energía antes de que los mismos procesos del propio cuerpo produzcan más. Ahora bien, si aún el autoerotismo impide en un primer momento la descarga definitiva, en tanto que nuestros esfuerzos de soberanía resultan falseados, es necesario depositar cierta carga afectiva en la interacción con la alteridad.

La manera en que se asegura esta carga y descarga erótica es mediante la ligadura de una cantidad de energía específica en un elemento que vincule a la subjetividad encarnada con su alteridad. Si en un inicio el cuerpo propio es el repositorio de toda la energía pulsional y una parte de ella debe invertirse en erotizar el contacto con la alteridad para así garantizar la supervivencia de la subjetividad, entonces el fracaso del autoerotismo puede pensarse como el desencanto de la búsqueda soberana del placer. En términos económicos, este proceso implica la distribución de energía afectiva entre la instancia pulsional que desea la persistencia en la existencia y la instancia erótica que la hace efectiva mediante el deseo de la alteridad. Así, nace la subjetividad como el principal mecanismo mediador entre el deseo y la realidad. Sin embargo, esta escisión del deseo debe sostenerse por sí misma al encontrar placer en el displacer de la imposibilidad de soberanía. Por ello, el propio mecanismo de constitución de la subjetividad invoca de nuevo al narcisismo, pero esta vez atravesado por la normatividad. Cada vez que la subjetividad sea capaz de desplazar su deseo soberano, experimentará el placer de garantizar su supervivencia bajo el imperio de la realidad. Nace así una nueva instancia subjetiva, encargada de la conciencia moral, cuya función crítica orienta las acciones de la subjetividad en su tarea de conciliar el deseo y la realidad. En resumen, el narcisismo no solo explica el origen psíquico del deseo, el cuerpo; también indica su fin: la subjetividad.

La forma en que la subjetividad media entre las diversas fuerzas de la alteridad es por medio de un trabajo psíquico agonístico de conciliación y tensión intersubjetiva, que asume las huellas históricas y sociales que marcan su cuerpo. Si al final impera el desequilibrio, la realidad puede tomar ventaja y aniquilarla, o bien ella puede aniquilarse a sí misma. Estos desequilibrios pueden manifestarse en forma de patologías del deber o del deseo ¹⁶⁷. En las primeras, la instancia crítica confunde la reconciliación entre deseo y realidad con la instauración de un esquema de dominación, por lo que erotiza las normas coercitivas hegemónicas. En las segundas, el deseo actúa soberanamente ignorando el principio de realidad, por lo que es incapaz de conducirse bajo un régimen económico psíquico satisfactorio y, por

¹⁶⁶ Sigmund Freud. "Introducción al narcisismo (1914)" en *Obras Completas XIV*. Amorrortu: Buenos Aires, 2017, pp. 71-73

¹⁶⁷ P. Ricoeur. *Freud, una interpretación de la cultura*, pp. 159-160

tanto, tiende a incitar a la alucinación o pone en riesgo la propia vida del sujeto, o la de otras subjetividades.

En el primer modelo de psique, la noción de alteridad no distinguía entre las diferentes fuentes de las fuerzas que contravenían a la subjetividad. Ahora, es posible realizar la distinción: el cuerpo del deseo soberano representa una primera instancia que aliena su voluntad; por otra parte, la realidad del mundo impone sus propios principios de ordenación. Finalmente la normatividad, resultado de la interacción intersubjetiva, representa un elemento más a tomar en cuenta. Lo que la realidad y la intersubjetividad demandan no siempre es coextensivo; de hecho, la normatividad social puede exigir renuncias al deseo que son más perjudiciales que benéficas para el cuerpo y su entorno. Por tanto, en ocasiones la normatividad debe ceder al deseo para eliminar desplazamientos injustificables o indeseables para la subjetividad. El proceso mediante el cual se constituye tanto la subjetividad encarnada como la normatividad social debe ser constantemente crítico y tener en cuenta el deseo de los cuerpos involucrados, para así evitar caer en patologías del deber o el placer a la hora de actuar en el mundo. El complemento económico a la explicación fenomenológica de la intersubjetividad consiste en pensar la distribución específica de la energía pulsional que la constituye. Tomando en cuenta el narcisismo, la fuerza de la resistencia no proviene propiamente de ningún exterior, sino de las pulsiones mismas del cuerpo encarnado. Claro que la transformación de la energía del deseo de sí en energía del deseo de alteridad y la erotización de la normatividad puede modelar psíquicamente el egoísmo hasta convertirlo en compatible con la actitud social. Simplemente, hay que encontrar modos de hacerlo que se prevengan de caer en cualquier tipo de patología.

Finalmente, es tiempo de pensar esa energía rebelde que se subleva ante la intersubjetividad. En términos económicos, estas pulsiones antisociales indican una fuerza que acelera la descarga de energía del organismo. Es por ello que, para Freud, esta energía destructiva intrínseca del cuerpo recibe el nombre de “pulsión de muerte”. En términos metapsicológicos, ella es la responsable de cierto mecanismo de compulsión a la repetición presente en fenómenos tan diversos como las neurosis de guerra o los juegos de un infante que lanza y tira de un juguete con el objetivo de experimentar el expulsarlo y atraerlo a voluntad¹⁶⁸. En ambos casos, la compulsión a la repetición es un gesto corporal preparatorio cuya función es la de lidiar con el trauma. La pulsión de muerte aparece como la tendencia a la repetición de un estado traumático previo con el objetivo de deshacerse de la energía que impide el funcionamiento del principio del placer. Sin embargo, es independiente de éste en el sentido de que no desaparece una vez que el principio consigue su imperio. La pulsión de muerte tiene un fin más allá de la vida: busca, en última instancia, el retorno del cuerpo a su estado inorgánico¹⁶⁹.

Esta tesis anti-spinozista puede parecer anti-intuitiva. Si el sujeto del deseo busca persistir en el ser a través de su cuerpo y a pesar de su finitud, se entiende bien tanto la fuerza subversiva de las pulsiones frente a la normatividad como la voluntad de conciliación con la alteridad, que garantiza un retardamiento erótico de la descarga energética en consonancia con la realidad. Pero no se entiende por qué exactamente la subjetividad buscaría morir, a no ser que sea por lo placentero que resultaría la descarga absoluta de toda su energía. Al final, no importa que tanto se recargue, al final el cuerpo

¹⁶⁸ S. Freud, “Más allá del principio del placer, pp. 12-17

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 38

viviente tiene una tendencia a la descarga . Quizás el retardamiento de la descarga y el desplazamiento del deseo simplemente tengan la intención de hacer justicia a su anhelo de autonomía, y entonces su finalidad no sea la supervivencia eterna, sino simplemente la oportunidad para la subjetividad de que ésta pueda morir a su manera¹⁷⁰.

Pero si se considera seriamente esta última posibilidad, se revela que quizás lo esencial de la pulsión de muerte no sea la autodestrucción, sino la capacidad de dar “apretura al trabajo de lo negativo”¹⁷¹. Si bien la autodestrucción representa un modo de ser de lo negativo, la transformación del deseo también contiene algo de negatividad, y el agonismo de la interacción intersubjetiva opera de maneras igualmente negativas. Así, la pulsión de muerte puede jugar incluso en favor de la vida al poner fin al deseo soberano y, de esta manera, permitir la emergencia del principio de realidad y la aparición de la resistencia de la voluntad. Dando muerte a la muerte, así es como la pulsión de muerte trabaja en beneficio de la vida.

Más aún, la pulsión de muerte como realización de la autodestrucción de la subjetividad es una mera abstracción, pues para que esta absoluta descarga sucediera, sería necesaria la soberanía del sujeto y esto es imposible por el contacto directo que la subjetividad tiene constantemente con su alteridad. La mínima interacción entre corporalidades genera un conjunto de fuerzas diferenciales lo suficientemente potente como para activar las subjetividades. A las pulsiones que operan en favor de la vida se les añade entonces un nuevo matiz: ellas buscan la descarga, pero no absolutamente, sino en pequeñas cantidades, de forma que sea posible no solo retardar la muerte, el destino final de toda subjetividad, sino hacer lo posible para que ésta acaezca cómo y según lo quiera ésta en el ejercicio de su autonomía.

En virtud de esto, es posible explicar la superación del egoísmo y el paso a la constitución ético-política de la subjetividad como partícipe de vínculos intersubjetivos. La subjetividad está atada a otras no solo por su opacidad, sino porque a través de sus *alter ego* el deseo de persistir en la existencia puede ser garantizado. Por tanto, comenzamos el camino de la subjetividad con un egoísta deseo de vivir y lo terminamos con un deseo de cohabitar el mundo intersubjetivamente. De este modo, queda claro que el reconocimiento (la incorporación de la otredad *en tanto subjetividad* en el seno de sí) no es ni un resultado a priori ni un proyecto que se limite a afirmar abstractamente la igual dignidad de las subjetividades. Más bien, es el resultado de un arduo trabajo psíquico intersubjetivo, que tiene como fin la conciliación, aunque sea coyuntural, de la subjetividad y sus alteridades. Dicho trabajo psíquico, en tanto material, implica la inscripción y el vencimiento de resistencias corporales que impiden una mejor distribución económica de la energía subjetiva. Así, el reconocimiento es en realidad otro modo de ser de la distribución, una praxis psíquica en la economía afectiva del cuerpo del deseo.

2.4 Psicopolítica: análisis del sometimiento en la economía afectiva de la subjetividad

2.4.1 El concepto y la caracterización de lo psicopolítico

¹⁷⁰ Ibid., p. 39

¹⁷¹ P. Ricoeur. *Freud, una interpretación de la cultura*, p. 275

La manera en la que la experiencia de lo político condiciona y a la vez se ve condicionada por el juego de fuerzas de la vida psíquica de la subjetividad recibe el nombre de lo psicopolítico. Este concepto indica la interacción e interdependencia entre la experiencia de lo político y la subjetividad misma, falseando el supuesto liberal de su supuesta independencia ¹⁷² : ni lo político opera única y principalmente a nivel de la razonabilidad instrumental ni lo subjetivo se refiere solo a un mero sentimiento de lo íntimo o lo privado, tal como la racionalidad política del capitalismo ha enseñado. Por ello, a los modos de ordenación y regulación que describen el juego de fuerzas pulsionales que van del *conatus* al reconocimiento, del deseo de persistir en el propio ser al deseo de otro deseo, o bien del narcisismo primario a la incorporación de la normatividad mediante la transformación (nunca del todo completa) del principio del placer en principio de realidad, lo llamaré psicopolíticos.

Los principios normativos psicopolíticos son modos de ordenación y regulación psíquicos porque operan constituyendo subjetividades encarnadas en distinción, pero a la vez en relación material, con las prácticas sociales intersubjetivamente constituidas. De este modo, la subjetividad no es ni autorreferencialidad arbitraria ni la expresión de una verdad de sí o un sentimiento interno, sino la producción y el resultado de un conjunto de fuerzas sociales, políticas y económicas de poder, históricas y culturalmente situadas. A su vez, son modos de ordenación y regulación políticos porque garantizan la experiencia agonística y disensual de la cohabitación de un mundo que se vive en pluralidad con quienes no siempre tienen intereses o racionalidades en común, pero con quien es posible construir, al menos coyunturalmente, los sentidos del mundo.

La psicopolítica de la economía afectiva, o la descripción de los modos de gestión del deseo desde su persistir en el propio ser hasta el deseo de satisfacción de otro deseo, del narcisismo primario a la incorporación de la normatividad social, es la condición de una ontología política de la subjetividad encarnada. Somos sujetos políticos no en tanto nos identificamos con otros según nuestras cualidades perceptibles o según nuestros intereses son equivalentes, sino en tanto nuestros afectos disponen de los mecanismos psíquicos para constituirnos como pluralidades coyunturalmente concertadas en una acción común en la que nuestros horizontes singulares de experiencias históricamente constituidas suman perspectivas en la construcción de un proyecto común, como apuntaré en el siguiente capítulo. A este respecto, cabe recordar la cita de Naomi Scheman dentro del texto “Solidaridad feminista tras la teoría queer: el caso trans” de la filósofa canadiense Cressida Heyes: “la cuestión... no es quién es o quién no es realmente lo que sea, sino con quién podemos contar cuando vengan por una de nosotras: la base sólida no es la identidad, sino la lealtad y la solidaridad” ¹⁷³

Ahora bien, ¿cuál es el lugar de lo psicopolítico dentro de la esfera de la intersubjetividad constitutiva, es decir, cuál es el momento en donde se juega la constitución colectiva del mundo en la experiencia de lo político? Para responder a la pregunta, seguiré de cerca la lectura butleriana acerca de la dialéctica del reconocimiento en Hegel, ya que ésta arroja luz acerca del paso de lo biopolítico (la gestión política de las subjetividades y sus poblaciones en tanto seres vivientes y morales) a lo psicopolítico.

¹⁷² Rosaura Martínez. “Introducción” en Rosaura Martínez (coord.). *Lo psicopolítico. Una crítica desde la Filosofía*. Monosílabo-UNAM: Ciudad de México, 2019, p. 9

¹⁷³ Cressida Heyes. “Solidaridad feminista tras la teoría queer: el caso trans” en Pol Galofre y Miquel Missé (eds.) *Políticas trans. Una antología de textos desde los estudios trans norteamericanos*. Esgales: Madrid, 2017, p. 202

Cuando el objeto de la subjetividad como conciencia de la vida, su satisfacción solo se realiza mediante el reconocimiento intersubjetivo, es decir, en la satisfacción recíproca del deseo en otro deseo. Pero el encuentro intersubjetivo puede llevar primeramente a un esquema de dominación, como ocurre en la dialéctica hegeliana del señorío y la servidumbre, y eventualmente constituir debido a ello subjetividades desdichadas. El esquema de dominación fracasa en hacer efectivo el reconocimiento porque tanto el goce del consumo infinito como el despojo sempiterno de todo producto del trabajo se encuentran como sinsentidos desde la lógica de la producción del deseo¹⁷⁴. En estos esquemas de dominación, la intersubjetividad genera más perjuicios que beneficios respecto a la meta final que mueve al cuerpo a seguir la normatividad, por lo que se torna necesario encontrar otra forma de organización colectiva.

Atendiendo al momento de la subjetividad desdichada, la experiencia misma de la desdicha desata una lógica de producción del deseo que repite el gesto del sometimiento social, pero en el interior de su psique¹⁷⁵. La interioridad de la psique es una ficción performativa, es decir, el efecto reflexivo que vuelca el esquema de dominación sobre sí, fragmentando la subjetividad en al menos dos posiciones psíquicas: el señorío es la instancia crítica de la subjetividad que juzga al yo según la norma; y la servidumbre es el yo que la subjetividad actualmente encarna. De esta manera, el escenario político se convierte en la imaginación fantasmática de un ideal, o sea, en una fantasía inconsciente que, bajo una perspectiva conservadora, sostiene un proyecto de reproducción de la dominación. Esta operación implica el sacrificio de la singularidad de la subjetividad en favor de un dispositivo político normativo. Empero, la posición de la izquierda considera al momento constitutivo de la interiorización la ocasión para cuestionar los modos actuales de subjetivación y, por ende, una forma de cuestionar los supuestos fundamentos del sujeto, para así articular la vida psíquica de una forma novedosa.

En suma, el lugar de lo psicopolítico dentro de la esfera de la intersubjetividad responde al momento (tenso, complejo y nunca completamente terminado) de incorporación de los principios colectivos de organización social. Sus principales marcos de acción son (1) o bien el sacrificio de lo singular de la subjetividad mediante la búsqueda de la reproducción de la normatividad coercitiva

¹⁷⁴ Judith Butler. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Cátedra: Madrid, 2017, pp. 51-53

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 53-54. En la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, el momento constitutivo de la subjetividad desdichada es la génesis de la incorporación de la norma dentro de la subjetividad, ya que aquellas disposiciones prácticas que se vuelven principios y guías de regulación de la conducta ya no provienen del todo de una otredad externa frente a la cual exista una vinculación intersubjetiva enmarcada por un esquema de sometimiento y dominación (como el momento constitutivo inmediatamente anterior, el de la subjetividad señorial y servil). Más bien, debido al fracaso de la estrategia de la reducción de la otredad a mero instrumento con el fin de obtener el reconocimiento (ya que éste no se obtiene ni de meros cuerpos ni de los productos del trabajo esclavo), la subjetividad busca otras formas de satisfacer su deseo de otro deseo, y en un acto de auto-reflexión performativa, constituye una otredad dentro de sí, un interior que se vuelve el referente de su praxis ética y crítica. No obstante, este camino lo conducirá finalmente a una réplica del fracaso de la dominación, pero ahora en su interior: el referente normativo de su vida interior se revela como la imagen de la alteridad acogida por el yo, y la subjetividad que guía su conducta es más bien aquella que sigue vinculándose intersubjetivamente, pero ahora a través de una conciencia moral que incorpora a esa otredad en el seno de sí. Por tanto, la única forma de salir de la desdicha es encontrar una *razón* para someterse a la norma, un modo de ser de la misma que permita, a través de su guía, la autorralización y no la dominación. Quizás esta descripción fenomenológica de la génesis de la incorporación de la norma dentro de la subjetividad encuentre paralelismos con la descripción metapsicológica freudiana de la génesis de la moralidad mediante la creación del superyó como incorporación de las normas provenientes del parentesco una vez que la criatura ha superado el Complejo de Edipo y ha podido reformular su deseo para que éste sea compatible con el principio de realidad.

actualmente operante, (2) o bien la sublevación emancipadora que apuesta por otro modo posible de vinculación intersubjetiva, uno más justo, menos cruel y violento. Esta decisión, por no ser prerrogativa de una subjetividad de voluntad plenamente racional y soberana, es más bien una respuesta colectiva y afectiva que se va materializando mediante un continuo esfuerzo intersubjetivo.

Finalmente, ¿cuál es la genealogía del término “psicopolítica”? Un primer momento de su conceptualización la encontramos en la obra de Byung Chul Han, que caracteriza a la psicopolítica como el conjunto de formas y dispositivos de dominación que permiten “intervenir la psique y condicionarla a nivel prerreflexivo”¹⁷⁶. Para Han, la distinción fenomenológica entre vivencias del cuerpo y las expresiones de la subjetividad posibilitan hablar de la construcción de un sujeto mediante la normatividad del discurso al tiempo que se apertura el espacio de la crítica. Empero, este modo de concebir la psicopolítica invita a convertir lo constituyente prerreflexivo en objeto para la conciencia. Una vez que reflexionamos sobre el mundo y el sujeto, se hacen posibles las prácticas de la libertad. Esta caracterización de lo psicopolítico presenta dificultades: su concepción del sometimiento hace de éste algo completamente eficaz al principio, y la agencia de la subjetividad aparece después. Si la reflexión condición necesaria o suficiente para la experiencia de la libertad, entonces los mecanismos que pretenden coartarla aseguran la reproducción de la dominación al menos al nivel de la corporalidad psíquica, por lo que esta concepción puede naturalizar el régimen psicopolítico actual. En este modelo teórico, es el sentimiento atravesado por un marco de racionalidad, y no el continuo trabajo sobre las pulsiones, lo que motiva al sujeto a liberarse de la mera vivencia normativa inmediata.

En mi opinión, la noción de lo psicopolítico de Rosaura Martínez es más robusta. A diferencia de Han, Martínez considera materialmente la psique, y por tanto la incorporación de la normatividad social siempre encuentra resistencia dentro de la subjetividad pensada como escritura. Al ser material, la inscripcionalidad de la huella psíquica es el resultado de un tenso juego de fuerzas entre la subjetividad encarnada y su alteridad¹⁷⁷. La realidad, las pulsiones corporales y las interacciones intersubjetivas se afectan y resisten entre sí, deformando y alterando la normatividad que intenta regular la subjetividad en el proceso. Así, como la incorporación de la normatividad no está garantizada de antemano, esta necesita repetirse constantemente para asegurar su dominio y, así, con cada repetición surge la posibilidad de la crítica dentro del mismo proceso de reproducción de la norma. Si afirmamos que la subjetividad es un mero reflejo de la normatividad social, entonces le adjudicamos un poder absoluto que ni tiene ni es deseable creer que lo tiene. El alma no es la cárcel del cuerpo, pero la psique sí es la ocasión para su transformación.

Así, la esfera de lo psicopolítico puede ser entendida como el espacio y la dimensión de interacción entre los complejos procesos subjetivos que acontecen dentro de la psique en sentido materialista, y las normas sociales constitutivas del sujeto. Esta esfera concibe los afectos en términos fenomenológicos y económicos a la vez, al tiempo que afirma que la vida pulsional no es solo un efecto de lo social, sino también es en parte su motivo de emergencia. Por tanto, pone especial foco en los

¹⁷⁶ Byung-Chul Han. *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Herder: Barcelona, 2020, p. 25

¹⁷⁷ R. Martínez. *Eros. Más allá de la pulsión de muerte*, p. 155

procesos históricos en que se ve involucrada la economía pulsional erótico-afectiva, es decir, en los distintos modos de distribución de fuerzas y regulaciones del goce en cada sociedad específica¹⁷⁸.

Tres de los rasgos fundamentales de lo psicopolítico pueden encontrarse en el libro *Critique on the Couch* de Amy Allen, en donde se explora la manera en que el psicoanálisis puede ser utilizado por la teoría crítica como una herramienta efectiva. Las consideraciones psicoanalíticas pueden coadyuvar a los propósitos de la teoría crítica en al menos tres sentidos. En primer lugar, la teoría de las pulsiones juega en contra de las posturas voluntaristas acerca de la normatividad; en segunda, su teoría de la cultura supone una agencia libre de bases racionalistas y teleológicas. Por último, la noción de sujeto en psicoanálisis permite la construcción de subjetividades más allá de los núcleos de dominación¹⁷⁹. A continuación, desarrollaré un poco más estos puntos.

2.4.2 Crítica a la economía psicopolítica de la esclavitud en el el fenómeno del sometimiento

Mecanismos psíquicos del poder de Judith Butler es quizás uno de los libros fundamentales para pensar la psicopolítica de la dominación. En este libro, que pretende abordar la manera en que la vida psíquica del poder constituye subjetividades, se plantean preguntas acerca de los modos en que el sometimiento del cuerpo, por medio de normatividades coercitivas, constituye sujetos dentro marcos de poder específicos, y a partir de ello esboza una posición crítica de la subjetividad. Como señala Butler, el hecho de que el sujeto sea producto del poder que lo antecede no implica necesariamente que su destino inminente sea el de reproducir las violencias con las que fue constituido¹⁸⁰. Por ello, es necesario explorar las maneras en que es posible subvertir e incluso oponerse al poder dominante.

En sus análisis, el sujeto aparece como un dispositivo de reflexividad del deseo, una vuelta de éste contra sí mismo con el fin de asegurar la incorporación de su cuerpo al marco normativo hegemónico. El proceso de producción de este pliegue en el deseo parte de tres premisas fundamentales. En primer lugar, en el sometimiento el poder material del discurso normativo produce al sujeto con el fin de explotar su deseo. En segundo lugar, esta producción deja siempre un residuo corporal inasimilable, que contiene todo lo que debe ser excluido al constituir al sujeto. Finalmente, todas las operaciones corporales funcionan por fuerza de repetición, por lo que la necesidad de iterar las normas conlleva siempre a la posibilidad de transformación de las mismas¹⁸¹.

Respecto a la primera premisa, ésta tiene inspiración en el argumento nietzscheano acerca de la invención de la conciencia moral como una estrategia para dar continuidad al acto performativo de la promesa, y con ello convertir la compleja causalidad del mundo en la manifestación de una agencia de voluntad soberana¹⁸². Convencerse de incorporar esta ficción es interiorizar un mecanismo de autoregulación que mortifica al cuerpo del sujeto, generando el deseo por una lógica punitivista a través

¹⁷⁸ Sergio Hernández Delgadillo. “La fábula de las pasiones” en Rosaura Martínez (coord.) *Lo psicopolítico. Una crítica desde la Filosofía*. Monosílabo-UNAM: Ciudad de México, 2019, p. 111

¹⁷⁹ A. Allen, *Critique on the Couch*, pp. 58-59

¹⁸⁰ J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 23

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 40

¹⁸² *Ibid.*, p. 83

de una instancia crítica manifestada como culpa¹⁸³. En esta lectura patológica del deber, la subjetividad aparece como el mero efecto de la regulación social: el poder hegemónico de dominación utiliza la dependencia ontológica de la subjetividad a su alteridad, junto con su deseo de seguir persistiendo en la existencia, para voltear su propia fuerza pulsional en su contra. De esta manera, el deseo del cuerpo viviente es preservado bajo la normatividad, e incluso es incitado por ella para que funcione como su fuente de coerción. No obstante, hay que recordar que las pulsiones siempre desbordan las normas y producen disrupciones. La cuestión es saber cómo utilizar esta fuerza en favor de la crítica y la agencia.

Estas fuerzas corporales juegan un papel importante en las posiciones críticas frente al poder, puesto que si la normatividad reconoce solo la parte de la subjetividad que ha incorporado el sistema de dominación, entonces su reconocimiento implica a la vez cierto desconocimiento. Y esa parte de la subjetividad encarnada que las relaciones hegemónicas de poder se niegan a reconocer constituyen una parte espectral del sujeto, un inconsciente con la capacidad de descolocarlo en nombre de una vida más allá de la norma actual. De esta manera, el poder no solamente constituye al sujeto, sino que también crea sus condiciones de sublevación.

Ahora bien, Butler es consciente que en *Mecanismos psíquicos del poder* no hay una exploración de las diferentes maneras de construir subjetividad fuera de los marcos del sometimiento¹⁸⁴. Por este motivo, en *Dar cuenta de sí mismo* señala que no es el sometimiento a la normatividad lo que constituye la subjetividad, sino más bien la escena de interpelación en donde el sujeto deseante reconoce a su alteridad. Esta escena, que puede o no llevarse a cabo a través de la incorporación de la normatividad vigente, siempre implica un despliegue de sí en favor de una alteridad con la que se encuentra¹⁸⁵. Es por ello que la normatividad vigente no debe ser considerada como un fin, sino como un medio para la interacción intersubjetiva. Con términos fenomenológicos de inspiración levinasiana, Butler afirma que esta intersubjetividad constitutiva de la subjetividad se experimenta como una “pasividad previa a la pasividad” del sujeto¹⁸⁶. Con ello, trae de vuelta la ontología de la encarnación, puesto que la opacidad del sujeto y el entrelazamiento de la carne implican la pérdida no de la agencia, pero sí del ejercicio de una voluntad soberana.

¹⁸³ “La prohibición se convierte en un lugar de reemplazo para la satisfacción del “instinto” o deseo prohibido, en una ocasión para revivir el instinto bajo la rúbrica de la ley condenatoria. [...] Puesto que la satisfacción desplazada se experimenta gracias a la aplicación de la ley, ésta se ve reforzada e intensificada con la emergencia de cada deseo prohibido. La prohibición no busca aniquilar el deseo, sino, por el contrario, reproducirlo, y se ve intensificada con las renunciaciones que provoca. [...] nunca se renuncia al deseo, sino que éste es preservado y reafirmado en la estructura misma de la renuncia. [...] De acuerdo con los dictados de la culpa, “a partir de ese momento [el ser humano] podría *querer* algo, con independencia, en un primer momento, de hacia dónde, para qué, con qué quisiese: *la voluntad misma estaba salvada*” J. Butler. *Mecanismos psíquicos del poder*, pp. 66-67

¹⁸⁴ J. Butler. *Dar cuenta de sí mismo*, pp. 28-29

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 59

¹⁸⁶ “[...] permanecer descentrado significa mantenerse implicado en la muerte del otro y, por lo tanto, a distancia de la crueldad sin freno (el caso límite del entusiasmo acrílico) en el que el yo procura separarse de su sociabilidad constitutiva y aniquilar al otro [...] De esta experiencia primordial de *haber sido entregado desde el inicio* surge *a posteriori* un “yo”. Y el “yo” con prescindencia de sus pretensiones de dominio, nunca superará el hecho de haber sido entregado de esa manera desde el principio. Podríamos decir que Levinas señala algo similar. En efecto, habla de una pasividad previa a la pasividad, con lo cual pretende indicar la diferencia entre un sujeto que sobrelleva la pasividad, que se relaciona con esta por medio de cierto acto de reflexividad, y una pasividad que es anterior a él, la condición de subjetivación, su impresionabilidad primaria.” *Ibid.*, pp. 108-109

La primicia del encuentro intersubjetivo corporal modifica el sentido de la normatividad social. No es la incorporación de la norma la que garantiza el surgimiento de la subjetividad, sino el deseo por reconocer otro deseo que ella experimenta. Por esta razón, la alteridad es irreductible a la normatividad social e, incluso, a veces el desconocimiento o la falta de reconocimiento de la otredad provoca el cuestionamiento de la norma misma¹⁸⁷. En términos de una economía psíquica, las pulsiones del cuerpo buscan descargar eróticamente con su alteridad, con el fin de retrasar su funesto destino. Por ello, las fuerzas energéticas se distribuyen de tal manera que se facilite una relación crítica, pero efectiva, del deseo con la realidad. Empero, al mismo tiempo, estas fuerzas desafían modelos específicos de normatividad si ellas no son capaces de satisfacer de manera efectiva a las fuerzas pulsionales. Para que la vida colectiva pueda acontecer, el placer de descarga debe generarse en relación con otro deseo. Si la descarga se realiza sexualizando a la norma y no a la alteridad, se corre el riesgo de incrementar los efectos destructivos de la pulsión de muerte sobre lo social¹⁸⁸.

Regresando a la segunda premisa del análisis butleriano, ésta afirma que la constitución de la subjetividad deja un resto inasimilable, una parte del deseo que no es representable en el marco de la norma, pero que aún así retorna constantemente y amenaza con su disolución. En términos económicos, este resto equivale a la energía pulsional no asimilable para el yo y que, por lo tanto, tuvo que ser reprimida. Sin embargo, como he mencionado antes, lo reprimido no es algo absolutamente ahogado, sino una fuerza que retorna por otros medios buscando su satisfacción¹⁸⁹. La fuerza de la crítica subvierte la normatividad excluyente mediante un trabajo psíquico político de reelaboración de la energía pulsional. Gracias a ello, es posible la reestructuración de la subjetividad hacia una forma de ser y habitar el mundo que sea menos violenta. Ahora bien, si para alcanzar este objetivo se vuelve necesaria la destrucción de determinadas estructuras sociales imperantes, entonces la acción intersubjetiva debería apostar por esta dirección. Por tanto, realizar una serie de actos psíquicos transformadores de lo social es el objetivo del espíritu de la izquierda en términos psicopolíticos.

Finalmente, falta abordar la premisa que sostiene que la subjetividad funciona en virtud de la fuerza de repetición. Aquí, Freud hace inteligible la propuesta de Butler debido a que las pulsiones

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 65

¹⁸⁸ En *Más allá del principio del placer*, Freud sostiene que la pulsión erótica es auténtica energía psíquica vital debido a que permite la vinculación intersubjetiva y, por tanto, asegura la descarga energética placentera, pero diferida: el contacto con la otredad permite generar un rodeo hacia la muerte que alarga la vida. Sin embargo, si (como ocurre en los esquemas intersubjetivos de dominación) lo que se erotiza no es el contacto con la otredad sino la norma, sobre todo cuando ésta es prohibitiva, el rodeo nunca existe y pueden incrementarse las pulsiones destructivas que, finalmente, conducen de manera más súbita hacia la muerte. La razón de lo anterior es que, a pesar de que la génesis fenomenológica y metapsicológica de la norma descansa en la interiorización de los mandatos de la alteridad, producto de una relación intersubjetiva (la ley del parentesco, en el lenguaje del complejo de Edipo, por ejemplo), la norma interiorizada solo resulta ser la *imagen* de la alteridad, y no la alteridad misma. Esto se vuelve patente cuando Judith Butler se pregunta, en *Dar cuenta de sí mismo*, por los escenarios en donde, con el objetivo de comprender y reconocer a la alteridad, es incluso necesario suspender la norma de inteligibilidad que opera sobre el reconocimiento mismo [J. Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, p. 65]. En este caso, lo que Butler demanda éticamente en términos económicos es la erotización del vínculo intersubjetivo por encima de la erotización de la norma moral, es decir, demanda una prevalencia de la pulsión de vida por sobre la pulsión de muerte.

¹⁸⁹ Judith Butler. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Paidós: Buenos Aires, 2015, p. 49

buscan repetir prácticas corporales en su camino hacia la descarga¹⁹⁰. El propio principio del placer repite constantemente el proceso de descarga y ésta solo se retarda para garantizar su efectividad gracias al principio de realidad y a la intersubjetividad operante dentro de ella. Para la psique, la alteridad expresa una fuerza que se contrapone con el deseo. Por ello, es mediante la repetición de resistencias que la subjetividad logra configurar prácticas intersubjetivas capaces de construir sujetos transidentitarias. En estas circunstancias, hay que recordar la necesidad de la iterabilidad de las normas para su incorporación en la subjetividad. Mediante un cambio de rumbo, en la repetición de la escena de interpelación constitutiva de la intersubjetividad, será posible la constitución de una subjetividad política menos violenta. Sin embargo, es evidente que, para que sea efectiva dicha transformación a nivel de las estructuras sociales, es necesario configurar acciones políticas colectivas. Las condiciones de emergencia de dichas acciones se discutirán en el siguiente capítulo.

¹⁹⁰ Ibid., p. 29

CAPÍTULO 3. Psicopolítica de la agencia relacional: *de la subjetividad social a la subjetivación política*

En este capítulo se explora la dimensión de la subjetividad que es propiamente política, con el objetivo de pensar el sentido que tiene la construcción del sujeto político buscado en esta investigación. En el primer capítulo, se abordó la necesidad de recuperar la noción de subjetividad, como horizonte de experiencias y como vida singular, para la materialización de alianzas colectivas trans e interidentitarias que pudieran superar las crisis de la izquierda. En el segundo capítulo, el concepto de subjetividad se complejizó y adquirió una serie de matices a la hora de abordar su dimensión encarnada, de la cual se desprende su estructura psíquica como el puente entre la sensibilidad afectiva de su cuerpo y la voluntad de la conciencia tética que la envuelve. Aparece así la psique como un espacio de constitución de la subjetividad encarnada que opera no solo fenomenológicamente, sino también metapsicológicamente a partir de principios económico-afectivos de distribución de las fuerzas pulsionales que la motivan a actuar. Esto nos lleva al concepto de psicopolítica, que piensa la manera en que la experiencia de lo político condiciona y a la vez es condicionada por este juego de fuerzas de la vida psíquica, históricamente enmarcada por relaciones hegemónicas de poder que sostienen y reproducen la dominación.

Por ello, este capítulo aborda la cuestión de la construcción del sujeto político a partir de la búsqueda de una psicopolítica crítica, que dé cuenta no solo de la agencia relacional como condición necesaria para la acción política efectiva, sino también del modo en que, a partir de la subjetividad social, semiótico-material e históricamente constituida, surge la dimensión propiamente política de la subjetividad. Así, el primer apartado comienza explorando el sentido de agencia de la teoría fenomenológica crítica de la subjetividad encarnada. Frente a posturas voluntaristas que apelan a una fuerza interior de la que emerge la acción, pero también en contra de las posiciones que niegan completamente la agencia, la teoría que propone esta investigación piensa la acción como un trabajo de reelaboración de las condiciones prácticas intersubjetivas ya operantes. Es mediante un esfuerzo de reorientación del sentido, y de redirección de su horizonte práctico-valorativo, que la subjetividad puede experimentarse como libre de los impulsos corporales que la afectan y, en el cultivo de esta posibilidad, ella puede ganar autonomía y construir su voluntad a partir de sus deseos.

Esta noción de agencia supone una falta de determinación absoluta de los dispositivos que condicionan y constituyen a la subjetividad. Es cierto que ella se ve enmarcada por juegos hegemónicos de poder que regulan su praxis constitutiva, pero estos no agotan su expresividad, ya que debido a su dimensión psíquica ella se revela siempre como algo más que lo que permiten las condiciones normativas de su emergencia. Por tanto, la noción de sujeto como “ser en sujeción” debe ser complementada por una noción que piense los dispositivos que la constituyen como detonadores de una vida subjetiva mucho más crítica con aquello que ha heredado. Los dispositivos que tienen la capacidad de detonar subjetivaciones más allá de la sujeción son aquellos que permiten incidir en la dimensión corporal afectiva y sensible de la subjetividad, pues la psique es el lugar de la agencia de la subjetividad encarnada. Estos dispositivos *estéticos* son el componente esencial de la vida

intersubjetiva en general, pero adquieren un sentido específico a la hora de hacer posible la emergencia de la dimensión política de la subjetividad a partir de la experiencia del disenso.

La dimensión específicamente política de la vida intersubjetiva aparece no solo cuando hay pluralidad y se reconoce la dignidad de las subjetividades involucradas. También hace falta la experiencia del disenso: gracias a ella, las subjetividades son capaces de suspender, en algún sentido y por lo menos por un tiempo determinado, su conformidad con las condiciones semiótico-materiales históricas que las han constituido para, de esta manera, revelarse como quienes están más allá de esas condiciones y que, mediante un reclamo de justicia, desean reelaborarlas. Es por ello que, en el segundo apartado de esta investigación, aparece el sujeto político como un dispositivo de litigio que permite a la subjetividad transformar las condiciones de constitución tanto de sí misma como de su mundo y de sus relaciones intersubjetivas. Como este dispositivo, para ser realmente efectivo, tiene que ser *estético*¹⁹¹, la manera en que opera es mediante la construcción colectiva de topografías heterotópicas que motiven afectivamente a las subjetividades a la transformación social. Dichas topografías serán el resultado de juegos agonísticos de fuerzas en donde se verán involucradas las facultades subjetivas de la imaginación, los imaginarios sociales históricamente constituidos, y las imágenes normativas que expresan una idea de justicia que sirve como horizonte deseable por venir.

Finalmente, en el último apartado, se abordará el tema de la construcción de un sujeto político específicamente de izquierda. Para poder pensarlo, será necesario sostener la vinculación e interdependencia de la subjetividad política con las condiciones semiótico-materiales de las que emerge. En éstas, el disenso recae en el rechazo a un mal reparto de los modos en que se gestiona, dispone y configura el mundo en común: quizás no se hace justicia a la dignidad de ciertas subjetividades dentro de él, o tal vez existen dimensiones de lo real invisibilizadas, trivializadas o tratadas incorrectamente. La política de izquierda aboga por la erradicación de estas exclusiones y otras formas de violencia o crueldad, y que solo pueden ser enfrentadas mediante el disenso¹⁹². Sin embargo, este disenso que parte

¹⁹¹ Durante este capítulo se exploran las ventajas teóricas que llevan a sostener la necesidad de pensar que los dispositivos políticamente efectivos tienen que ser estéticos. Esto es el caso debido al marco fenomenológico crítico construido durante el capítulo anterior. Si la subjetividad encarnada tiene distintos niveles de constitución, pero genéticamente los más profundos tienen que ver con la manera en que emerge la subjetividad egoica a través de las resistencias y las reorientaciones de los sentidos que operan y afectan al propio cuerpo, entonces habría que pensar en primer lugar cómo es que estas operaciones y afecciones constituyen semiótico-material e históricamente a la propia corporalidad que somos y que habitamos. Esto nos lleva enfocarnos en el papel fundamental que tiene la sensibilidad, en especial la sensibilidad secundaria (la históricamente constituida a través de sedimentaciones semiótico-materiales colectivamente efectuadas), en la producción de la praxis del propio cuerpo y, por ende, de la subjetividad encarnada. La acción política, entonces, necesita transformar las condiciones estéticas (de la sensibilidad secundaria, constitutiva de la praxis ética y crítica colectiva) de ordenación, gestión y regulación del mundo para realizar los cambios que se propone. Es por ello que, como mencionaré más adelante, dicha praxis debe pensar más en imaginarios, performance y discursos, que en conceptualizaciones abstractas. Éstas últimas serán útiles solo en tanto puedan tener su concreción en las primeras, es decir, en tanto sean capaces de reconducción a sus fuentes originarias de sentido: las experiencias subjetivas.

¹⁹² Como mencionaré a lo largo del capítulo la política de izquierda sin duda busca una revolución profunda en las formas en que se constituye, gestiona y organiza el mundo que colectivamente habitamos, lo cual implica una crítica radical a las condiciones semiótico-materiales históricas que constituyen el mundo actual tal y como nos aparece. Sin embargo, esta crítica radical recibe, para esta investigación, el nombre del “disenso” por el mismo motivo por el que aclaré, en la nota anterior, la necesidad de pensar la efectividad de la praxis política en términos estéticos. El término disenso no solamente remite al sentido de disidencia presente en las consideraciones revolucionarias y críticas radicales sobre la experiencia de lo político. También, remite a la noción de disentir, es decir, de operar esta disidencia desde el sentido y, por tanto, desde los modos concretos en que se constituye el mundo, el cuerpo y la propia subjetividad encarnada a

de las condiciones en las cuales emerge la subjetividad encarnada, y de las cuales disiente, debe configurarse en clave de una política de los cuerpos y sus afectos.

Cuerpos que disponen de modos distintos los espacios que habitan, cuerpos colectivos que repolitizan espacios privatizados al reunirse en asambleas: estos son ejemplos de los cuerpos que apuestan a una reelaboración psicopolítica de las economías afectivas que regulan y forman a la subjetividad. Solo una psicopolítica de los cuerpos puede dar cuenta de los modos en que las relaciones hegemónicas de poder han incorporado la dominación a través de la interiorización del sometimiento. Es por ello que el final de este capítulo abre la puerta a la tematización del siguiente, en donde se exploran las políticas de los afectos y, gracias a ello, se hace un diagnóstico del tipo de subjetividades políticas que configuran mayoritariamente el mundo actual, alentadas por una derecha de racionalidad neoliberal: las subjetividades melancólicas.

3.1 La agencia de los cuerpos colectivos: subjetividad social y subjetivación política

3.1.1 La agencia de la subjetividad encarnada

En el capítulo anterior se desarrolló una exploración más detallada de la manera en que funciona la subjetividad encarnada tanto a nivel fenomenológico como económico. En particular, el concepto de psicopolítica ayudó a pensar la forma en que la constitución de la subjetividad se encuentra enmarcada y atravesada por relaciones de poder hegemónicas que se cristalizan en esquemas intersubjetivos de dominación. Con ello, es posible dar cuenta de cómo opera el sometimiento a nivel de la incorporación de la normatividad social. Sin embargo, esta explicación no profundizó en la agencia de la propia subjetividad, es decir, en la descripción de cómo esta podría, gracias a su praxis mundana, transformar, subvertir o cuestionar sus propias condiciones de formación. Sostener, como se hizo en el capítulo anterior que el poder constitutivo de la subjetividad no necesariamente es el mismo que es replicado por ésta a lo largo de su existencia, es tan solo el primer paso para buscar la agencia. En este apartado exploraré el modo en que este fenómeno se materializa.

Para empezar, el enfoque psicopolítico que he desarrollado parte del pensamiento de Judith Butler. En algunas ocasiones, se ha señalado que su propuesta filosófica carece de agencia política¹⁹³. No obstante, lo que esta crítica busca es la acción de un sujeto soberano que racionalmente y desde la fuerza de una voluntad que emerge de la nada se enfrenta directamente al poder hegemónico. La agencia en la obra de Butler es más parecida al modelo de la acción terapéutica que se encuentra en los textos clínicos de Freud. Si bien el psicoanalista tenía razones para dudar de la posibilidad de la construcción de un mundo completamente armónico y justo debido a la ambivalencia de las pulsiones con respecto a la articulación intersubjetiva, lo cierto es que aún así apostaba por una cultura que

nivel de la sensibilidad secundaria. Es por ello que la acción política disensual busca, en primer lugar, nuevos modos de reparto de lo sensible, por lo que propone horizontes normativos vinculados a nuevas topografías mediante la construcción colectiva de imaginarios, performance corporales y discursos afectivamente comprometidos. A lo largo de este capítulo, desarrollaré esta propuesta.

¹⁹³ Martha Nussbaum. "The Professor of Parody", *The New Republic*, Febrero 22, 1999, <https://newrepublic.com/article/150687/professor-parody>

tendiera a la sublimación de los impulsos más destructivos y a la promoción de vínculos sociales de solidaridad afectiva.

En su famosa carta dirigida a Albert Einstein, Freud sostiene que “todo lo que promueva el desarrollo de la cultura trabaja también en contra de la guerra”¹⁹⁴. Actualmente, es posible sostener que esta frase es más una apuesta política y no una realidad fáctica, ya que ciertos fenómenos necropolíticos, como la construcción de una cultura basada en la idealización del crimen organizado, sirven de incontrovertibles ejemplos. Sin embargo, si entendemos que el fin de la experiencia emancipadora de la cultura es la reducción de las conductas antisociales, es decir, que lo que se busca son modos de estructurar la subjetividad de manera que el trabajo de negociación entre el deseo y la realidad intersubjetivamente constituida resulten posibles o no excesivamente costosos para el cuerpo¹⁹⁵, entonces la frase adquiere otro matiz. La represión del deseo, la erotización de la violencia o el repudio hacia la diferencia pueden ser comprendidos como patologías de la subjetividad, pues impiden la construcción de vínculos intersubjetivos que, si bien pueden operar a partir del disenso y el agonismo, permiten la construcción de sujetos políticos inter y transidentitarios.

Los trabajos sobre terapia analítica dan cuenta de la creencia de Freud en que es posible modificar la manera en que se constituye la subjetividad¹⁹⁶. Sin embargo, la transformación de las estructuras de la psique requiere mucho más que la voluntad de cambio. Necesita de un arduo esfuerzo intersubjetivo, un constante ejercicio de repetición reparativa en el cual está involucrado un sustancial compromiso a nivel de los afectos, una constante interacción intersubjetiva y una serie de métodos y herramientas prácticas que permiten acceder a niveles de la subjetividad más cercanos a la corporalidad que a la conciencia tética. Por ejemplo, una de las herramientas más efectivas que se propone desde el análisis psíquico es el uso del fenómeno de la transferencia.

La transferencia es el fenómeno inconsciente que acontece cuando, en una escena de interacción intersubjetiva, las subjetividades involucradas generan comportamientos según expectativas acerca del modo de proceder de otras subjetividades basándose en sus experiencias pasadas¹⁹⁷. Las prácticas resultantes reactivan las escenas de interpelación sobre las cuales se constituyen los esquemas de intersubjetividad que sigue la subjetividad encarnada. En esta operación psíquica se traslapan de maneras no completamente voluntarias sus propios sentires y sus propias representaciones pasadas con

¹⁹⁴ Sigmund Freud. “¿Porqué la guerra? (Einstein y Freud) (1933 [1932])” en *Obras Completas XXII*. Amorrortu: Buenos Aires, 2017, p. 198

¹⁹⁵ Sigmund Freud. “El malestar de la cultura(1930 [1929])” en *Obras completas XXI*. Amorrortu: Buenos Aires, 2017

¹⁹⁶ Si bien la apropiación de la obra freudiana por parte de filosofías críticas como la posestructuralista, la freudomarxista o la fenomenológica ha puesto el foco en su metapsicología, habría que reconsiderar también el modo en que es posible pensar una ética y política desde las implicaciones terapéuticas de su teoría clínica. Esto último no para volver al psicoanálisis el modelo o paradigma de la praxis ética, crítica o política de las subjetividades, sino para pensar cómo es que, en las bases de dicha teoría clínica, se encuentra un serio compromiso por una agencia que la subjetividad puede tener y afirmar frente a sus condiciones semiótico-materiales. Después de todo, si husserlianamente el yo de la voluntad logra imponerse y resistirse frente al impulso del cuerpo, trastocando y transformando el lugar de sus habitualidades, el yo freudiano también es capaz de enfrentar su realidad después de la terapia. Y este agenciamiento que obtiene el yo no necesariamente se materializa mediante lógicas de dominación de la subjetividad sobre el cuerpo, sino que más bien se apuesta porque se logre mediante una conciliación entre la subjetividad encarnada, su deseo y su mundo. Al final, el papel del yo de la voluntad resulta, en la terapia, ser más político que tiránico, ser más ético que moral.

¹⁹⁷ Sigmund Freud. “Sobre la dinámica de la transferencia (1912)” en *Obras Completas XII*. Amorrortu: Buenos Aires, 2017, p. 98

las presentes, y se proyecta a partir de ellas un horizonte por venir. De esta forma, la subjetividad, en la experiencia de la transferencia, busca repetir lo efectuado en el pasado rearticulándolo para su vivencia presente.

En algunas ocasiones afortunadas, la transferencia es una poderosa aliada de la transformación social. Si en retorno a la escena de interpelación se construyen las condiciones para generar un vínculo afectivo, entonces la posibilidad de influir en las estructuras de la intersubjetividad incrementa. Una vez que se logra repetir la escena social constitutiva, se hace necesaria la reelaboración de sus condiciones para una mejor conciliación del deseo con su alteridad¹⁹⁸. Este trabajo en muchas ocasiones requiere la construcción colectiva de nuevos sentidos y modos de praxis, por lo que es conveniente utilizar aquí herramientas de la fenomenología crítica, ahora como parte de un esfuerzo reelaborativo. Es este trabajo es necesario producir mejores modos de construir colectividad, o simplemente empezar a construir una en los casos en donde no existía una con anterioridad. En el primer escenario, el trabajo reelaborativo es deconstructivo porque modifica las estructuras de la subjetividad para erradicar las lógicas de dominación presentes en ella; en el segundo, el trabajo es una auténtica creación performativa de las experiencias faltantes en la historia de vida de una subjetividad encarnada para que ella pueda narrarse a sí misma y, con ello, interactuar mejor con otras¹⁹⁹.

De esta manera, el trabajo intersubjetivo de reelaboración de las escenas de interpelación que forman afectivamente a la subjetividad ofrece las herramientas necesarias para sortear los obstáculos que impiden la acción del sujeto, cuya realización efectiva es siempre colectiva. Así, desde el punto de vista psicoanalítico, la agencia radica en la transformación material de la economía afectiva mediante la construcción o deconstrucción de las experiencias que estructuran intersubjetivamente la subjetividad, con el objetivo de eliminar de ella compulsiones que reproducen, aún sin quererlo, lógicas de la violencia.

Finalmente, la acción colectiva que se propone, desde la propuesta psicopolítica crítica, es aquella que permita la subversión de la normatividad hegemónica constitutiva de subjetividades bajo el régimen de dominación y el sometimiento, la cual les impiden de antemano la construcción del sujeto político colectivo y plural necesario para la realización del proyecto de la izquierda. La agencia de la subjetividad es siempre colectiva, ya que responde a las condiciones de interpelación de sus alteridades y enmarca su praxis según el tipo de vinculación que sostiene con ellas. Al final, la normatividad social tiene como objetivo tanto el reconocimiento como la interacción entre subjetividades. Si esta no se da en condiciones de justicia, o si opera según esquemas reproductores de violencia, entonces parte esencial de la agencia recaer en su reelaboración. Habiendo aclarado este punto, en el resto del capítulo me dedicaré a explicitar el modo en que una acción subjetiva psíquica y crítica puede construir performativamente al sujeto político esperado. La incorporación del deseo de una agencia específicamente política, cuyo rasgo esencial es la relacionalidad intersubjetiva agonística y disensual, es la última pieza para pensar la construcción de subjetividades de izquierda.

¹⁹⁸ Sigmund Freud. “Recordar, repetir, reelaborar (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, II) (1914)” en *Obras Completas XII*. Amorrortu: Buenos Aires, 2017, p. 157

¹⁹⁹ Sigmund Freud. “Construcciones en el análisis (1937)” en *Obras Completas XXIII*. Amorrortu: Buenos Aires, 2017, pp. 262-263

3.1.2 Dispositivos de sujeción y dispositivos de subjetivación

La subjetividad se constituye a partir de un horizontes de experiencias históricamente sedimentadas producto de una serie de ordenamientos y regulaciones sociales que transforman el primario narcisismo de persistir en la existencia en un deseo de reconocimiento de nuestra condición intersubjetiva, que se manifiesta en la interacción social. Este paso se efectúa mediante dispositivos psicopolíticos, es decir, mediante mecanismos de instanciación e incorporación crítica que enmarcan la sensibilidad, el propio placer y displacer, dentro de un principio de realidad social. Este movimiento, a nivel estructural, recibe el nombre de economía afectiva. Ahora bien, no todo dispositivo psicopolítico forma subjetividades propiamente políticas, es decir, prácticas políticas que inciden en la psique pueden construir subjetividades a las que les sea impedida la propia experiencia de lo político. Por ejemplo, existen algunos dispositivos que sostienen regímenes de dominación, según los cuales las relaciones hegemónicas de poder reparten tan desigualmente las prácticas de la libertad, que de ellas solo pueden surgir praxis aparentemente deterministas. En el marco de estos dispositivos, la subjetividad experimenta la imposibilidad de subversión frente a las formas de poder aparentemente soberanas que ordenan su mundo social. Aparece así el sentido del sujeto como ser en mera sujeción.

Si el sujeto depende del poder que lo forma, es porque las relaciones hegemónicas en las que se ve involucrado sustentan sus condiciones materiales de existencia y los deseos que son el motivo de su actuar. Como el sujeto no precede a las operaciones de poder que lo constituyen, sino que emerge a partir de ellas, estas explotan tanto la condición de vulnerabilidad de su propio cuerpo como su deseo de persistir en la existencia, con el fin de vincularlo a las condiciones normativas de su viabilidad social²⁰⁰. No obstante, estas condiciones vinculantes no expresan una determinación plena de la sujeción, debido a que, para su incorporación, la norma debe ser repetida constante y compulsivamente por el sujeto dependiente, abriendo la posibilidad de su transformación en la iteración diferencial de la misma. Nace así la subjetividad como vida encarnada y temporal del sujeto, garantía de que éste no necesariamente restituye el poder que lo conforma²⁰¹.

Para que un régimen de dominación tenga una apariencia determinista, es necesario que las relaciones de poder hegemónica que lo componen se cristalicen al punto que éstas sean capaces de ocultar su genealogía y la posibilidad de su subversión. El fracaso inminente de esta estrategia reside en que dentro de la subjetividad misma residen fuerzas corporales que exceden, se rebelan y hasta se oponen a dichas condiciones normativas, lo cual hace parecer que el sujeto persigue su propia disolución, cuando lo que busca es el fin de su configuración actual en nombre de una vida más justa, deseable y libre para las exploración de las disposiciones de su cuerpo.

Al incorporarse las condiciones normativas a la subjetividad encarnada, el poder pierde soberanía frente al cuerpo. La subjetividad, entonces, se revela como una tensa y continua actividad del juego de fuerzas constituyentes del sujeto; en esta actividad lúdica se manifiesta una capacidad intrínseca de resistencia activa hacia la norma, pero también un poder de transformación de las

²⁰⁰ J. Butler. *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 18

²⁰¹ *Ibid.*, p. 23

condiciones materiales de su formación. Este es el segundo sentido del sujeto, ahora como agente o ser en acción. Al proceso de transformar las condiciones de sujeción en motivaciones para la acción de le conoce como subjetivación²⁰². En los regímenes de dominación, en tanto las relaciones de poder se hegemonizan a tal punto que la subjetividad se ve casi completamente imposibilitada para la transformación de las condiciones constitutivas de sí y de su mundo entorno, la subjetivación política necesaria para la emancipación de convierte en un término que requiere una estrategia y un esfuerzo de proporciones extraordinarias.

En *Mecanismos psíquicos del poder*, Judith Butler muestra cómo, para los esquemas de dominación, muchas aparentes prácticas de liberación son en realidad técnicas de autoesclavización, pues lejos de disolverse en ellas, la dominación se internaliza en la propia subjetividad y se convierte en sometimiento. En vez de tener relaciones intersubjetivas en donde existan los dos polos de la sujeción, el del señorío y la servidumbre, lo que se obtiene es una relación intrasubjetiva, aunque socialmente mediada, en donde los dos polos de la sujeción están representados por dos instancias psíquicas distintas: el cuerpo y la conciencia tética, o bien el yo actual y su instancia crítica²⁰³. La primera evalúa la praxis de la segunda en términos de un comportamiento modélico ideal²⁰⁴. Entonces, la política de la dominación se convierte en psicopolítica del sometimiento de sí.

En estos casos, tal como dicta la nueva economía afectiva de la subjetividad encarnada, el deseo de persistir en la existencia se transforma en el deseo de reconocimiento de la intersubjetividad solo mediante una erotización de las condiciones normativas que busca invitar a su consolidación mediante la satisfacción que causa el placer corporal de seguir las normas²⁰⁵. En este proceso, los esquemas de dominación lejos de reprimir al deseo, lo explotan como afecto moralizado. Una lectura determinista de este proceso psicopolítico hace imposible la agencia. Sin embargo, como mostraré a continuación, la subjetividad no es meramente el resultado de la incorporación del poder de dominación, sino que ella misma también es la manifestación del fracaso de su soberanía. De lo que se trata, al final, es de fomentar colectivamente economías afectivas que puedan construir lazos de solidaridad política sin la necesidad de un apego compulsivo por las normas. La normatividad debe funcionar, para la constitución de intersubjetividad, como un medio o una herramienta de negociación e interacción plural y agonística, no como un dispositivo de sujeción que impida la agencia.

²⁰² Étienne Tassin. “De la Subjetivación Política. Althusser / Foucault / Rancière / Arendt / Deleuze” en *Revista de Estudios Sociales*, 43, 2012, p. 37

²⁰³ En este caso, la dicotomización de lo que genéticamente fue constituido a partir de una relación de interdependencia entre la subjetividad y su propio cuerpo es más bien el resultado de una exacerbación de los esquemas de dominación volcados hacia una interiorización del sometimiento. En este caso, la subjetividad podría dejar de intentar conciliar con el mundo y su propio cuerpo para comenzar a imponerse violentamente sobre él desconociendo el hecho de que, sin corporalidad, ella misma no puede ser. En este caso, una posición reaccionaria podría invertir la cuestión optando por privilegiar las potencias del cuerpo por sobre las imposiciones de la subjetividad, en vez de optar por retornar a un modo de praxis en donde se asuma la interdependencia de ambos polos de la experiencia encarnada. Al final, este tipo de dicotomización entre el cuerpo y la subjetividad, lejos de ser una estructura trascendental constituyente del yo, se revela más bien como un síntoma de las patologías del deber o del placer que se discutieron en el capítulo anterior.

²⁰⁴ J. Butler. *Mecanismos psíquicos del poder*, pp. 54, 58

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 117

3.1.3 Dispositivos estéticos de la subjetividad y expresiones corporales afectivas

En *Mediaciones de lo sensible*, Luciana Cadahia argumenta convincentemente en contra de las lecturas deterministas de los dispositivos que forman la subjetividad encarnada. En contra de una posición que hace equivalentes a toda subjetivación como una mera sujeción, ella sostiene que el modo estético-afectivo de disponer de los mecanismos de formación de la subjetividad garantiza que ella no se reduzca violentamente a las condiciones normativas de las que depende²⁰⁶. Para sostener esta posición, primero expone el razonamiento falaz que lleva al determinismo; después, realiza una genealogía que da cuenta de otros modos de pensar la propia relación de la subjetividad con los dispositivos de subjetivación que la conforman. Finalmente, sostiene cómo una disposición estético-política es capaz de dar cuenta de la distinción entre las relaciones de sujeción y de subjetivación constitutivas de la subjetividad.

En un gesto foucaultiano, Cadahia piensa los dispositivos como conjuntos materiales heterogéneos de discursos, imaginarios e instituciones que ordenan, regulan y gestionan sistemáticamente el modo de ser de la subjetividad que constituyen²⁰⁷. Sin embargo, el hecho de que estos dispositivos condicionen a la subjetividad, no significa que necesariamente la determinen. Convertirse en sujeto es también participar de forma activa, a través de estrategias y tácticas nunca del todo elegidas, en el propio cuidado de sí y en la construcción y reelaboración de las condiciones materiales, psíquicas y físicas que posibilitan y disponen el mundo que cohabitan las subjetividades. El éxito de los regímenes de dominación es proporcional a qué tanto se desdibujan las líneas que separan los procesos de subjetivación activa de la mera sujeción a las condiciones normativas constituidas por relaciones hegemónicas del poder.

De esta manera, el poder ya no opera como una entidad externa que restringe la subjetividad, sino que es algo que opera dentro de ella misma, regulando sus deseos, afectos y placeres en función y servicio de unas condiciones normativas concretas. Así el poder funciona aquí como una biopolítica, es decir, una gestión y administración de la vida de los cuerpos considerados en su colectividad²⁰⁸. Esta racionalidad política incluye un régimen disciplinario que conforma lo que los cuerpos pueden o no normativamente hacer, y un régimen fármaco-pornográfico que altera las capacidades de los cuerpos mediante dispositivos de excitación inmediata y técnicas quirúrgicas y endocrinológicas que maximizan la energía corporal de la subjetividad con el objetivo de explotarla, aún a costa del propio cuidado de sí²⁰⁹.

²⁰⁶ Luciana Cadahia. *Mediaciones de lo sensible. Hacia una nueva economía crítica de los dispositivos*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires, 2017, pp. 144-145

²⁰⁷ *Ibid.*, pp. 23-25

²⁰⁸ M. Foucault. *Estética, ética y hermenéutica*, p. 245-247

²⁰⁹ El régimen farmacopornográfico que Preciado enuncia en *Testo Yonki* pretende pensar los modos actuales de regulación, gestión y producción de la subjetividad encarnada. En el espíritu foucaultiano, Preciado sostiene que los actuales regímenes de poder que constituyen a las subjetividades no es prohibitivo, sino productivo: se incitan determinadas praxis con el objetivo de lograr consolidar un modo específico de aparición del mundo entorno que colectivamente

Esta biopolítica se transforma en psicopolítica cuando las condiciones normativas que legitiman las relaciones hegemónicas de poder se incorporan dentro de la subjetividad al nivel de la sensibilidad de la carne, generando mecanismos de auto-sometimiento no completamente voluntarios en la praxis reguladora de sí. Así, las economías que gestionan las fuerzas corporales se convierten en economías psíquicas. Aquí vale la pena insistir en que la descripción de los procesos psicopolíticos no suponen necesariamente ni un dualismo mente-cuerpo ni un idealismo antirrealista o anti-materialista. En tanto subjetividad encarnada, la psique como dimensión nodal del modelo de lo subjetivo que propongo expresa más bien el dominio dialéctico material, siempre en disputa, de las negociaciones, incorporaciones y reapropiaciones de las condiciones normativas que debe repetir la subjetividad en su dependencia constitutiva al poder que la conforma. Es la psicopolítica, el arte político de formar subjetividades encarnadas, y no solo la biopolítica, el arte político de introducir relaciones de poder en los procesos individuales y colectivos de la vida, la que constituye al sujeto dentro de una sociedad histórica concreta.

Ahora bien, la lectura determinista de los dispositivos de subjetivación, ya sean biopolíticos o psicopolíticos, confunde falazmente las genealogías de poder con los esquemas causales dentro de la teoría de la subjetividad. De acuerdo con Cadahia, las distintas condiciones históricas que hacen emerger los dispositivos que forman subjetividades, que en realidad son ontológicamente contingentes, se hacen pasar por condiciones necesarias y suficientes para toda subjetivación posible²¹⁰. Esto tiene como consecuencia la percepción de todo dispositivo de subjetivación como una instancia totalitaria y soberana del poder frente a la cual la subjetividad no puede más que obedecer y de la que difícilmente puede escapar. De esta manera, la gran maquinaria social que constituye estos dispositivos, y que puede ser representada por las instituciones que integran al Estado, no hacen en esta interpretación más que expulsar del espacio vital a todas aquellas posibilidades corporales de la subjetividad que no pueden controlar o explotar, beneficiándose de ellas únicamente mediante la exclusión.

El argumento contra la interpretación determinista, que confunde genealogía con causalidad, se refuerza con la siguiente cita de Foucault: “si analizamos el poder considerándolo como un mecanismo de conservación, si lo consideramos como una superestructura jurídica, en el fondo no hacemos sino [...] ‘rousseauunizar’ a Marx. Es inscribirle en la teoría burguesa del poder”²¹¹. Así, el poder funciona más bien de manera sutil, discontinua y heterogénea, y las grandes estructuras cristalizadas del mismo no son más que agrupaciones hegemónicas que tienen la cualidad de presentarse como inevitables. Más que reprimir el deseo, el poder lo regula y gestiona dentro de la subjetividad. Las motivaciones subjetivas para la acción, de esta manera, pueden presentarse como compulsivas e inconscientes, pero nunca como mecánicas, inmediatas o universales.

habitamos. En específico, el régimen es farmacológico porque actualmente existen diversos dispositivos bioartefactuales (tales como hormonas, medicinas e intervenciones quirúrgicas) que funcionan como prótesis suplementarias que se incorporan a los cuerpos de las subjetividades, transformando sus habitualidades. Asimismo, el régimen es pornográfico porque intenta constantemente reproducir artificialmente una carga erótico-afectiva intensa y de inmediata descarga (similar a aquella que ocurre en la experiencia del consumo del porno), misma que genera un excedente de fuerza corporal que después de reorienta para el trabajo alienado. [Paul Preciado. *Testo yonki. Sexo, drogas y biopolítica*. Anagrama: Barcelona, 2020, p. 32]

²¹⁰ L. Cadahia. *Mediaciones de lo sensible*, pp. 40-41

²¹¹ M. Foucault. *Estética, ética y hermenéutica*, p. 241

Además, la fantasía de la existencia de una entidad soberana que elimina toda forma de agencia subjetiva conduce a un nihilismo político, a un conformismo con el *status quo*. Esta aceptación derrotada frente a los poderes dominantes simplemente queda a la espera del nacimiento de un horizonte de acción completamente distinto, uno en donde no existan los dispositivos de subjetivación o donde éstos no operen de la manera en que actualmente lo hacen ²¹². Este discurso ideológico paralizante supone un cierto “fin de la historia”, que deja a la subjetividad sin la posibilidad de dar cuenta de la acción colectiva realmente efectiva de los movimientos sociales frente a las injusticias y otras formas de violencia sexista, racista, clasista, capacitista o especista, que precarizan a los cuerpos al desposeerlos de los territorios que habitan y de las fuerzas corporales con las que viven.

Por tanto, se hace necesario afirmar tanto la temporalidad y la contingencia de los dispositivos de subjetivación, así como el hecho de que el modo socialmente efectivo de disponer de los discursos, imaginarios e instituciones, al actuar están histórica y culturalmente condicionados por ellos. Los dispositivos son intrínsecos a la constitución de la subjetividad y, éstos solo se tornan violentos cuando imponen coercitivamente modos de ser en los que no es posible cuestionar la manera específica en que operan y producen las condiciones normativas sobre las que se ordena la realidad social. Por tanto, los dispositivos pueden funcionar más como redes que articulan y orientan, y que no necesariamente capturan, a las subjetividades dentro de condiciones específicas de relaciones de poder.

Solo si se atiende a las expresiones corporales, afectivas y deseantes que exceden a la mera sujeción, las cuales utilizan la propia fuerza de los dispositivos de subjetivación no solo para organizarse, sino para resistir, negociar, oponerse y hasta subvertir las condiciones normativas de su poder constitutivo, será posible abrir el campo de la subjetividad a la experiencia de lo político. En concordancia con lo anterior, Luciana Cadahia realiza una sugerente analogía entre los modos de tratar con los dispositivos de subjetivación y las maneras en que Hegel piensa el trato de la subjetividad con lo que entiende bajo su concepto de positividad.

En un primer momento, caracterizado como ilustrado, Hegel entiende como positivo todo lo meramente dado: las instituciones, los discursos y los imaginarios históricos heredados por la tradición. En el estadio de fantasía de soberanía, la subjetividad concibe todo esto como un obstáculo frente a una supuesta naturaleza precedente de plena libertad, por lo que las estrategias que motivan su actividad tienen como fin el rechazo abstracto de todo aquello que puede ejercer coerción sobre sí. Este movimiento es el que está presente tanto en las lecturas deterministas como en las voluntaristas acerca de la naturaleza de los dispositivos de subjetivación: frente a la positiva legalidad abstracta que impone condiciones normativas sobre las subjetividades, se erige una supuesta moralidad soberana como ejercicio de autonomía ante la ley²¹³.

En un segundo momento, caracterizado por un deseo de pensar lo vivo en la historia, lo positivo se entiende más bien como lo muerto, como todo aquello que ya no hace sentido y que, por lo tanto, ya no es capaz de actualizarse espontáneamente en la subjetividad que habitan en el presente²¹⁴. De esta manera, la subjetividad toma un papel activo de formación de sí, no ya a partir de las condiciones normativas universales que persiguen un ideal soberano de libertad absoluta, sino desde un horizonte

²¹² L. Cadahia. *Mediaciones de lo sensible*, p. 48

²¹³ *Ibid.*, pp. 118-119

²¹⁴ *Ibid.*, pp. 120-123

que le permite conciliar sus propias fuerzas corporales (deseos, afectos y placeres) con las condiciones históricas que las enmarcan. Aquí, frente a la legalidad abstracta y a la implacable moralidad, entra en escena la eticidad como el proceso de producción y los productos de las fuerzas del cuerpo que motivan a la reapropiación crítica de la herencia histórica de cada subjetividad.

Por tanto, la violencia no acontece con la mera existencia de los dispositivos formadores de subjetividad, sino con un uso determinado de estos: cuando, a pesar de ser contingentes, se presentan como necesarios y, de esta manera, impiden tanto la posibilidad de su subversión como la acción transformadora de la subjetividad sobre su mundo. De lo que se trata, entonces, no es de hacer equivaler la libertad con una plena soberanía frente a los dispositivos de formación de subjetividad, sino de afirmar, y de hacer efectiva, una disposición particular, crítica y emancipadora, que oriente a una interacción activa con las instituciones, los discursos y los imaginarios históricamente heredados.

En esta propuesta de Cadahia, este modo de disposición recibe el nombre de estético²¹⁵, pues constituye subjetividades que se expresan mediante la creación sensible de discursos e imaginarios heterotópicos que ponen en suspensión la supuesta necesidad del régimen social actual al despertar afectos, alimentar placeres y formar los deseos que motivan a la acción, tal y como desarrollaré en el siguiente apartado²¹⁶. Este modo estético de disposición abre la posibilidad de la experiencia de lo político, aunque para ello debe renunciar al deseo de la mera autorrealización individual, exaltadora de la intimidad del sentimiento del genio artístico, así como a la simple actitud derrotista nostálgica por un pasado donde la transformación social era aún una posibilidad actualmente arrebatada. Frente a este espíritu esteticista, las prácticas estéticas políticas apuestan por la producción de un modo de ser en relación viva con la historia, es decir, por la capacidad de subjetivarse más allá de las condiciones históricas de su constitución.

3.1.4 Subjetividad de la vida ética y disensualidad de la vida política

En un último gesto foucaultiano, Cadahia apuesta por una ética del cuidado de sí, la cual involucra una capacidad crítica para desprenderse de lo que es nocivo, la afirmación de un coraje capaz de apropiarse de las herramientas heredadas y la valoración de acciones terapéuticas que sostienen plenamente el cuerpo que habita la subjetividad²¹⁷. Todas estas prácticas tienen como fin ganar autonomía, no afirmar una supuesta soberanía. Ahora bien, todas estas prácticas críticas que realiza la subjetividad frente a la norma, y que tienen como finalidad subjetivarse frente a la sujeción, producen una serie de resistencias corporales que motican a la negociación de la voluntad respecto de la realidad social. Esta praxis de la libertad de la subjetividad representa un tipo de agencia sobre su mundo entorno: al habitarlo, ella es

²¹⁵ De nuevo, cabe aclarar que la propuesta disensual asume la posición de pensar que la realización efectiva de la acción política es estética debido a que solo así es posible transformar las condiciones constitutivas de la intersubjetividad en la producción del mundo que colectivamente se habita. La razón de lo anterior es que solo mediante la disensualidad de los dispositivos estético-políticos es posible incidir en el nivel constitutivo de la sensibilidad secundaria del cuerpo encarnado. De esta manera, la experiencia agonística no consistirá solamente en en la articulación de discusiones con adversarios o de disputas con enemigos (tal como el sentido mouffiano del concepto lo podría indicar), sino también en la producción colectiva de discursos, imaginarios y nuevas topografías (como las utopías y heterotopías afectivamente comprometidas) que muevan a la agencia relacional, tal como el sentido arendtiano del concepto indica.

²¹⁶ *Ibid.*, pp. 46-48

²¹⁷ *Ibid.*, p. 173

copartícipe de su constitución, pues su propia vida corporal reproduce, refuerza o modifica las disposiciones materiales con las que se organiza y gestiona este mundo. A este tipo de praxis subjetiva le corresponde el nombre de vida ética intersubjetiva, la cual es histórica y culturalmente situada.

En la vida ética del mundo que cohabita, la subjetividad posee una agencia que la hace copartícipe en la constitución del entorno en el que vive cotidianamente: modifica y transforma su horizonte, pero sin cuestionar las estructuras fundamentales del mismo. Para decirlo con la fenomenología, la subjetividad ética opera bajo supuestos prácticos, teóricos y valorativos compartidos intersubjetivamente por una comunidad específica a la que pertenece, por lo que su praxis mundana no alcanza la experiencia del disenso, una fuerte ruptura simbólica acerca del modo en que son concebidas las condiciones estructurales de organización y gestión del mundo, incluyendo las condiciones mismas de intersubjetividad. En el momento en que tal experiencia disensual aparece, la agencia de la subjetividad adquiere una dimensión diferente, la cual es propiamente política²¹⁸.

La disensualidad es el carácter esencial de la praxis política; la lucha agonística, y en casos extremos hasta antagónica, acerca de la normatividad que ordena, gestiona y dispone la manera en que aparece el mundo que se cohabita es lo que distingue a las subjetividades al momento de constituirse como específicamente políticas. Por ello, en la praxis política, el ejercicio de su libertad adquiere un carácter revolucionario para aquellas que asumen el proyecto político de izquierda, disintiendo del modo actual de constitución del mundo; por otro lado, adquiere un carácter conservador para quienes desde la derecha disienten de la necesidad o deseabilidad de un cambio social profundo. Partiendo de esta caracterización de lo político, es posible dar cuenta de los principales rasgos de la acción propiamente política, de la mano de Hannah Arendt.

En *La condición humana*, Arendt explica que la acción política tiene la capacidad de comenzar un modo de constitución de la realidad social que resulte novedoso, mediante la expresión de la pluralidad de la subjetividad²¹⁹. Novedoso tiene aquí el sentido de inesperado e improbable dentro del orden establecido actual de las cosas del mundo. La pluralidad implica la materialización del reconocimiento de que el entorno no está constituido ni es habitado soberanamente por una única subjetividad, sino que en él habitan una multiplicidad de ellas que lo constituyen conjuntamente. Esto supone la asunción de la igualdad en la distinción, es decir, la interacción intersubjetiva bajo el entendido de que este mundo se comparte con otras subjetividades, las cuales poseen cada una de ellas un horizonte y un punto de vista singular a partir del cual se desprenden sus vivencias. Estos horizontes tienen que ser lo suficientemente similares como para que las subjetividades sean capaces de actuar coyunturalmente en común acuerdo, pero lo suficientemente distintas como para tener la necesidad de generar acuerdos²²⁰. Si todas las subjetividades fueran ontológicamente idénticas o completamente distintas, entonces no habría la posibilidad ni la necesidad de negociar los modos de constituir los sentidos que adquiere el mundo que todas ellas cohabitan.

La negociación tensa y productiva entre subjetividades políticas implica que existan, se creen y se sostengan las condiciones materiales para no estar nunca ni completamente a favor ni absolutamente en contra de quienes se reconocen como igualmente singulares. Sobre todo, cuando se trata de

²¹⁸ E. Tassin. “De la subjetivación política”, p. 42

²¹⁹ H. Arendt. *La condición humana*, pp. 201-202

²²⁰ *Ibid.*, p. 200

suspender la habitabilidad de lo comúnmente aceptado para dar paso a la novedad, a una nueva forma de construcción de la realidad social. Para ello, siguiendo a Arendt, es necesaria la producción del discurso, no como un principio ordenador que impone dispositivos de acción y representación, sino como un modo creativo de disponer de las cosas del mundo²²¹.

El discurso tiene entonces el fin de motivar la acción colectiva, de persuadir no mediante la fuerza, sino mediante la invitación a imaginar y realizar praxis colectivas alternativas²²².

El discurso político tiene dos momentos, el primero es el que da inicio a la acción política expresando un novedoso punto de vista de cierta subjetividad a otras con las que cohabita y a las que pretende motivar²²³. El segundo es el de la coordinación y gestión, en el que se va dirigiendo y orientando el sentido de la acción conforme se avanza en su realización, sorteando obstáculos imprevistos y mejorando la perspectiva inicial gracias a tácticas y estrategias adquiridas durante el mismo proceso. Estos dos momentos del discurso mantienen su carácter político si siguen continuamente manifestando la pluralidad de la vida intersubjetiva disensual, es decir, si las subjetividades involucradas participan activamente en el proceso y no se les reduce a meras herramientas físicas, psíquicas o intelectuales que obedecen a un mandato único. Esto puede resultar tan complicado que siempre existe la posibilidad de romper con este esquema intersubjetivo e imponerse por la fuerza mediante la violencia, destruyendo así la experiencia de lo político.

Lo fácil que es abandonar el reconocimiento de la pluralidad en la experiencia intersubjetiva disensual es el principal indicador de la fragilidad de los asuntos políticos²²⁴. Sin embargo, éste no es el único. Por un lado, el sostenimiento de un proceso colectivo de este tipo no depende solamente de la voluntad actual de quienes actúan; por ello, frente a la imprevisibilidad de la acción, se encuentra la capacidad de prometer un compromiso con la causa y una responsabilidad con sus consecuencias, en el sentido de capacidad de respuesta, no de aceptación de culpabilidad²²⁵. Por otro lado, frente a su

²²¹ *Ibid.*, pp. 202-203

²²² El discurso político tiene estas características porque no está pensado como un *logos* unitario que, mediante la indicación de una verdad trascendente a las opiniones inmanentes que emergen de la vinculación intersubjetiva del mundo, impone un orden de las cosas. Más bien, el discurso político invita a la reflexión, acompaña procesos de pensamiento y juicio sobre los hechos del mundo para que, en última instancia, pueda motivar a una subjetividad autónoma y afectivamente comprometida a la acción colectiva. Así, el discurso no es argumentación científica (puesto que no prueba ni comprueba nada), sino argumentación política. Esto no significa que la pluralidad obnuble a la verdad de los hechos, sino que más bien indica que esta última tiene que ser admitida por las subjetividades en su dignidad, no impuesta a las subjetividades mediante lógicas punitivistas del sometimiento hacia aquello que, a pesar de ser el caso, ellas mismas no comprenden. Al respecto, habría que recordar el siguiente pasaje de la *Fenomenología* de Hegel:

“Pero la ciencia, por el hecho de entrar en escena, es ella misma una aparición; su entrada en escena no es todavía ella, llevada a su ejecución y desplegada en su verdad. A estos efectos, es indiferente representarse que ella sea la aparición porque entre en escena junto a otra cosa, o llamar aparecer de ella a ese otro saber no verdadero. La ciencia, sin embargo, tiene que liberarse de esta apariencia, y solo puede hacerlo volviéndose contra ella. Pues un saber que no tenga la cualidad de lo verdadero ella no puede, ni limitarse a repudiarlo como una visión común y ordinaria de las cosas, aseverando que ella es un conocimiento de otro género, completamente distinto, y que ese saber no es nada para ella [...] Con aquella aseveración, declaraba que su ser es su fuerza; pero el saber no verdadero invoca que él es; y asevera que la ciencia no es nada a sus ojos; mas un escueto aseverar vale exactamente tanto como otro” [G.F.W. Hegel. *Fenomenología del espíritu*, pp. 57-58]

²²³ *Ibid.*, p. 213

²²⁴ *Ibid.*, p. 214-215

²²⁵ Donna Haraway, *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consonni: Bilbao, 2019, pp. 66-68

irrevocabilidad, pues nunca se tiene el control sobre los efectos reales que produciría una acción, aparece la capacidad de perdonar, misma que no funciona como olvido sino como un cierre que permite dar paso a posteriores acciones novedosas que no sean meras reacciones ancladas a un pasado sobre el que ya no es posible construir nada productivo.

Ahora bien, existen al menos dos modos de reducir la fragilidad de la acción política. Ambos tienen que ver con el uso político de la experiencia de la memoria. Por un lado, la narración y la creación de archivos tiene la capacidad de mantener y dar visibilidad a la acción política acontecida, pro más que ésta ya no esté presente o que quiera ser erradicada del imaginario social. Como una vez que se lleva a cabo la acción, la praxis política de las subjetividades que se colectivizaron coyunturalmente deja de existir, solo queda la narración histórica para dejar huella o registro de este fenómeno. Lo mismo ocurre cuando la acción política se ve interrumpida antes de su realización efectiva. Ahora bien, debido a que el sentido histórico del pasado está en constante reactualización y reelaboración, siempre está en disputa el modo en que una acción pasada es interpretada y comprendida; por ello, narrar con justicia un acto político, o incluso reivindicar una acción como propiamente política es también motivo de disputa. Por ello, este uso de la memoria es es sí mismo un acto político²²⁶.

Por otro lado, el uso político de la memoria puede operar para reducir la fragilidad de la praxis política mediante la incorporación de economías afectivas que predispongan a las subjetividades a ejercer el disenso y la actitud crítica, pero comprometiéndose con un proyecto de acción colectiva. Este modo apuesta por la construcción de una psicopolítica de la constitución de subjetividades específicamente politizadas, la cual requiere de intervenciones estéticas que inciten a la construcción de heterotopías capaces de motivar la acción transformadora de las condiciones normativas materiales de su formación, sobre todo cuando está en juego la emancipación social y la construcción colectiva de un horizonte de justicia y de no-violencia. La memoria aquí trabajaría como una fuerza corporal viva que sostiene por más tiempo el compromiso con la pluralidad, con las causas acordadas y con las consecuencias del devenir del proceso de la acción colectiva. Todo ello se desarrollará en los siguiente apartados.

3.2 Sujeto político de izquierda: subjetivación, imaginales y acción contexto-trascendente

3.2.1 El sujeto político: el quién más allá del qué.

En su texto “De la subjetivación política”, Etienne Tassin sostiene una síntesis de algunas de las consideraciones filosóficas contemporáneas acerca del sujeto político. El modo propiamente político de subjetivación es aquel que posibilita cierto devenir otro de lo que se es al expresar quién se es²²⁷. La subjetivación política es la revelación de un quién que está más allá de las condiciones históricas de su constitución, pues frente a ellas la subjetividad se muestra capaz de transformar las condiciones de aceptabilidad y materialidad de los dispositivos de constitución del mundo entorno que cohabita. Su agencia supone aquí una cierta desidentificación de las condiciones sociales operantes del mundo tal

²²⁶ Rosaura Martínez. “Ayotzinapa: verdad y duelo” en Rosaura Martínez, Mariana Hernández y Homero Vázquez (coords.) *Pensar Ayotzinapa*. UNAM-Almadía: Ciudad de México, 2018, pp. 185-186

²²⁷ E. Tassin. “De la subjetivación política”, p. 38

como está constituido, una cierta “desherencia”²²⁸ que no implica una total desconexión con lo que se es a partir de los dispositivos, sino más bien una suspensión de las condiciones habituales para llevar a cabo una actividad altamente insospechada e imprevisible, lo que Hannah Arendt llama algo “nuevo bajo el sol”²²⁹.

La suspensión de lo habitual y la realización de lo novedoso implica más que resistencias activas que se apropian de las normas prácticas para la formación y el cuidado de sí, mismas que caracterizan a toda subjetivación ética en general. La agencia o subjetivación política no solo revela la contingencia de las condiciones normativas materiales que ordenan el mundo que habitamos, también apuesta por la construcción de heterotopías, de nuevos modos de ordenación y gestión de la realidad social. Tal transformación involucra necesariamente la cooperación intersubjetiva, ya que las condiciones bajo las cuales se ordena la realidad social no son nunca prerrogativa ni de uno solo ni de unos cuantos individuos. Finalmente, esta revelación de un quién sobre un qué se es según sus condiciones de formación puede buscar el reconocimiento heroico de poseer una singularidad destacada entre la mayoría, tal como era el sentido de la praxis política en la subjetividad griega²³⁰ o simplemente negar el sometimiento o la sujeción a una posición social humillante o degradante, tal como ocurre en las praxis políticas modernas de izquierda. En cuanto a la praxis política de la derecha, esta más bien funcionaría de manera reaccionaria impidiendo la eliminación de la exclusión y la dominación sistemática de algunas subjetividades que históricamente han sufrido de ellas.

En síntesis, los rasgos que caracterizan la subjetivación política son los siguientes²³¹: (1) ella expresa la agencia de una subjetividad, o de un conjunto de subjetividades, (2) que revelan su quién, es decir, un sujeto que más allá de los dispositivos sociales que lo conforman y que, por lo tanto, (3) tienen la capacidad de reconfigurar el campo de la experiencia y de transformar radicalmente el modo de ordenación, organización y gestión del mundo en común que habitan. Esto lo logran al (4) dirigirse a otras subjetividades reconocidas por ella como igualmente singulares (5) mediante discursos que las motivan, persuaden y disuaden de acuerdo a un determinado fin (6) con el objetivo de realizar actividades colectivas. Finalmente, al no haber continuidad causal entre el sujeto social que se es, según las condiciones históricas de su vida, y la subjetividad política que revela quién se es más allá de éstas, cualquiera puede participar de la experiencia de lo político bajo las condiciones semiótico-materiales de libertad adecuadas.

Esta caracterización lleva al menos a tres consecuencias²³²: primero, hace posible problematizar las lógicas deterministas de la dominación, revelando su carácter hegemónico pero no inevitable; segundo, da cuenta del hecho de que la subjetividad siempre excede sus condiciones normativas de formación, a tono con las fuerzas subversivas que provienen de su propio cuerpo; y, por último, afirma una igualdad política que, al no equivaler a una igualdad fáctica de las subjetividades o a una reducción de ellas a sus determinaciones sociales, recupera y reivindica la singularidad de cada quién. En la derecha, esta igualdad normativa se da, por supuesto, excluyendo a ciertas subjetividades de la

²²⁸ *Idem.*

²²⁹ H. Arendt. *La condición humana*, p. 227

²³⁰ *Ibid.*, p. 210

²³¹ E. Tassin. “De la subjetivación política”, pp. 45-46

²³² *Ibid.*, p. 47

experiencia de lo político, mientras que lo que busca la izquierda es universalidad este fenómeno intersubjetivo. Ahora bien, ¿de qué manera es posible construir colectivamente disensos acerca de los dispositivos de subjetivación que hacen posible la existencia de la subjetividad, de tal manera que sea posible incorporar en ellas psicopolíticas críticas que den consistencia a la praxis política sostenida, algo que se requeriría en un proyecto político emancipador, como lo es el de la izquierda? Esto se detallará a continuación.

3.2.2 El papel de las topografías afectivas en la constitución del sujeto político

La posibilidad de construir discursos e imaginarios colectivos que puedan convencer o detonar afectos, deseos y placeres que motiven a la transformación de las condiciones semiótico-materiales de producción y formación tanto de nuestras subjetividades como del mundo que habitamos requiere, como se desarrolló en el apartado anterior, de un modo estético de disposición en la constitución subjetiva. Este modo tendrá como finalidad impactar en las fuerzas propias que le dan vida a las corporalidades que encarnamos para reorientarlas hacia una reelaboración de las estructuras de intersubjetividad actualmente vigentes. Para que esto suceda, en vez de presentar lógicas abstractas de acción, una estrategia efectiva se encargará de construir topografías capaces de incidir en la configuración de la dimensión sensible de la subjetividad y, con ello, posibilite su capacidad de desarrollar puntos de vista críticos acerca de sus prácticas de la libertad y su contexto.

De acuerdo con María Pía Lara, las topografías son descripciones detalladas de un determinado espacio social en donde se encuentran involucrados agentes situados dentro de horizontes de interpretación que emergen de sus propias experiencias encarnadas²³³. La producción colectiva de topografías se realiza mediante el ejercicio de generar historias comunicables que puedan dar cuenta de distintas conexiones semiótico-materiales, relaciones intersubjetivas y temporalidades en conflicto que envuelven determinados acontecimientos y dan sentido a un evento. Mediante este complejo proceso, las subjetividades son capaces de empatizar y sentir identificación con las situaciones representadas, de tal manera que pueden aprender diferentes estrategias de acción replicables y reapropiables en los casos que se juzgen pertinentes. Además, mediante la comparación con la propia experiencia, la subjetividad puede enunciar algunos sesgos acerca del mundo en que se desenvuelven las acciones de la representación. Surge entonces la valoración y la capacidad crítica en torno a la agencia.

Ahora bien, esta producción topográfica requiere de la articulación de tres dimensiones de la producción de imágenes que representan la acción y dan sentido a su discurso. La primera dimensión es la facultad subjetiva de la imaginación, como un poder subjetivo capaz de discernir similitudes y diferencias, de evocar lo ausente o hasta de representar el modo en que se presenta la experiencia mediante una forma completamente distinta a la actual²³⁴. Esto convierte a la facultad imaginativa de la subjetividad en la fuente de la creatividad necesaria para ir más allá de lo que está actualmente dado a la experiencia y, de esta manera, prefigurar otras posibilidades. Desde un punto de vista de la economía psíquica, esta facultad obtiene su fuerza de la necesidad pulsional del cuerpo de operar más allá de las

²³³ María Pía Lara. *Beyond the Public Sphere. Film and the Feminist Imaginary*. Northwestern University Press: Evanston, 2021, p. 3

²³⁴ *Ibid.* pp. 60-62

posibilidades con las que normativamente se le enmarca dentro de los ejercicios críticos de las prácticas de la libertad.

Sin embargo, este poder de la imaginación no es irrestricto, sino que está condicionado por una segunda dimensión de la producción de imágenes: la del imaginario social. Este imaginario se construye por el conjunto, dinámico y en constante transformación, de las prácticas históricas de interacción intersubjetiva, ya sean estas sociales, políticas o culturales, y se articula simbólicamente para establecer disposiciones acerca de las imágenes visibles y decibles que pueden aparecer en la imaginación individual o colectiva ²³⁵. Cabe destacar que el registro de su incorporación es mayoritariamente inconsciente, es decir, incide directamente sobre la sensibilidad por debajo de la consciencia tética. Esto explica el porqué los imaginarios y discursos toman la forma de fantasmas, es decir, de fantasías inconscientes que modelan la praxis subjetiva sin la necesidad de ser enunciados explícitamente en cada momento. Incluso, a veces la constitución de estos fantasmas es tal que el solo hecho de ser enunciados o reconocidos por la subjetividad que enmarca resulta afectivamente complicado, molesto o causa un impacto sustancial en su praxis cotidiana.

Además, el imaginario no es arbitrario, sino que está orientado para la legitimación y el sostenimiento de las condiciones materiales de orden y gestión actual tanto de la intersubjetividad como del mundo colectivo que se habita. Sin embargo, en tanto es posible actuar con total independencia frente a él, la estrategia más efectiva para que la subjetividad pueda ser partícipe de su transformación es la reapropiación de sus disposiciones de modos inesperados: fabricar imágenes que, aunque sean permitidos, pongan a prueba la eficacia del marco mismo al hacerlo operar de modos poco convencionales e incluso subversivos. Al poner al imaginario en contra de sí mismo, será posible su modificación. De esta forma, el trato entre imaginación e imaginario es la de una tensión productiva, muchas veces incluso dialéctica, entre la socialización de la subjetividad y la transformación de las disposiciones colectivas por mor de las partes singulares de dicha subjetividad.

Finalmente, una tercera dimensión es la que María Pía Lara, siguiendo a Chiara Bottici, llama lo imaginal²³⁶. Este equivale al ideal de una imagen normativa de justicia, la cual tiene la capacidad de reinterpretar la tensión productiva entre la imaginación y el imaginario en términos de la construcción colectiva de agencia relacional. Desde el punto de vista psicopolítico, la incorporación de lo imaginal corresponde a la instancia moral crítica de la subjetividad, una que la motiva a realizar una reorientación de su fuerza psíquica por mor de la construcción de sentidos sociales concretos y sus proyectos. Dentro de lo imaginal estarían representadas una serie de imágenes con la capacidad de generar ecos afectivos dentro de distintas subjetividades, produciendo y orientando deseos y placeres que motiven la acción colectiva. Solo de esta manera la agencia, que es siempre relacional e intersubjetiva, tendrá el poder psíquico efectivo para la transformación de las condiciones que ordenan, regulan y producen la realidad social tal y como actualmente aparece.

²³⁵ *Ibid.*, p. 12

²³⁶ *Idem.*

3.2.3 Imaginando una mejor realidad social: acciones contexto-trascendentes

Sin embargo, no toda topografía que articule en tensiones productivas la capacidad de la imaginación, el imaginario social compartido y el imaginal normativo como ideal de justicia motiva a la acción política emancipadora. Puede que algunas simplemente decidan afianzar las condiciones actuales de aparición del mundo, y algunas otras presentan cambios en las disposiciones que no llegan a ser estructurales o significativas. Para lograr una política transformadora, los dispositivos estéticos de subjetivación por los que se apueste deben manifestar una posición crítica disensual respecto a las condiciones semiótico-materiales normativas que ordenan y gestionan de un modo específico tanto a la praxis de las subjetividades como a su mundo. Esto supone que las topografías propuestas en colectividad sean en al menos un sentido relevante significativamente opuestas, hasta el punto de ser contradictorias, con aquellas que aún son compatibles con el régimen social dominante.

Para Maeve Cooke, la acción política emancipatoria requiere una transformación profunda del modo en que las subjetividades perciben su mundo²³⁷. Este cambio sustancial solo es posible mediante el trabajo colectivo de la construcción de heterotopías, es decir, de topografías que no fijen representaciones de lo que la realidad es, sino que se enfoquen en lo que ésta podría ser. Estas heterotopías son la materialización de una interacción agonística y en ocasiones hasta dialéctica no solamente entre las subjetividades con las que se cohabita, sino también con la propia disposición actual de la realidad social. De esta manera, si se imagina un mundo entorno radicalmente distinto por venir, es decir, una utopía, la heterotopía es la manifestación de que, al menos, los anhelos de cambio y el esfuerzo por realizarlo dejarán atrás el reformismo inmanentista y asumirán de momento negativamente el sentido actual de la realidad social para, de esta manera, aventurarse a una reelaboración de la forma en que el mundo aparece.

Esta transformación profunda en los modos de percepción, gestión y ordenación de la realidad social implica una puesta en cuestión del estatus valorativo de las creencias e imágenes más arraigadas en nuestra subjetividad, pues al compararlas con un nuevo ideal transformador, ellas aparecen como intuiciones distorsionadas. Estas distorsiones, si bien acompañan al horizonte de experiencias debido a complejos procesos de sedimentación de sentido, no impiden que la agencia emerja en cuanto la subjetividad se dote (a través de la propia interacción intersubjetiva) de herramientas hermenéuticas, terapéuticas y estéticas, performativas y reconstructivas de sus propias fuerzas corporales²³⁸. Por lo tanto, no es la “falsa conciencia” (que podría suponer un autoritario punto de vida privilegiado externo a la ideología), sino la acción político relacional, lo que permite la subversión del orden normativo que establece determinado régimen hegemónico de poder.

Ahora bien, Cooke analiza cuatro posiciones teórico-prácticas para la construcción de un imaginal antagónico transformador. La primera posición, convencionalista, sostiene que el nuevo ideal topográfico normativo debe obedecer a una construcción arbitraria por un grupo particular de personas

²³⁷ Maeve Cooke. *Re-Presenting the Good Society*. Massachusetts Institute of Technology: Londres, 2006, p. 3

²³⁸ *Ibid.*, p. 10

dentro de una sociedad²³⁹. Las subjetividades partidarias de esta posición, que suelen apelar al sentido común de las mayorías o directamente representarlo, siguen operando bajo asunciones simbólicas y estructurales del régimen, es decir, bajo cristalizaciones de las relaciones de poder actuales, por lo que sus políticas son a lo sumo reformistas. Una segunda posición, autoritaria, directamente sostiene que el nuevo ideal topográfico normativo debe tener su origen en una instancia trascendente a las prácticas históricas intersubjetivas²⁴⁰. El principal problema de ella es que, al provenir de un lugar externo, sus propuestas políticas (ya sean de izquierda o de derecha) se perciben tan contra-intuitivas que, para la inmensa mayoría de subjetividades, carecerían de sentido.

Tanto la posición convencionalista como la autoritaria no logran sostenerse más que por sus métodos coercitivos, que censuran la posibilidad de la crítica. La posición convencionalista puede reforzar la exclusión de las propuestas genuinamente alternativas, reproduciendo esquemas de poder verticales entre quienes poseen un lugar de privilegio dentro de la constitución actual del mundo y quienes no son siquiera subjetividades reconocidas como tales. Por su parte, la posición autoritaria necesita, para su realización, ejercer un dominio hegemónico no-orgánico mediante el uso de la fuerza y la violencia para frenar las resistencias a su proyecto. Ambas posiciones están lejos de garantizar el proyecto político de la izquierda. Se necesitan entonces posiciones que puedan ser intersubjetivamente construidas mediante discursos e imaginarios heterotópicos colaborativos. Las dos últimas posiciones que Cooke menciona cumplen con este criterio.

La tercera posición, la contextualista radical, sostiene que la fuente de los ideales topográficos transformadores debe encontrarse de forma ya inmanente en las tensiones productivas entre la imaginación de los agentes y el imaginario social compartido, a través del cual las subjetividades le dan sentido a sus experiencias situadas²⁴¹. La cuestión aquí es simplemente construir imaginales con ideas regulativas apropiadas para la transformación social. Esta posición tiene la virtud de que puede ser gestada de manera horizontal, orgánica y plural mediante disputas agonísticas entre los grupos que conforman la sociedad. Sin embargo, ella presenta dos situaciones que pueden resultar problemáticas. Por un lado, ella puede pecar de localismo si no existe una progresiva politización de toda la comunidad intersubjetiva en su conjunto al tiempo que se busque sumar cada vez más subjetividades a su proyecto. Por otro lado, si no existen parámetros, más allá de los inmanentes a la realidad social actual, para la construcción de ideales, es posible que se pierda la orientación y sentido por el cual se realiza la transformación en primer lugar, pues una vez que se destruyan los esquemas estructurales y simbólicos que constituyen el mundo actual es posible que la lucha parezca carente de dirección propositiva.

En cambio, la cuarta posición, la contextualista trascendente, afirma que la fuente de los ideales transformadores sí está presente dentro de las prácticas intersubjetivas inmanentes a la sociedad de la que emergen, pero éstos se afirman performativamente como principios de carácter universal, y es en esta universalidad en donde radica la fuerza para arrancar a las subjetividades de su contexto topográfico actual sin por ello perder el rumbo o construir soluciones meramente locales. Evidentemente, la cuestión situada no desaparece, pero se percibe ahora como un producto de la

²³⁹ *Ibid.*, p. 14

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 15

²⁴¹ *Ibid.*, p. 14

sedimentación histórica y genealógica de las experiencias y no como una contingencia relativista. Cabe señalar aquí que, como esta posición fácilmente podría malinterpretarse como autoritarismo, la posición contexto-trascendente supone y apela más bien a la existencia de universales dinámicos, es decir, provenientes de construcciones históricas agonísticas intersubjetivas de imaginables siempre en disputa²⁴². Considerados como universales por quienes los proponen y materializados performativamente mediante hábitos, a fuerza de repetición, estos siempre son susceptibles a debate por parte de otras subjetividades antagónicas.

3.2.4 Imaginales contexto-trascendentes: juicio reflexionante y ejemplares negativos

Para Maeve Cooke, el ideal topográfico regulativo de la acción, que ella llama “objeto ético trascendente”²⁴³, expresado en el imaginal de “la sociedad buena”, cumple el papel de un universal dinámico en la posición contextualista trascendente al ser capaz, por un lado, de motivar a una colectividad plural transformadora y, por otro, estar siempre abierto a críticas y reinterpretaciones por parte de otras subjetividades que se suman al proyecto colaborativo de producción del imaginal. Ahora bien, frente a otras posiciones que también suponen universales dinámicos, Cooke sostiene que el universal en el que piensa es aquel que se formula a partir de las condiciones de validez normativa que impiden construcciones ideales cínicas o dogmáticas, es decir, aquellas que puedan ser compatibles con el convencionalismo o el autoritarismo y que, por tanto, favorezcan escenarios de derecha o directamente apolíticos.

Por tanto, será conveniente encontrar formas en que pueda ser posible construir criterios de validación colectivos necesarios para la construcción de ideales regulativos topográficos transformadores, concebidos como universales antagónicos en disputa. Una excelente manera de pensar la construcción de tales criterios es la que desarrolla María Pía Lara en su libro *Narrar el Mal*. En este libro, la filósofa mexicana desarrolla una postura posmetafísica del juicio reflexionante como herramienta para la construcción de normativas estéticas frente a la experiencia traumática de la crueldad social históricamente acontecida²⁴⁴. No es una elucidación teórica de la fuente del criterio de validez moral, sino la corpórea experiencia y contemplación de la crueldad lo que da consistencia a los criterios de validación para la construcción de heterotopías colectivas.

Las terribles experiencias de la crueldad constituyen un daño moral, la humillación acompañada de la pérdida del reconocimiento de la dignidad de la subjetividad afectada, no solo por la cantidad de sufrimiento que le producen. Más bien, lo esencial en el daño moral consiste en que la autonomía corporal de la subjetividad se ve seriamente perjudicada, haciendo que su narración personal (así como otras prácticas del cuidado de sí necesarias para afrontar el estado de estupefacción en que se la deja) se vean seriamente deterioradas. Esto genera un genuino deseo corporal de no repetición del evento traumático de la crueldad. En el siguiente capítulo profundizaré en cómo la teoría psicopolítica crítica del trauma social puede explicar la motivación de una transformación colectiva de las condiciones materiales que ordenan y gestionan el modo en que aparece el mundo entorno. Por el momento, basta

²⁴² *Ibid.*, pp. 81-82

²⁴³ *Ibid.*, p. 98

²⁴⁴ María Pía Lara. *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*. Gedisa: Barcelona, 2019, pp. 15-18

con afirmar que el lenguaje estético expresivo, para decirlo con María Pía Lara, tanto narrativo como cinemático, es capaz de facilitar el procesamiento de la vivencia inefable de la crueldad gracias a las distintas capacidades reparadoras de la imaginación, que produce topografías que gestionan afectos y los convierten en topografías normativas que apuestan por acciones transformadoras²⁴⁵. Esta propuesta estético-política se mueve en el mismo terreno que la de Luciana Cadahia, que parte de la necesidad de pensar sensiblemente los dispositivos sociales y políticos de subjetivación.

El procesamiento de estas experiencias traumáticas requiere de un acompañamiento colectivo en que las distintas imágenes y narraciones normativas apelan a ser comunicadas a otras subjetividades para su agonística valoración. De esta manera, sostiene Lara en un eco arendtiano, se generan juicios reflexionantes, mismos que no apuntan al reconocimiento de un suceso traumático específico constituye un daño moral debido a una ley o un fundamento universal, puesto que esto es ya éticamente patente. Más bien, los juicios políticos son de carácter reflexionante, siempre falibles y a la espera de una continua construcción intersubjetiva, porque sugieren que tal suceso es una instancia novedosa y singular de la producción del daño a la dignidad²⁴⁶. Dicha instancia tiene la característica de ser un ejemplar negativo, un evento que paradigmáticamente no debe volver a repetirse. Por tanto, su reconocimiento colectivo invita a la suspensión y destrucción de las condiciones semiótico-materiales que la han permitido, ya sea sistemática o excepcionalmente.

Evidentemente, la principal lucha política, a nivel de la narración, es la construcción de términos y de un lenguaje que pueda hacer justicia a la naturaleza, la praxis y los modos de aparición de dicho ejemplar negativo. Más aún, la cuestión políticamente más dramática es aquella que se da en torno a la existencia misma del daño, ya que siempre existirán quienes, desde una posición conservadora, pretendan defender las condiciones sociales que permitieron el evento bajo el argumento de que no hubo allí ninguna experiencia de crueldad. Casos como el holocausto, los feminicidios y otros crímenes de odio por razones racistas o cisheterosexistas, así como las desapariciones forzadas o los genocidios, son ejemplos de ello.

En tanto producto de juicios reflexionantes, estos ejemplares negativos no pueden fijarse como modelos universales ahistóricos que marquen pautas unívocas para la comprensión de los males que aquejan a la realidad social. Más bien, lo que hacen es contribuir a la formación de una memoria histórica colectiva crítica y política, una que tiene la capacidad de ir delimitando normativamente el campo de lo posible a la hora de producir estrategias futuras para la acción política en contra de la violencia y la injusticia. Una vez que la subjetividad juzga un suceso como indeseable, éste es sometido a crítica colectiva y, en el mejor de los casos para ella, es valorado como moralmente dañino por otras subjetividades para, finalmente, trabajar en conjunto en la transformación de las condiciones que lo permitieron y así erradicar la posibilidad de su repetición. Para María Pía Lara, este último momento es el paso de la traducción del juicio moral a una instancia legal²⁴⁷. Esto conlleva la realización de acciones políticas para la institucionalización, o al menos la instauración colectiva coyuntural, de una serie de prácticas que lleven a la producción de nuevas formas de disponer tanto de las subjetividades como del mundo que se cohabita.

²⁴⁵ *Ibid.*, pp. 114-115

²⁴⁶ *Ibid.*, pp. 31-32

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 164

Es importante remarcar que la formación de esta memoria histórica colectiva no tiene solo un carácter agonístico, sino que también resulta en muchos casos ser antagónica. Como mencioné hace un momento, no siempre algo que es experimentado como un año moral o un perjuicio en contra de la dignidad de cierta subjetividad es reconocido como tal por otras subjetividades. Esto puede ser el caso en virtud de un cierto modo tanto de disponer como de percibir la realidad social, uno que impide considerar como políticamente relevante o bien determinado dominio de lo real o bien cierto tipo de subjetividades. Este prejuicio supondría la existencia de posiciones privilegiadas dentro del campo de lo social, así como de voces con la prerrogativa de construir discursos razonables socialmente reconocibles. Todo aquello que no se ajuste a dichas posiciones o lugares de enunciación será censurado, invisibilizado o expulsado de antemano del campo de la pluralidad. Este modo de disponer de las subjetividades cae, por tanto, en el convencionalismo o en el autoritarismo, lo cual impide dinamizar los ideales topográficos con pretensiones de universalidad y, por tanto, pueden desaparecer la posibilidad de una acción colectiva contexto-trascendente, es decir, emancipadora.

3.3 Construcción del sujeto político de la izquierda: disenso y psicopolítica de los cuerpos

3.3.1 Modos de reparto de lo sensible contra la pureza de la política

Uno de los principales problemas para la construcción del sujeto político de la izquierda es que, a menudo, las demandas de universalización de la experiencia de la libertad pueden ser leídas como autoritarias por parte de quienes asumen posturas convencionalistas, reformistas, o quienes directamente forman parte de la derecha reaccionaria. Es entendible que la izquierda pueda ser percibida de esta forma, y de hecho las grandes cismas en su interior, la económica y la cultural, muestran que incluso algunas subjetividades partidarias del proyecto emancipatorio han caído en algunas prácticas violentas. La razón de lo anterior es que la realización del proyecto de la izquierda requiere la transformación radical de las condiciones más fundamentales de ordenación, gestión y disposición de mundo y de la intersubjetividad que lo constituye y que lo habita. Es por ello que las acciones contexto-trascendentes pueden aparecer, para algunas subjetividades, como autoritarias incluso cuando no lo son. Aquí es necesaria una disputa sobre los términos con los que se narran los acontecimientos y el contexto en el que se realizan.

A nivel estructural, el contexto político actual incluye una racionalidad política que gestiona una serie de instituciones que hegemonizan las operaciones de poder sobre el cuerpo y la subjetividad encarnada, modelando su conducta y administrando sus potencias y su cultivo de las experiencias de libertad y autonomía²⁴⁸. Estas instituciones otorgan el término de “política” solamente a un campo reducido de acciones y operaciones colectivas, regularmente más administrativas que transformadoras, y que tienen cierto contenido específico e indican el tipo de subjetividades que son reconocidas como sujetos, al ser beneficiarias o deudoras de la normatividad resultante de ellas. El resto de temas, subjetividades y modos de acción política no son reconocidos como tales. Esta visión nominalista acerca de lo político, su reducción a “la política” oficial, representa uno de los principales obstáculos

²⁴⁸ M. Foucault. *Estética, ética y hermenéutica*, pp. 124-125

para la política de izquierda y su proyecto emancipador, puesto que impide la praxis y la experiencia de lo político en escenarios de una búsqueda y construcción colectiva de topografías contexto- trascendentes.

Tanto las acciones reformistas como las conservadoras defienden una noción de lo político, articulada en torno a las instituciones políticas dominantes, en donde su experiencia está limitada a una serie de temas, dimensiones de la realidad social y subjetividades específicas. En este sentido, el proyecto de la izquierda implica un disenso no solo acerca de la manera en que se ordena la realidad social, sino también en la manera en que se concibe la política misma. Ahora bien, una de las estrategias de la derecha y del centro reformista es la de hacer una distinción cuasi-ontológica entre la esfera de lo meramente social y la de lo político, al defender la idea de que las movilizaciones disensuales que ponen en cuestión el marco de la política hegemónica son meramente manifestaciones violentas que carecen de todo sentido constructivo. Esta postura conservadora pretende así distinguir entre un sujeto social y uno político. El primero denota una serie de funciones, ligares y modos de ser históricamente constituidos a partir de los distintos dispositivos de formación de subjetividad, mientras que el segundo practicaría el ejercicio crítico plural de transformación de las condiciones que constituyen la realidad social.

Frente a esta posición, argumentaría que la subjetivación política no solo incluye una voluntad de transformación de las condiciones de disposición del mundo entorno, sino también una serie de actos performativos mediante los cuales se transforma la misma subjetividad al reelaborar sus condiciones de emergencia y constitución. En esta posición, la subjetivación política resulta ser más bien un “dispositivo de litigio”²⁴⁹ que se opone a las condiciones semiótico-materiales que se le han asignado a la subjetividad como sujeto social y disputa así la manera en que puede constituir sus prácticas y su propia acción. Esta reconceptualización de la subjetivación política como dispositivo de litigio aparece en la crítica de Jacques Rancière hacia la interpretación arendtiana del papel de las subjetividades que desean emancipación económico-material durante los tiempos revolucionarios²⁵⁰

Para Arendt, el fracaso de una revolución como la francesa se explica en parte por una serie de acciones que, lejos de constituirse como políticas desde el punto de vista de la construcción colectiva plural de nuevas formas de ordenación y gestión de la realidad según las instituciones políticas hegemónicas, únicamente buscaban satisfacer su mera supervivencia al reaccionar a sus condiciones precarias de existencia²⁵¹. Este argumento ha sido utilizado en el México contemporáneo por la derecha partidista, que explica su derrota electoral en el 2024 con el argumento de que quienes votan por la izquierda lo hacen porque se ven beneficiados monetaria y materialmente por los programas sociales de apoyo económico, invisibilizando los procesos de politización que han llegado a tener las clases populares en los últimos años.

En cambio, para Rancière no es la experiencia colectiva de la igualdad en la libertad lo que constituye la acción política, sino que también es un acto político la construcción misma de espacios

²⁴⁹ Jacques Rancière. *Disenso. Ensayos sobre estética y política*. Fondo de Cultura Económica: Ciudad de México, 2019, p. 65

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 52-53

²⁵¹ H. Arendt. *Sobre la revolución*, pp. 94-95

heterotópicos en donde dicha igualdad en la libertad puede emerger inesperadamente²⁵². Por tanto, partir de que lo político y lo social se encuentran en esferas separadas implica la expulsión automática de ciertas subjetividades y de ciertos campos de lo real del dominio crítico de la esfera política. Sobre todo, esta separación reproduce la distinción clásica entre quienes pueden comunicarse legítimamente para discutir acerca de lo bueno y lo justo y quienes se expresan reactivamente mediante ruidos ininteligibles que a lo sumo indican sensaciones de placer y sufrimiento.

Si se desplazan, ya sea voluntaria o inconscientemente, las posiciones antagónicas de la producción colectiva del mundo intersubjetivamente constituido, entonces puede que las topografías heterotópicas resultantes sean o bien indeseablemente autoritarias y dogmáticas, o bien no lo suficientemente transgresoras como para ser contexto-trascendentes. Esto no solo aplica para la derecha excluyente, sino también para ciertas estrategias de izquierda, pues no toda praxis política resulta ser realmente transformadora. Existe también la praxis política reaccionaria que encuentra formas innovadoras y cada vez más sofisticadas de contrarrestar la universalización de la experiencia de la libertad. Sostener que todo en la derecha son simples expresiones de sufrimiento por la pérdida de privilegios es desconocer las prácticas políticas de las subjetividades antagónicas, lo cual disminuye la capacidad de la izquierda para hacer frente a las nuevas figuras que presenta la hegemonía.

Por otro lado, ¿qué significa exactamente que la praxis política sea *disensual*? Ella tiene que ver con la reconstitución sensible de las condiciones de ordenación, gestión y disposición de las cosas del mundo que las subjetividades habitan. Esta reconstitución tiene el carácter de sensible porque opera al nivel de la percepción, de los afectos y de las interacciones corporales de las subjetividades encarnadas, y por ello su articulación solo es posible mediante topografías, imaginarios e imaginales construidos intersubjetivamente a través de interacciones agonísticas, sobre todo en contextos antagónicos. Es por ello que esta praxis política apuesta por otros modos de reparto de lo sensible, es decir, por otras maneras “en que se experimenta el espacio común: las fronteras de ese espacio, lo que se comprende como compartido en éste y quiénes son incluidos y pueden decidir sobre lo que se asume como común en él”²⁵³. Este reparto de lo sensible funciona dentro de los distintos dispositivos de subjetivación como modos de producción y interrupción de sentido. Todo ello entra en consonancia con la capacidad de imaginación que propone María Pía Lara, puesto que las maneras en que aparece sensiblemente la realidad social genera una serie de tensiones productivas entre la imaginación, el imaginario social operante y los imaginales ético-políticos que se constituyen colectivamente.

Ahora bien, para Rancière existen dos modos paradigmáticos de reparto de lo sensible: el policial y el propiamente político. El modo policial, que caería en posiciones autoritarias o convencionalistas, es aquel que sostiene regímenes de diferenciación social naturalizados acerca de quién puede participar de la experiencia intersubjetiva de constitución del mundo en común y quién no²⁵⁴. Además, el espacio de construcción colectiva está restringido y opera en función de los intereses de las subjetividades privilegiadas por este modo social de experimentar la politización. En cambio, el modo político del reparto es aquel que cuestiona esta privatización de lo común y del poder a partir de

²⁵² J. Rancière *Disenso*, p. 63

²⁵³ Laura Quintana. *Política de los cuerpos. Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière*. Herder: Barcelona, 2020, p. 65

²⁵⁴ J. Rancière. *Disenso*, pp. 61-62

un principio anárquico que rompe con las lógicas policiales dominantes. Mientras que el orden policial trabaja según una lógica pastoral, el orden político funciona según un principio suplementario: dentro de un mundo social constituido por un reparto que expulsa a ciertas subjetividades del espacio de acción colectiva, el sujeto político es aquel que demuestra la capacidad de decidir sobre lo común, hay sido o no autorizado a ello. En términos de Rancière, la política es el reclamo de quienes hablan cuando no tienen que hablar, de quienes “toman parte en aquello de lo que no tienen parte”²⁵⁵.

3.3.2 Regímenes consensualistas y praxis agonísticas de desidentificación

Para la filósofa Laura Quintana, la subjetivación política es “una alteración [en el reparto de lo sensible] que hace aparecer una capacidad de enunciación no identificable en un campo de experiencias dado”²⁵⁶. En otras palabras, la subjetivación política indica la capacidad de ciertas subjetividades encarnadas de mostrar su excedencia frente a los dispositivos históricos que establecen las condiciones normativas de su aparición y las potencialidades de sus cuerpos. Estas subjetividades aparecen al momento de reclamar el reconocimiento colectivo de su capacidad de decidir sobre lo común, es decir, reclaman que sus experiencias sean tomadas en cuenta en la construcción intersubjetiva de las topografías que ordenan el mundo social. Evidentemente, la aparición del sujeto político no proviene de la nada, sino que es un modo específico de subjetivación de las subjetividades socialmente constituidas. Al politizarse, estas alteran sus condiciones de operación asignadas y apuestan por constituirse como sujetos dignos de participación en la transformación del mundo que colectivamente habitan.

Cabe aclarar que la subjetivación política no implica necesariamente una desidentificación con los horizontes de experiencia históricamente constituidos, desde los cuales las subjetividades viven, piensan y actúan, como algunas posiciones que defienden la pureza de la política podrían querer sugerir. Como sostiene Quintana, algunas veces las subjetivaciones políticas operan reivindicando ciertas singularidades históricamente constituidas (ciertas identidades, como se explicó en el primer capítulo a partir del pensamiento de Linda Martín Alcoff), y desde ellas construyen reclamos colectivos de participación sobre lo común que rechazan estereotipos y regulaciones policiales que les han constituido históricamente desde la exclusión, al dominación y la explotación²⁵⁷. Este tipo de reclamos son el fundamento de las alianzas interidentitarias, que a diferencia de las transidentitarias, siguen operando a partir de lógicas de la identidad, sin por ello cerrarse a la colaboración con la alteridad en la construcción de sujetos políticos plurales.

Ahora bien, a diferencia de Rancière, Quintana no distingue radicalmente entre la forma de organización política y su naturalización. Así, lo político no solo es un dispositivo de litigio, sino toda una dimensión constituyente de subjetividades encarnadas que, gracias a disposiciones estéticas, siguen politizadas al reclamar y sostener continuamente su participación en la construcción de nuevas topografías del espacio común. Así, la política no solo es cuestión de subjetivación, sino también de subjetividad, es decir, de la vida encarnada intersubjetiva del sujeto que emerge de ese litigio.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 58

²⁵⁶ L. Quintana. *Política de los cuerpos*, p. 265

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 271-273

De esta manera, es posible distanciarse de Rancière en un aspecto crucial: su concepción de lo ético como opuesto a lo político. Para el filósofo francés, el problema de la filosofía política ha sido históricamente el constante intento de reducir lo político a modos policiales de reparto de lo sensible, aquellos que se asumen desde Platón como ideales²⁵⁸. Esto puede resultar pernicioso si se busca imponer coercitivamente dichos modos ideales o si éstos reproducen o sostienen regímenes de dominación, crueldad o violencia. Pero Rancière va mucho más lejos al identificar la reducción de lo político a lo policial con el modo de vida ético de la comunidad²⁵⁹. Esta postura no da cuenta de las distintas resistencias que operan dentro de toda relación intersubjetiva de poder, ni el modo en que las mismas prácticas éticas pueden ser la ocasión para la emergencia y el sostenimiento de la acción política. Solo el modo de vida ético autoritario es problemático, pues éste sí legitima el reparto policial de lo sensible, sobre todo cuando es violento, cruel o injusto.

A las condiciones normativas que producen sistemáticamente acuerdos entre las partes excluidas o explotadas por el régimen dominante y éste mismo, a tal grado que se evitan o se intentan resolver conflictos que de otro modo darían lugar a una subjetivación política y a acciones emancipadoras y transformadoras del orden social, Quintana -en un gesto rancieriano -le llama “consenso”²⁶⁰. Otra forma de entender el régimen consensualista es concebirlo como la disposición a unificar el acuerdo acerca del modo en que se presenta lo sensible y el régimen de sentido a partir del cual se le entiende o justifica. Con ello, se oculta el hecho de que dicho arreglo de partes no solo es históricamente contingente, sino que depende del modo en que intersubjetivamente se constituyen las condiciones semiótico-materiales que ordenan el mundo social en el que las subjetividades habitan.

Ahora bien, es importante matizar el argumento: así como no todo modo de vida ético es policial, aunque se parta de ciertos supuestos colectivos que solo se ponen en duda en el disenso político, tampoco es que todo consenso sea autoritario. Los acuerdos coyunturales, aún si hay tensión en su construcción y las subjetividades involucradas no están del todo satisfechas con sus resultados, pueden ser pensados como consensos si estos establecen marcos de sensibilidad compartidos para la realización de un proyecto político en común. De hecho, la psicopolítica, al buscar influir en la economía afectiva de la subjetividad para orientarse a una praxis colectiva sostenida en el tiempo, piensa no solo en los disensos sino también en los dispositivos que inviten a consensos temporales y contextuales. Estos en modo alguno equivale a decir que todas las formas consensualistas deben ser permitidas. A los que Rancière y Quintana se refieren en su crítica a los regímenes consensualistas, es a una forma hegemónica de autoritarismo consensualista propia de la psicopolítica de racionalidad neoliberal, en donde el régimen de dominación y exclusión actual es sostenido mediante una serie de economías afectivas que impiden el disenso, el antagonismo y hasta la vida agonística. Las economías afectivas a las que se opone esta crítica se explorarán a detalle en el próximo capítulo.

Frente al autoritarismo consensualista, la subjetivación propiamente política manifiesta disenso. Para Quintana, este concepto no equivale a una divergencia de opiniones, sino a un profundo desacuerdo sobre lo que cuenta y cómo se cuenta²⁶¹, es decir, sobre el modo en que el mundo

²⁵⁸ J. Rancière. *Disenso*, pp. 67-68

²⁵⁹ *Ibid.*, pp. 231-232

²⁶⁰ L. Quintana. *Política de los cuerpos*, pp. 198-199

²⁶¹ *Ibid.*, pp. 240-241

compartido está sensiblemente repartido. Debido a que siempre hay algo que no es contado o que está mal contado dentro de las distintas topografías sociales, la experiencia de lo político puede entenderse como una “violencia simbólica fuerte”²⁶², es decir, como una ruptura con el modo en que están unificados el modo sensible de aparecer de las cosas y el sentido que les otorga cierto marco de inteligibilidad.

3.3.3 La política de los cuerpos y sus afectos

Ahora bien, contra la posición purista de la política, muchas subjetividades socialmente constituidas en condiciones históricas de explotación o exclusión no son capaces de resistir o meramente reaccionar frente a la necesidad de subsistir a pesar de las violentas condiciones normativas en las que habitan el mundo. Además, ellas muestran la capacidad de articular imágenes y discursos para la toma de decisiones sobre el mundo que habitan en común. De acuerdo con Quintana, lo que les falta a estas subjetividades no es inteligibilidad o un sentido específico de justicia con el cual justifiquen su disenso, sino confrontar las formas imperantes de poder, aquellas que determinan lo que cuenta como consignas válidas y que desplazan algunas de ellas al espacio del sinsentido²⁶³.

El modo en que muchas de estas subjetividades políticas pueden manifestar su disenso no es apelando a formas racionalmente discursivas de entendimiento ético-político, sobre todo cuando éstas no son escuchadas en sus discursos ni tomadas en cuenta en la construcción de topografías sociales. La lógica del discurso racional puede suponer de antemano un modo concreto de reparto policial de lo sensible. Este modo pondría fuera de lo legítimamente político a aquellas subjetividades, o a ciertos contenidos e intereses, que no se perciban lo suficientemente relevantes como para incluirlos en el espacio de discusión. Con ello, se buscaría eliminar el disenso y sustituirlo por un modo consensualista de praxis intersubjetiva, uno que impida trascender el contexto topográfico actual y, por tanto, participar en la construcción de heterotopías más justas. Los modos racionalistas de la política pueden suponer ideales normativos de las condiciones de comunicación intersubjetiva, incluyendo aquella que sostiene que el común acuerdo es siempre posible y deseable, no importa las circunstancias.

Para Quintana, en cambio, los argumentos políticos son formas estéticas inéditas de ensamblar lo sensible de tal manera que despierten afectos colectivos de transformación social contexto-transcendente²⁶⁴. Esta emancipación implicaría una suspensión de prácticas cotidianas que sostienen y condicionan semiótico-materialmente el mundo social tal como se presenta a la subjetividad, así como el comienzo de nuevas prácticas colectivas guiadas por topografías heterotópicas que permitan una apertura a otros regímenes de sensibilidad. Estas prácticas posibilitarían cierta desujeción de los modos injustos, crueles o violentos de ser que se les ha asignado a las subjetividades desde el momento de su constitución. De esta manera, será posible hacer visible el disenso frente a las lógicas consensualistas que pueden operar a la hora de la construcción colectiva de imaginables mediante una tensión productiva entre distintos y plurales puntos de vista. Así, estos imaginables proporcionarán determinados ejemplares

²⁶² *Ibid.*, p. 255

²⁶³ *Ibid.*, pp. 257-259

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 289

negativos como universales concretos a tomar en cuenta en la memoria histórica colectiva y en la praxis política que puede desencadenar.

Asimismo, al preguntarse por el lugar del cuerpo en la argumentación estético-política, Laura Quintana va un poco más allá que Rancière y Cooke, ya que a partir de la potente idea de que las subjetividades despliegan primeramente sus acciones a través de formas y modos afectivos de disponer el cuerpo, reconceptualiza por completo una serie de conceptos teóricos clave acerca de la subjetividad política. En primer lugar, concibe a la razón situada como la capacidad del cuerpo de esforzarse en comunicarse con otros asumiendo un principio político de igualdad intersubjetiva y la existencia de un poder en común²⁶⁵. Por su parte, la inteligencia se concibe ya no como un poder mental de objetivación, sino como un movimiento reflexivo del cuerpo para la recuperación de su movilidad, de su poder de experimentación y de su experiencia vivida²⁶⁶. En cuanto a la propia comunicación, ésta ya no es en primer lugar un modo privilegiado de expresar palabras articuladas, sino que refiere más bien a la puesta en común de una serie de trazos de signos con la esperanza de interpelar a otras subjetividades y de producir afectos y efectos en ellas²⁶⁷.

Desde esta novedosa aproximación, es posible repensar la construcción de topografías heterotópicas mediante una tensión productiva de la imaginación. Esta será una que despliegue, antes que conceptos, imaginarios enteramente afectivos con la capacidad de detonar procesos de subjetivación mediante modos disensuales de manifestación del deseo y la gestión de los placeres y sufrimientos por parte de condiciones normativas excluyentes o sus regímenes de dominación. La emancipación, entonces, pasaría a ser una apropiación insospechada y novedosa de sentidos y significados, ritmos y trayectos corporales que modifiquen los ensamblajes que constituyen al cuerpo mismo según cierto régimen de poder con el fin de conectarse y sentir de modo distinto ²⁶⁸. Para lograrla, es necesario suspender las asignaciones sociales que condenan a ciertas subjetividades e imaginar otros modos de habitar el mundo. Sobre todo, esta emancipación corporal buscaría la reapropiación de prácticas y formas impensadas de mover y disponen los cuerpos dentro del régimen social en cuestión.

Gracias a estas formas enteramente corporales de concertar una acción disensual capaz de trascender su contexto social inicial para proponer topografías más justas y menos crueles, es posible pensar no solo qué economías psicopolíticas resisten ante la dominación. También, se abre la posibilidad de pensar cuáles son capaces de proponer nuevas condiciones normativas para la construcción y el sostenimiento de dispositivos de subjetivación que permitan un reparto más equitativo sobre lo común. Estas nuevas formas corporales gestionan y fortalecen las potencias y fuerzas de los cuerpos colectivos que se forman a partir de un vínculo intersubjetivo en el que, a pesar de seguir conservando la singularidad de cada uno de los horizontes de experiencias involucrados, ya no pueden concebir la acción transformadora si no es en plural colectividad. Con ello, la subjetividad llega al pleno reconocimiento efectivo de la agencia como intrínsecamente relacional.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 135

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 131

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 132

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 118

3.3.4 El acto político performativo en la reunión coyuntural de los cuerpos colectivos

Una perspectiva política de los cuerpos similar a la de Laura Quintana es la que aparece en el libro *Cuerpos aliados y lucha política* de Judith Butler. Allí se reflexiona acerca de la batalla por el sentido del propio sujeto político dentro del juego de imágenes y tensiones entre distintas fuerzas que se atribuyen el derecho a ordenar y gestionar lo que es común²⁶⁹. Pero la parte más relevante de la propuesta de Butler es lograr pensar el sentido político de los cuerpos que se colectivizan a través de la expresión y la movilización de los afectos que los atraviesan. Para Butler, el hecho de que los cuerpos se asocien en asambleas con el objetivo de oponerse a los regímenes de dominación imperantes, los cuales establecen condiciones normativas de vida insostenibles, constituye un acto performativo que es enteramente político.²⁷⁰

Esta mera pero poderosa asociación produce sentidos mucho antes de comenzar a constituirse estrategias e ideales topográficos de acción colectiva mediante palabras articuladas: en cierto sentido, esta reunión de cuerpos es su antesala. La asamblea es ya un modo de acción colectiva que, cuando expresa afectos disensuales, solo puede ser vista como fuera de lo político por marcos epistémicos que tienen un sesgo moral. Para Butler, la performatividad política de los cuerpos se expresa en al menos dos sentidos: en primer lugar, los cuerpos se reapropian de los espacios privatizados por regímenes policiales y los reclaman como públicos al ocuparlos; y, en segundo lugar, los cuerpos se hacen visibles para enunciar que, pese a los modos de vida dominantes que los consideran desechables e irrelevantes, ellos tienen el derecho a decidir sobre el mundo en que habitan y, por tanto, sus vidas y existencias importan²⁷¹.

Para Butler, la política de los cuerpos que se reúnen en asambleas frente a las condiciones normativas invivibles que les fueron históricamente asignadas consiste en que, antes de expresar palabras plenamente articuladas, éstas muestran un reconocimiento colectivo afectivo de que sus condiciones semiótico-materiales de existencia son injustas, crueles o violentas²⁷². Por tanto, hacen circular en ellas deseos y disposiciones placenteras con el fin de colaborar concertadamente en la transformación de la realidad social que cohabitan cotidianamente. De esta manera, lo que expresan políticamente los cuerpos es tanto su vulnerabilidad como el dardo de las instituciones intersubjetivas que se proponían cuidar y procurar su vida en condiciones de dignidad. Esta es la expresión de un injusticia tanto moral como política. En suma, las subjetividades que encarnan estos cuerpos manifiestan la falta que cometen los regímenes de dominación imperantes de los cuales disienten.

Este ejercicio supone ya una política afectiva de la asociación de los cuerpos, los cuales se otorgan el derecho de poder decidir sobre las condiciones semiótico-materiales que ordenan tanto sus subjetividades como el mundo que habitan. Al reunirse, estos cuerpos expresan un principio normativo que puede resultar novedoso para los regímenes de dominación actual: la reivindicación del hecho de que, en tanto cuerpos, las subjetividades encarnadas están atravesadas desde el principio por relaciones

²⁶⁹ Judith Butler. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Paidós: Buenos Aires, 2019, pp. 15-16

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 31

²⁷¹ *Ibid.*, p. 17

²⁷² *Ibid.*, pp. 18-19

intersubjetivas históricamente situadas y sedimentadas que enmarcan tanto su horizonte singular de experiencias como su capacidad de acción e imaginación. Según Judith Butler, no nacemos como entidades individuales, sino que nuestras vidas dependen desde siempre de una red interconectada e interdependiente de sostenimiento colectivo y concertado de vidas en las que, con suerte y solo en contextos específicos, ocurren procesos siempre tentativos de individuación²⁷³.

Suponer pensar o actuar de forma enteramente individual requiere tanto una suspensión o abstracción disociativa de este modo ontológicamente constitutivo, como una compulsión narcisista que orienta a la acción. Para Butler, esta denegación insistente de la realidad ontológicamente relacional del cuerpo por parte de la subjetividad se debe a una insostenible fantasía de responsabilidad individual producto de una lectura liberal de la libertad como fuerza irrestricta que precede a la relacionalidad social²⁷⁴. En *Sé mi cuerpo*, Butler describe primero el juego de tensiones productivas que se manifiestan en la vida corporal singular cuando ella se toma a sí misma como opuesta al proceso dinámico de la vida en general²⁷⁵. Aquí, el deseo de persistencia en la existencia tiene que dar paso a un deseo de participación intersubjetiva en el proceso dinámico de la vida misma, que posteriormente se convertirá en un deseo por el reconocimiento de la condición necesariamente relacional de la propia agencia. Este proceso psicopolítico, que se describió con detalle en el capítulo anterior, implica el paso sistemático desde el narcisismo primario hacia el deseo de vinculación social por medio de la incorporación de las normas constitutivas de un principio de realidad que regula el principio del placer.

El paso del deseo de participación en el proceso dinámico de la vida misma al reconocimiento de la condición relacional de la subjetividad tiene que depurar la insostenible fantasía de soberanía individual. Tanto la estrategia de instrumentalizar a la otredad con el fin de denegar el propio cuerpo como el hacer de la esclavización una fuente de sentido de la vida fracasan en el fondo²⁷⁶. Por un lado, es imposible deshacerse del cuerpo, por lo que las relaciones de dominación solo crean dependencia de las subjetividades dominantes a las dominadas. Por otro lado, las subjetividades esclavizadas tampoco pueden satisfacer su deseo de ser partícipes de la vida, pues todas sus obras son mero objeto de consumo de alguien más. La fantasía de soberanía se encuentra aquí en el climax de su acorralamiento. Para evitar su abandono, la estrategia que la subjetividad individualista reproduce es el esquema de dominación, pero reelaborado hacia el interior. Así surge la psique.

En esta interiorización de las dinámicas de poder existen dos desenlaces posibles: o bien la libertad se resuelve en autoesclavización, o bien esta abandona la fantasía de soberanía al reconocer psíquicamente su interdependencia e interconexión ontológica con formas colectivas organizadas que sostienen y preservan la vida. Para llevar a cabo esto último, la política de los cuerpos debe dar paso a una psicopolítica crítica de las formas en que se constituyen los cuerpos mismos. Esta psicopolítica debe dar cuenta de la manera en que los afectos, deseos y placeres psico-corporales se enfrentan a los daños morales cometidos hacia la dignidad de la subjetividad, y de los daños políticos que vulneran la igualdad de la libertad a partir de un injusto reparto de las condiciones sensibles normativas del cuidado y el sostenimiento de los cuerpos.

²⁷³ *Ibid.*, p. 90

²⁷⁴ *Ibid.*, pp. 22-23

²⁷⁵ J. Butler, "El cuerpo de Hegel está en forma: ¿qué forma?", pp. 60-61

²⁷⁶ J. Butler. *Mecanismos psíquicos del poder*, pp. 51-53

Para ello, será necesario pensar en cómo disponer de economías afectivas de distribución social igualitaria del reconocimiento moral y político colectivo. En la siguiente parte de esta investigación, exploraré esta cuestión al desarrollar la idea butleriana de que la distribución de la dignidad del duelo constituye el principio psicopolítico necesario para construir subjetividades políticas transformadoras. Es mediante políticas afectivas melancólicas que el régimen político dominante reproduce sistemas sociales de sometimiento, incitando la constitución de subjetividades no solo narcisistas, sino articuladas a través del odio por lo diferente y el terror ante él. Esto se explorará en el capítulo siguiente. Finalmente, solo a través de un doloroso trabajo de reconocimiento de la pérdida de la dignidad de la subjetividad será posible enfrentar esta melancolía, reconfigurando así los dispositivos de subjetivación para formar sujetos políticos colectivos solidarios y erótico-afectivamente comprometidos en su lugar, tal como se desarrollará en el capítulo final.

Umbral: De la ontología ética y estética de la subjetividad *a la afectividad psico-política*

En la primera parte de esta investigación, titulada “Sobre la constitución de las subjetividades políticas encarnadas”, se hace un estudio introductorio acerca de la naturaleza, la génesis y la estructura de las subjetividades encarnadas, en especial de aquellas que componen sujetos de acción política. La elección de esta tematización no es gratuita, sino que responde a la necesidad de construir un modelo filosófico capaz de atender las problemáticas que interesan a esta investigación. Dichas cuestiones se encuentran presentadas y desarrolladas en el primer capítulo, llamado “El retorno de la subjetividad: crítica de la concepción del sujeto en la teoría política”, y pueden sintetizarse de la siguiente manera: actualmente, una de las mayores crisis que enfrenta el proyecto político de la izquierda (cuyo plan programático es el de la universalización de la experiencia de la libertad, entendida como autorrealización, de la subjetividad) es la constitución de su sujeto político. Éste ya no puede ser ni homogéneo ni teleológico como antaño, ni mucho menos asumirse como totalmente independiente e inmune a todas las operaciones hegemónicas de poder que constituyen semiótico-materialmente el mundo histórico que habitamos. La crisis antagonica entre la izquierda economicista y la izquierda culturalista es muestra de ello. Lo que hace falta, entonces, es pensar las condiciones para la constitución de un sujeto político plural y agonístico, formado a través del trabajo de la construcción de alianzas coyunturales inter y transidentitarias.

Sin embargo, si no queremos asumir una teleología determinista o voluntarista acerca de la constitución del sujeto político, entonces será necesario pensar cuáles son las condiciones semiótico-materiales históricas de dichas alianzas. Estas condiciones son subjetivas, ya que el sujeto político está conformado por subjetividades encarnadas que, mediante un trabajo afectivamente comprometido, son capaces de constituirse intersubjetivamente en colectividades políticamente operantes. Es por ello que, tanto en el segundo capítulo “Psicopolíticas críticas: economías afectivas de la subjetividad encarnada” como en el tercer capítulo de esta investigación, “Psicopolítica de la agencia relacional: de la subjetividad social a la subjetivación política”, se construye un marco teórico capaz de dar cuenta de cómo estas subjetividades encarnadas logran constituirse políticamente en sujetos de acción colectiva. En el segundo capítulo se provee de una caja de herramientas filosóficas críticas, fenomenológicas y psicoanalíticas, para pensar la dimensión de la subjetividad en la que se enmarca corporalmente la política: la sensibilidad secundaria de la carne como lugar de emergencia de la psique. Por otra parte, en el tercer capítulo se exponen los modos en que dicha dimensión es politizada mediante dispositivos estéticos, como las topografías capaces de imaginar escenarios utópicos y heterotópicos, o las performance corporales que hacen aparecer el cuerpo en el espacio público. Sea de una u otra manera, estos dispositivos son capaces de expresar un auténtico disenso ante los modos sensibles en los que actualmente se constituye el mundo.

En síntesis, esta primera parte de la investigación busca pensar una ontología ética y estética de la subjetividad encarnada, con el objetivo de que ella pueda servir de base para una filosofía política de la subjetividad. La dimensión estética de esta propuesta indica la necesidad de concebir a la acción colectiva desde una ontología relacional afectivamente comprometida capaz de transformar los marcos

de producción de una sensibilidad secundaria que constituye semiótico-materialmente el mundo a través de sedimentaciones históricas. Solo de esta manera será posible comprender cómo se pone al cuerpo en el centro de la experiencia de lo político, sin que por ello se reduzca la subjetividad que lo encarna a mera potencialidad de la carne. Después de todo, es la subjetividad misma en su dignidad la que se relaciona íntimamente con lo bello, aquello que desde antaño se concibe como más allá de lo útil, es decir, como el objeto de la experiencia de la libertad como autorrealización política, pero también poética, artística y creadora de la existencia.

Por otra parte, la dimensión ética de la subjetividad parte de que la ontología relacional es el modo de ser de toda entidad viviente, ya sea en su dimensión corporal o subjetiva. De esta manera, las habitualidades que constituyen lo que las subjetividades encarnadas históricas son actualmente, provienen de una praxis colectiva que se despliega dentro de un mundo de la vida específico. Es a partir de este modo histórico de ser y de hacer que, las subjetividades encarnadas pueden realizar la pregunta filosófica por la vida buena, sobre todo en el contexto de precariedad neoliberal que actualmente padecen y que amenaza no solo con erradicar sus vidas, sino también sus deseos de vivir. De esta forma aparece la praxis crítica, pero reconducida a sus fuentes experienciales, como una urgencia frente a la cual la subjetividad está invitada a responder. Así, surge la pregunta por la verdad del mundo y por la verdad de sí, pero en el sentido de la *epojé*, que es la suspensión de la tesis de obviedad de la realidad actualmente operante y no una duda abstracta y nihilista acerca de todo sentido mundano. Esta búsqueda de la verdad, la filosofía éticamente comprometida, es la estela que funge como herramienta y guía para sortear la crisis de sentido en la que la subjetividad se encuentra, y en donde emerge la política como experiencia disensual auténtica.

De esta forma, la ontología ética y estética elaborada en la primera parte de esta investigación brinda el marco teórico-filosófico que permite pensar la problemática acerca del sujeto político en términos de subjetividad encarnada. Con ello, se da pie a las reflexiones desarrolladas en la segunda parte de este trabajo, titulada “Sobre la afectividad política de las subjetividades melancólicas y el duelo por su dignidad reclamada”. En esta segunda parte, la ontología de la subjetividad pasa de la estética y la ética a la política, afectivamente comprometida, de los cuerpos. Al realizar este paso, este discurso no se propone eliminar nociones políticas históricas como las de diálogo, razonabilidad o publicidad, sino que más bien espera reconducirlas a sus fuentes originarias de la experiencia, con el objetivo de posibilitar su vinculación directa con los modos históricos de reparto de lo sensible semiótico-materialmente constituido, y con los modos de praxis crítica que buscan modificarlos con el fin de universalizar la experiencia de la libertad como la autorrealización de toda vida subjetiva. De esta manera, se introduce en el seno de la política la dimensión afectiva de la subjetividad, misma que es gestionada a través de psicopolíticas que enmarcan la vinculación intersubjetiva en lógicas hegemónicas de poder, lo que se traduce en la naturalización de estructuras sociales de dominación y sometimiento.

Asimismo, esta segunda parte se compone de dos capítulos, el cuarto titulado “Psicopolíticas de los afectos: escenarios de subjetivación melancólica” y el quinto, “La igual dignidad de duelo como horizonte psicopolítico de la izquierda”. Ambos asumen el marco filosófico desarrollado en la primera parte de esta investigación, por lo que puede entenderse así la vinculación entre ambas partes del trabajo a pesar de que ellos abordan dimensiones filosóficas autónomas, aunque interdependientes. El

cuarto capítulo realiza un diagnóstico de la constitución de las subjetivaciones políticas en el contexto neoliberal actual, atendiendo los procesos psicopolíticos involucrados en la producción de subjetividades que, lejos de permitir la vida política, especialmente la crítica, disensual y revolucionaria, la paralizan. De esta forma, es posible apuntar al principal impedimento para la realización de las alianzas inter y transidentitarias necesarias para la conformación de un nuevo sujeto político de izquierda, uno que esté a la altura de la época en que vivimos. Este obstáculo es el imperio de psicopolíticas hegemónicas que producen subjetividades melancólicas: aquellas que desconocen que el mundo ha olvidado reconocer una parte esencial de ellas mismas, su dignidad.

Esta melancolía diagnosticada revela la necesidad de apostar por un proyecto psicopolítico normativo que sea capaz de reactivar la afectividad política de las subjetividades, hasta tal punto que ellas puedan constituir acciones colectivas y sujetos políticos trans e interidentitarios. Dicho proyecto es el de la articulación explícita de una demanda igualitaria por la universalización de la dignidad de duelo para todas las subjetividades *en tanto tales*. El trabajo de duelo que se requiere para hacer frente colectivamente a las condiciones melancólicas del mundo entorno es aquel que logra visibilizar la pérdida del reconocimiento de la dignidad de las subjetividades encarnadas en tanto tales, es decir, su no-reducción a meros objetos de consumo, a mera fuerza de trabajo o a desechos u obstáculos para la producción de un capital de racionalidad política neoliberal.

De hecho, esta demanda por la dignidad de duelo ya aparece en algunos de los movimientos sociales más recientes en la región, tales como los conformados por las familias y madres buscadoras de personas desaparecidas, los movimientos feministas y sexo-género disidentes que se posicionan en contra del feminicidio y el transfeminicidio, o los movimientos anticoloniales y antirracistas que luchan en contra del genocidio palestino o indígena, y del ecocidio mundial. No es de extrañar que estos movimientos emergentes sean incapaces de subsumirse tanto dentro de la izquierda economicista como la culturalista, ya que al moverse bajo una psicopolítica de la igual dignidad de duelo, llevan consigo un cambio de paradigma para la izquierda. La tarea entonces es elevar a rango de universalidad este horizonte, hasta el punto de que funja como auténtico principio normativo *explícito* para la izquierda en general, y, con ello, sea posible construir el sujeto político pos-clásico deseado.

Cabe aclarar que este trabajo de duelo colectivo, y la demanda política que surge de él, reimagina el estatuto ontológico de toda psicopolítica y sus estrategias de construcción de la subjetividad afectivamente comprometida. *El fenómeno del duelo no es primariamente psicologista o naturalista*, sino que más bien posee dos momentos lógicos en su acontecer semiótico-material situado. En primer lugar, el duelo presenta un *momento subjetivo* que responde al trabajo de reapropiación crítica de la norma interiorizada con el fin no de desmarcarse completamente de ella, pero sí de ganar autonomía frente a su fuerza e intención de enmarcar la experiencia práctico-valorativa de la subjetividad. Y, en segundo lugar, al duelo también le es propio un *momento objetivo*, en donde él mismo (en tanto productor de afectos) se vuelve el motivo y motor de la acción política dentro de un marco de agencia relacional.

Esto queda patente en el propio proceso de duelo, ya que éste no equivale a la mera abreacción o expresión emotiva y sentimental de la tristeza, la rabia o el llanto, y no siempre se realiza *postmortem*, como lo hace el luto. Más bien, éste expresa la asunción afectivamente comprometida de un doloroso principio de realidad, que debe ser capaz de enfrentarse al responder a las condiciones de su

emergencia. Con ello, lo que se pretende es una praxis crítica que tenga la intención de evitar la repetición de los eventos que llevaron a la pérdida, o bien que sea capaz de redignificar lo perdido mediante la materialización de la justicia. Así, el duelo no es una experiencia paralizante, sino una práctica afectiva constituyente de mundo, un modo de la praxis crítica con la capacidad de transformar radical y significativamente el entorno de precariedad biopolítica y necropolítica que habitamos. Después de todo, de eso se trata la revolución.

PARTE II. Sobre la afectividad política
de las subjetividades melancólicas y el duelo por su dignidad reclamada

CAPÍTULO 4. Psicopolíticas de los afectos: *escenarios de subjetivación melancólica*

Durante los primeros tres capítulos de esta investigación, me dediqué a explorar una teoría de la constitución del sujeto político capaz de hacer frente a las crisis políticas de la izquierda; dicha teoría tendría que ser capaz de compatibilizar distintos intereses y horizontes dentro del proyecto político transformador de la universalización de la libertad de toda subjetividad. Así, en el primer capítulo, además de presentar mi comprensión acerca del proyecto político de la izquierda y el horizonte histórico en que se enmarcan la emergencia de sus crisis, argumenté la necesidad del regreso de la subjetividad como vida singular enmarcada, pero siempre excedente, del sujeto. La subjetividad es el elemento clave, tanto para explicar la imposibilidad de la construcción del sujeto político de izquierda en el horizonte de sus crisis, como para aventurar una posición que pueda sortear dicha problemática mediante la construcción de alianzas políticas trans e interidentitarias coyunturales.

Por otra parte, el segundo capítulo complejizó la noción de subjetividad al dotarla de elementos no sólo fenomenológicos, sino también metapsicológicos, con el objetivo de dar cuenta de la experiencia de lo agonístico como rasgo esencial de la vida política. Estos elementos dan cuenta de cómo la subjetividad está constituida a partir de economías afectivas que impactan en su sensibilidad y que constituyen tanto su praxis como los límites de ésta. El origen de la movilidad de la subjetividad son una serie de fuerzas energéticas que operan muchas veces por debajo de la conciencia tética del sujeto, por lo que dotan a su constitución de cierta opacidad y falta de soberanía sobre su voluntad, lo cual hace que ella exceda necesariamente las condiciones normativas de su emergencia. Estas fuerzas son reguladas por relaciones hegemónicas de poder que, en muchos casos, pretenden interiorizar el sometimiento a esquemas intersubjetivos de dominación.

Por ello, en el tercer capítulo se explora la emergencia de la agencia intersubjetiva, con el objetivo de pensar cómo puede construirse un sujeto colectivo propiamente político. La agencia de este sujeto se expresa mediante la reelaboración colectiva de las condiciones de interacción intersubjetiva mismas, las cuales se encuentran guiadas por una serie de topografías agonísticamente constituidas, capaces de imprimir afectivamente en imaginarios sociales dispositivos estéticos disensuales, es decir, modos alternativos de praxis y de representación del mundo, necesarios para la erradicación de la violencia y la crueldad. Mediante la realización colectiva de estos nuevos modos de interactuar, la subjetividad encarnada revelará modos de subjetivación política que disientan de las formas en que históricamente se ha constituido su mundo y horizonte, para afirmar gracias a esto que ella es mucho más que sus condiciones de emergencia. Esta acción colectiva aparece sobre todo en contextos en donde las subjetividades que componen al sujeto político se enfrentan a condiciones semiótico- materiales, políticamente inducidas, de injusticia, violencia y crueldad.

Gracias a ello, se tiene un marco teórico bastante robusto acerca de la constitución tanto del sujeto político como de las subjetividades políticas que lo componen. Es por ello que, lo que resta a partir de ahora, es utilizar este horizonte teórico trazado para realizar un diagnóstico acerca de por qué la construcción de alianzas trans e interidentitarias se ven impedidas y cuál es la forma, necesariamente política, de hacer frente a las crisis de la izquierda que desencadenan. El presente capítulo, dedicado a

la primera tarea, piensa la psicopolítica de los afectos dentro del horizonte histórico actual con el objetivo de explicar el tipo de subjetividades que son producidas sistemáticamente a partir de él. Este horizonte es el del capitalismo y su racionalidad política neoliberal, que fenomenológicamente busca reducir la subjetividad a mera fuerza de trabajo, mercancía para el consumo o desecho para el sistema. Aunado a lo anterior, este horizonte histórico pretende despolitizar a las subjetividades que constituye, al ejercer sobre ellas una psicopolítica que, por una parte, desestima el potencial de lo afectivo en la esfera de lo político y, por otra parte, genera economías afectivas reaccionarias que exacerbando emociones convenientes para la derecha y desestructuran la posibilidad de contra-afecciones propias de la izquierda.

En el primer apartado, argumentaré en contra de algunas objeciones de quienes pretenden eliminar o regular el potencial político de las emociones y los afectos: ni toda afectividad hace imposible la racionalidad ni todo tipo de emociones impiden la construcción de acciones colectivas transformadoras. Sin embargo, como es cierto que la psicopolítica actual incita economías afectivas que producen emociones reactivas en algunas subjetividades, en este apartado también se hace un recuento del modo en que algunas emociones construyen praxis reaccionarias conservadoras en el contexto histórico actual: la repugnancia y el odio hacia lo diferente, la envidia y el resentimiento hacia quienes parecen vivir menos precarizados y el miedo y la ansiedad por un futuro desolador coadyuvan a reproducir esquemas de dominación intersubjetiva. Estas emociones reactivas establecen fronteras, psicopolíticamente inducidas, acerca de qué subjetividades merecen ser reconocidas como tales y cuáles no. Por otra parte, emociones como la rabia y el asco, cuando se orientan hacia lo injusto, pueden convertirse en disposiciones afectivas capaces de desencadenar la subjetivación política necesaria para la transformación social.

En el segundo apartado se explora un tipo concreto de emoción reactiva que genera subjetividades despolitizadas o conservadoras: la felicidad fetichizada. Para explicarla, se recurre a la noción psicopolítica de reificación del deseo, entendida como un proceso mediante el cual emociones y afectos políticamente inducidos aparecen como naturales o esperables para las subjetividades alienadas. Así, la felicidad reificada aparece como una promesa o una imposición, algo que solo se puede alcanzar a costa de la propia dignidad como subjetividad: se renuncia a la libertad o a la participación en la experiencia de lo político con la esperanza de que el sometimiento a las lógicas de la dominación traigan consigo placer, seguridad y confort. Por otra parte, el optimismo cruel constituye otro modo reificado de las emociones reactivas dentro de la psicopolítica capitalista, pues éste interioriza, en la propia subjetividad, el deseo por algo que es de antemano imposible, como ser libre en la esclavitud o gozar en medio del sufrimiento. Esta estrategia psicopolítica culmina simplemente en el hastío y el deseo de un *impasse*, un respiro momentáneo que solamente permite a la subjetividad la apariencia fugaz de la tranquilidad sin por ello transformar sus condiciones semiótico-materiales y, con ello, encontrar una libertad plena y efectiva.

Por último, este tipo de psicopolíticas revelan en el fondo la construcción hegemónica de una economía afectiva de corte melancólico. A nivel de la constitución de la experiencia mundana, dicha economía melancólica produce mundos fantasmales mediante la sedimentación de topografías en las que imperan los paisajes de muerte: desapariciones forzadas, feminicidios, crímenes de Estado, crímenes de odio y el incremento continuo de las tasas de morbilidad, mortalidad y precaridad con

naturalizados en este mundo. A nivel de la constitución de las subjetividades que habitan y experimentan este mundo, ellas son melancólicas porque han olvidado que en su entorno lo que se ausenta, más allá de las condiciones semiótico-materiales necesarias para el acceso a la justicia y el disfrute de la vida buena, es su propia dignidad como subjetividades. Parte de los efectos del trauma social que sufren dentro de este mundo fantasmal radica en que ellas naturalizan su reducción sistemática a meros instrumentos sacrificables por mor de los intereses de grupos dominantes y sus discursos hegemónicos. Al igual que ciertas interpretaciones sobre Antígona, estas subjetividades reifican su afectividad al pensar que las emociones que experimentan, como la profunda aflicción o la euforia maníaca, son parte de su naturaleza y no el resultado de una serie de operaciones de poder sobre su psique. He aquí el diagnóstico psicopolítico de la economía afectiva actual, el cual servirá como punto de partida para el desarrollo de una posición psicopolítica transformadora: la demanda por la universalización de una igual dignidad del duelo para todas las subjetividades.

4.1 Economías afectivas y afectividades políticas

4.1.1 El lugar de los afectos en la constitución de la subjetividad política

En toda vida subjetiva, el cuerpo juega un papel fundamental, puesto que no hay subjetividad sin corporalidad, a pesar que éste no explica todas las posibilidades de ella. La sensibilidad no es solo una dimensión clave para explicar fenómenos como la agencia y la experiencia de la libertad, sobre todo aquella involucrada en la acción política. También la afectividad, como la dimensión sensible que involucra la manera en que la subjetividad encarnada responde ante su mundo entorno, juega un papel muy importante. Por ello, es crucial pensar el modo en que las relaciones hegemónicas de poder instauran economías afectivas como un modo de regulación psicopolítica de la vida subjetiva.

Antes de comenzar con el análisis, quisiera clarificar el sentido de una serie de distintos conceptos relacionados con el tema de la subjetividad encarnada y su experiencia social y política. En primer lugar, los afectos son una serie impresiones resultado de un juego de fuerzas involucradas en distintos procesos de interacción entre los cuerpos, los cuales detonan procesos que disponen a las subjetividades a orientaciones y motivaciones específicas²⁷⁷. Los afectos entonces son la manifestación de la diferencia entre las fuerzas externas al cuerpo de la subjetividad encarnada y de sus fuerzas internas o pulsionales. Por otra parte, las emociones resultan de estas mismas afecciones, pero reapropiadas y continuamente dotadas de sentido por la subjetividad, por lo que su constitución no solo depende de los afectos, sino también de los marcos de sensibilidad (sobre todo social y práctico- valorativa) en los que se constituye continuamente²⁷⁸. Finalmente, los sentimientos surgen del resultado reflexivo de estas emociones, por lo que tienen un valor cognitivo más complejo, aún si la reflexividad de la que emergen no es completamente consciente.

Toda esta caracterización pretende, en un espíritu fenomenológico crítico, distanciarse del dualismo afecto-emoción como una variante de las dicotomías epistémicas entre mente y cuerpo o

²⁷⁷ Laura Quintana. *Rabia, afectos, violencia, inmunidad*. Herder: Barcelona, 2021, pp. 29-31

²⁷⁸ Sara Ahmed. *La política cultural de las emociones*. CIEG-UNAM, 2017, p. 315

naturaleza y cultura²⁷⁹. Al subrayar también que el campo de las emociones es intencional, se hace hincapié en que éstos son el resultado del encuentro intramundano de la subjetividad encarnada con los objetos que constituyen su entorno. Con ello, esta suposición se distingue del psicologismo, que asumiría a las emociones en abstracto, como fuerzas surgidas del interior de un individuo aislado y ontológicamente previo a lo social; además, se distancia del sociologismo, que las explicaría como el mero resultado mimético de una serie de influencias externas en donde no participa la subjetividad. Ahora bien, la economía de los afectos que despliega una psicopolítica específica pretende regular y gestionar una serie de operaciones sistemáticas sobre las emociones, que involucren operaciones de diferenciación y desplazamiento y que produzcan efectos que circulen por el campo de lo social²⁸⁰. Este juego de fuerzas puede ser pensado en términos de equivalencias que distribuyen las cargas energéticas pulsionales que atraviesan los cuerpos según principios normativos.

Asimismo, el tratamiento que se le da a las emociones desde la fenomenología crítica no consiste solamente en su mera descripción, sino que es necesario también explicitar los intereses, las formaciones hegemónicas y los juegos de poder involucrados en su producción. Evidentemente, no hay una relación directa entre determinada forma de afección y una específica idea de justicia, pero pensar críticamente las emociones permite reconocer en su producción sistemática algunos reclamos acerca de injusticias como la exclusión, la explotación, la dominación y el sometimiento. Al reconocer el vínculo entre economía afectiva imperante y las estructuras psicosociales que la permiten y reproducen, será posible realizar una crítica a sus condiciones de emergencia y posibilidad.

Antes de hablar de algunas formas en las que actualmente aparecen las emociones dentro de la dimensión política de la subjetividad, me gustaría hacer frente a dos tipos de objeciones que suelen hacerse al tratamiento de la afectividad en política. El primer tipo es de corte racionalista y suele pensar los afectos o bien como epifenómenos intrascendentes o bien como un peligro para el desenvolvimiento óptimo de la acción colectiva. El segundo tipo quisiera pensar la afectividad, pero sin comprometerse con consideraciones críticas acerca de ésta, como la inclusión de las fuerzas pulsionales o la intencionalidad no-tética.

Dentro de las reflexiones de corte racionalista, que abogan por la negación o superación de lo afectivo en el discurso y la interacción política, se encuentran aquellas que sostienen la posibilidad de alcanzar un estado de soberanía individual capaz de controlar y regular las emociones al punto que éstas no interfieran con los procesos racionales de la intersubjetividad. Si bien la autorreflexión y los distintos trabajos psíquicos que conlleva pueden orientar las emociones, éstas ni desaparecen ni pueden ser completamente domesticadas en todos los contextos. Es por ello que exigir la soberanía racional como condición para la participación política genera un marco excluyente de quienes históricamente han sido constituidas como subjetividades propensas a lo afectivo, al tiempo que invisibiliza a quienes, desde sus emociones, han logrado gestionar acciones políticas transformadoras dentro de sus contextos²⁸¹.

Otra objeción de corte racionalista considera que el único modo de pensar la afectividad en política es desde la construcción de un marco que comprenda a las subjetividades a partir de identidades atravesadas por el dolor, el rencor y la negatividad paralizante o meramente destructiva.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 311

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 81

²⁸¹ L. Quintana. *Rabia*, pp. 350-352

Estas identidades, más que propositivas, operarían reactivamente sesgadas por la venganza y el victimismo. En su discurso, ellas pueden incluso proyectar sus emociones de resentimiento en subjetividades históricamente excluidas y oprimidas, como una proyección que crea fantasmáticamente un falso enemigo o un chivo expiatorio y como una regresión narcisista que invierte los papeles de víctima y victimaria en el fenómeno del daño.

Es cierto que no toda afectividad política tiene que estar enmarcada en este tipo de negatividad paralizante o reactiva, pero como esta lógica del resentimiento ha sido históricamente utilizada por grupos conservadores en claro antagonismo con el proyecto de universalización de la libertad, es normal que las posiciones de izquierda señalen los peligros de este discurso. Hay que conservar la cautela frente a este posible uno fetichizado de la herida comprendida desde el victimismo y el resentimiento, pero asumir que toda consideración identitaria es de este tipo invisibiliza o criminaliza a aquellos movimientos políticos que no piensan la identidad como un cierre, sino como la asunción de un singular horizonte histórico del que disienten debido a las violencias vividas²⁸².

En cuanto a las posiciones que quieren simplificar la dimensión afectiva de la subjetividad, éstas quizás tengan cierto temor a la fuerza de la negatividad dentro de las construcciones colectivas del mundo, o tal vez crean que la intencionalidad implica necesariamente pensar los afectos desde una lógica de la falta²⁸³. En cuanto a la primera objeción, es verdad que la ambivalencia pulsional puede ser un impedimento para la construcción de formas intersubjetivas plenamente estables, pero esto no significa que toda negatividad sea perjudicial: a veces, es necesario destruir ciertos vínculos para potenciar otros, o para transformar ciertos procesos como respuesta a un contexto siempre cambiante. Esta negatividad también incluye la experiencia del sacrificio, pues hay casos en donde la singularidad dona su fuerza para la construcción de algo más general en lo que cree, como un proyecto político a largo plazo.

Por otro lado, la intencionalidad de la actitud afectiva no equivale a atribuir una dependencia y una verticalidad de la subjetividad frente al poder que la constituye, puesto que el deseo, a pesar de requerir un objeto, no necesita uno en particular. El deseo puede describirse como el resultado de las tensiones afectivas entre la subjetividad encarnada y su mundo entorno, ya que éste equivale al apetito reflexionado que impulsa a la subjetividad a operar dentro del proceso de la vida en tanto que su cuerpo mismo forma parte de las interacciones del mundo. De esta forma, no hay nada inherente al deseo que pueda generar el vacío de la falta: este es disposición corporal y orientación afectiva, no un hueco sin fondo con la necesidad de ser llenado.

Una vez aclarado lo anterior, es importante pensar en primer lugar los usos políticos que proyectos de derecha han dado a los afectos. Por ejemplo, si bien el deseo no necesariamente opera desde la lógica de la falta, es cierto que las racionalidades neoliberales pueden incitar economías psicopolíticas que regulen el deseo hasta configurarlo para que funcione de este modo. Al final, lo que buscan estos movimientos conservadores y reaccionarios es evitar la materialización de la radical igualdad de la libertad. Es por ello que, a nivel psicopolítico, una de las tácticas de la derecha puede ser el uso de economías afectivas que delimiten fronteras entre los cuerpos, para producir separaciones

²⁸² L. Quintana. *Política de los cuerpos*, p. 271

²⁸³ L. Quintana. *Rabia*, p. 60

identitarias con resultados paralizantes, excluyentes o reproductores de la violencia estructural²⁸⁴. Es tarea de las acciones psicopolíticas de la izquierda construir otras formas de vinculación afectiva, como aquellas que se discutirán en el siguiente capítulo. Pero antes de ello se requiere realizar un diagnóstico del tipo de subjetividades producidas por este contexto neoliberal, para así analizar el funcionamiento de estas psicopolíticas reactivas y, con ello, encontrar mejores estrategias para hacerles frente.

4.1.2 Afectos y efectos de las psicopolíticas reaccionarias de la derecha

El análisis de cómo las emociones afectan la constitución de la subjetividad política debe comenzar con una breve exposición de las dos primeras afecciones corporales que experimenta la subjetividad al cargar y descargar las fuerzas pulsionales que le brindan movilidad: el placer y el displacer. Es cierto que el dolor revela a la subjetividad tanto su propio cuerpo como las experiencias psíquicas displacenteras, lo cual puede tener como efecto la materialización de fronteras para la salvaguarda del individuo²⁸⁵, y esto puede resultar contraproducente para la construcción de alianzas intersubjetivas, sobre todo las interidentitarias. La fenomenología trascendental del cuerpo viviente aclara este punto al sostener que

“el placer no solo es ausencia de dolor, sino que consiste en una entrega pasiva del yo a la presencia sensible de su propio cuerpo en una posible plenitud reconfortante [...] en el polo opuesto, el dolor, el yo despierto y en tensión se opone a su cuerpo que le invade en el quiebre de su voluntad; el yo no se entrega, se resiste, se pone al embate de su propio cuerpo, del que puede volverse prisionero”²⁸⁶.

En el placer, la subjetividad se entrega a su corporalidad; en el dolor, se opone a ella para evitar ser anulada. Para el psicoanálisis, la experiencia del placer es producto de una descarga energética que conlleva la satisfacción del deseo, por lo que estéticamente podemos pensar que la entrega placentera de la descarga responde a una especie de armonización momentánea entre la voluntad de la subjetividad y las disposiciones del mundo. En cambio, en la experiencia del dolor ocurre una frustración de la descarga y una acumulación de la energía que deberá ser transmitida de otra forma para continuar su flujo. Surge entonces la resistencia frente al impulso y, con ello, la emergencia de la subjetividad como distinta, aunque interdependiente de la corporalidad.

Cabe aclarar que de esta resistencia puede resultar placer, por lo que el dolor no es su opuesto. Es más bien un tipo especial de dolor el que manifiesta un displacer no deseable: el sufrimiento, que impide tanto la experiencia del placer como la expresión de la autonomía de la subjetividad en la experiencia de su voluntad. Es por ello que, si bien el dolor establece fronteras, y a su vez el placer las desarticula, solo el sufrimiento cristaliza esas fronteras e impide la movilidad de la subjetividad encarnada. Estructuralmente hablando, es imposible erradicar el dolor, aunque sea deseable minimizar el sufrimiento. La incitación sistemática al sufrimiento es una manera en que las psicopolíticas de la dominación sostienen el sometimiento, la exclusión y la explotación, generando emociones reactivas que impiden la acción colectiva.

²⁸⁴ S. Ahmed. *La política cultural de las emociones*, p. 287

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 54

²⁸⁶ M. Venebra. *Fenomenología de la sangre*, p. 237

Una de las formas psicopolíticas de movilización reaccionaria es el aumento sistemático de la experiencia dolorosa ante una herida narcisista que pudiera causar o bien la simple existencia de la alteridad o bien el reconocimiento de su dignidad. Esta estrategia implicaría también la circulación de narrativas e imaginarios de escasez que imponen valores mercantiles como la competitividad y la productividad sobre otros tipos de valores, como políticos y morales orientados a una vinculación intersubjetiva más plural, igualitaria, cooperativa y agonística. Todo esto produce una exacerbación sistemática del miedo, que consiste en la experiencia colectiva de una inquietud displacentera ante la posibilidad de la pérdida o el daño hacia los objetos que ama la subjetividad, o incluso hacia su propia vida²⁸⁷. La sensación de la posibilidad de la pérdida de lo que se ama del mundo o de la propia vida puede no solo detonar miedo ante amenazas futuras, sino hasta ansiedad ante peligros no del todo concretos o identificables.

Tanto la ansiedad como el miedo son emociones espacializantes y temporalizantes, pues implican la generación de expectativas ante amenazas futuras. Esta inquietud compulsiva por un porvenir de sufrimiento puede paralizar y restringir la movilidad del cuerpo e incluso llevar a aceptar violencias y justificar dependencias ante instituciones o prácticas coercitivas y autoritarias. Si la amenaza resulta real, entonces el miedo o la ansiedad excesivas restaurarían la integridad de la subjetividad, pero a un muy alto costo: la instauración de regímenes policiales de regulación y gestión de movilidad. En cambio, si la amenaza resulta ser ficticia, efecto de una fantasía proyectiva o narcisismo, el resultado podría ser la reproducción o el reforzamiento de poderes hegemónicos.

Otra de las emociones reactivas que puede ser exacerbada por estas estrategias de precarización es la envidia. Aquellas personas que históricamente reciben más protección o tienen más recursos para sobrevivir a un ambiente hostil de despojo son vistas como enemigas. Esto ocurre en los movimientos de derecha que no solo perciben a subjetividades que consideran subalternas como una amenaza, sino también como protegidas y privilegiadas por la izquierda. El problema con cada una de estas emociones negativas es que son articuladas por psicopolíticas conservadoras que tiene el fin de individualizar los problemas sociales a los que se enfrentan las subjetividades, lo que fragmenta los colectivos sociales. Con ello, la existencia de fronteras corporales e identidades cerradas a la otredad impide el reconocimiento de la dimensión estructural de las problemáticas de injusticia y violencia, y desarticulan posibles alianzas intersubjetivas necesarias para hacer frente a la situación en la que se presenta el mundo actual.

Las configuraciones psicopolíticas de las emociones como el miedo, la ansiedad y la envidia tienen en común un marco de precarización en donde son imperantes imaginarios y discursos sobre la escasez y la urgencia de competitividad y productividad para garantizar la supervivencia. Al final, lo que está detrás de ello es el deseo por evitar la pérdida de algo a lo que se ama, incluyendo la propia vida. Esto quiere decir que detrás de estas operaciones también existe un modo particular de configurar emociones que aparentemente son positivas, como el amor. Aquí, el amor no está pensado como una apertura a la alteridad ni como un espacio para crear vínculos intersubjetivos necesarios para la acción colectiva. En las psicopolíticas reactivas, la base de las emociones amorosas se encuentra en la

²⁸⁷ S. Ahmed. *La política cultural de las emociones*, p. 109

ampliación narcisista a través de la identificación identitaria²⁸⁸. En este tipo de amor, la elección de objeto amado termina utilizando un criterio de similitud tan estrecho que roza con la mismidad. De esta manera, se amaría solamente a quienes son parecidas y se podría ser indiferente frente a aquellas subjetividades que tengan vidas, rasgos u horizontes completamente distintos.

Este tipo de formaciones psicopolíticas son sumamente problemáticas e incluso peligrosas en un mundo fácticamente plural como el que cotidianamente se habita, ya que ellas suelen ser la base de fenómenos no solo absolutamente separatistas, sino hasta nacionalistas y genocidas. Por ello, existen muchos grupos que pueden cometer crímenes de odio o simplemente ser cómplices de la violencia en nombre de un supuesto amor por los suyos, bajo la fantasía paranoica de que éstos peligran a causa de la existencia o el reconocimiento de la otredad²⁸⁹. Además, existen narrativas e imaginarios en donde el amor es el pretexto utilizado para generar dependencia a esquemas de dominación: por ejemplo, cuando se reconoce a la otredad sólo bajo la condición de que ésta retribuya el gesto con gratitud, cariño o solidaridad hacia quienes le están reconociendo, no importando si esta actitud causa su explotación o sometimiento.

Todas estas configuraciones psicopolíticas del amor están también relacionadas con la forma en que las subjetividades experimentan el odio. Éste expresa el deseo de destruir el cuerpo o la vida de aquello que amenaza la integridad o fomenta la pérdida de un objeto de amor²⁹⁰. El amor narcisista absolutamente sectarista y purista es la cara visible del odio por la diferencia, proyectada como la causa del peligro. Por ello, este odio puede venir acompañado de resentimiento, pues la otredad parecería como algo necesario de aniquilar para reestablecer el orden que mundo que habita. Al final, este tipo de economías afectivas apuestan por frenar o contrarrestar los efectos de las acciones políticas críticas y disidentes al modo actual de la constitución del mundo, sobre todo cuando éste es injusto o violento. Lo que hace es fragmentar la colectividad, antagonizar a las subjetividades y desplazar el problema hacia quienes disienten o hacia minorías utilizadas como chivos expiatorios, en vez de concentrarse en las causas de la precarización, como lo son la exclusión, la explotación y la dominación.

4.1.3 Emociones morales y políticas: de afecciones reactivas a motivos transformadores

Dentro de las múltiples emociones que experimenta la subjetividad, dos de ellas son clave para la génesis de su dimensión moral: la repugnancia y la vergüenza. La repugnancia indica el asco y la repulsión experimentados ante un objeto que se siente y percibe como detestable²⁹¹. Debido a esto, ella funciona afectivamente como el móvil sensible del criterio de dignidad, pues jerarquiza y distingue entre distintos objetos según el grado de lejanía o cercanía que se desea para ellos respecto de la propia subjetividad. La repugnancia es por tanto una emoción indispensable en el proceso de abyección, es decir, el mecanismo psíquico que interviene en la construcción de la subjetividad normativamente regulada²⁹². En este proceso, se requiere que el propio sujeto expulse o se desmarque de determinados

²⁸⁸ *Ibid.*, pp. 196-198

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 192

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 78

²⁹¹ *Ibid.*, pp. 137-138

²⁹² Julia Kristeva. *Poderes de la perversión*. Siglo XXI: Ciudad de México, 2020, pp. 9-11

objetos o modos de ser, por lo repulsivos que resultan al haber sido constituidos como tales. Este mecanismo de expulsión está en la base de los procesos de higienización de la subjetividad, y lo que pide es la incorporación del asco como respuesta ante aquellas cosas o modos de ser que podrían ser perjudiciales para la vida o la integridad del sujeto. Amar o estar cerca de esto abyecto podría poner en peligro la dignidad de la subjetividad, por lo que ésta debe rechazarlos.

Por sí misma, la repugnancia no representa un obstáculo para la experiencia política de la izquierda, ya que es posible y hasta deseable que se pueda mostrar asco y repudio ante la violencia y las injusticias, e incluso puede ser sano para la experiencia agonística mostrar cierto rechazo o desagrado ante posiciones adversas. Sin embargo, las políticas reactivas orientan la repugnancia para que ésta funcione como una forma afectiva de reproducción de la exclusión y el sometimiento de quienes históricamente han sido oprimidas. Así, las economías afectivas de derecha pueden incitar a la incorporación social del asco como respuesta ante, por ejemplo, la homosexualidad, las personas trans, quienes son migrantes o incluso incitar el repudio hacia quienes disienten del fascismo, el racismo, el sexismo o el colonialismo.

Estas estrategias psicopolíticas se agravan cuando la repugnancia se experimenta respecto de la propia subjetividad, y con ello se transforma en vergüenza²⁹³. Al darse asco a sí misma, esta repulsión de sí genera un duro golpe al autoestima, que puede manifestarse como la sensación y percepción de un “no estar a la altura” de las expectativas sociales. Es por ello que la vergüenza resulta crucial para el desarrollo moral de la subjetividad: experimentarla es un modo efectivo de mostrar que se ha reconocido y aceptado un ideal normativo, aún cuando por el momento no se esté a la altura de su satisfacción²⁹⁴. Si la vergüenza motiva el cambio sustantivo en la praxis cotidiana con el objetivo de cerrar la brecha entre el yo y su ideal, entonces la acción consecuente tendrá como efecto la restauración del autoestima. Para Sara Ahmed, la vergüenza es una emoción indispensable en los procesos de justicia restaurativa, puesto que gracias a ella las subjetividades que han cometido perjuicios pueden mostrar arrepentimiento y disposición a la cooperación para la garantía de reparación y de no repetición del daño²⁹⁵. Ahora bien, la intención de garantizar tal cooperación es crucial, pero ésta no puede tener su fundamento en una disculpa pública, ya que ella puede darse sin arrepentimiento. Es por ello que la manifestación de la vergüenza debe insertarse en procesos intersubjetivos más amplios, en donde no solo sean las emociones, sino también las acciones, las que muestren la voluntad de cambio.

Finalmente, al igual que con la repugnancia, el la vergüenza puede ser utilizada por psicopolíticas conservadoras para paralizar afectivamente el disenso de algunas subjetividades. Si se logra interiorizar el repudio de sí, entonces puede que la propia subjetividad se avergüence de su identidad, de su singularidad o de su horizonte histórico, por lo que puede imposibilitarse a sí misma o hasta justificar la agresión, la violencia o la exclusión que recibe por parte de otras subjetividades. Si la vergüenza genera este efecto paralizante, es posible que el sentimiento de culpa por lo que se es o por lo que se hace contribuya a la producción de la alienación de sí. El resultado sería en este caso la constitución de yos esclavizados que se asumen como de antemano derrotados frente a su circunstancia,

²⁹³ S. Ahmed. *La política cultural de las emociones*, pp. 168-169

²⁹⁴ *Ibid.*, pp. 170-171

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 184

incapaces de realizar algo lo suficientemente relevante como para estar a la altura del ideal de dignidad socialmente constituido. En estos casos, lo mejor es cuestionar o bien el ideal inalcanzable o bien la imagen de sí claramente distorsionada.

Además de estas emociones clave para la génesis de la moralidad, se encuentra la rabia como la emoción más claramente política. Al experimentar rabia, lo que la subjetividad manifiesta es un profundo sentimiento de indignación con una dosis de agresividad necesaria para la transformación del mundo entorno²⁹⁶. Es por ello que esta emoción indica afectivamente el disenso, es decir, un patente desacuerdo hacia las condiciones actuales e las que aparece el mundo. Quizás por esto la rabia esté ligada en primer lugar con el deseo y la tensa negociación entre su satisfacción y la realidad. La frustración que causa el impedimento del placer puede causar un sufrimiento que, en vez de paralizar, en la rabia encuentra el móvil para la acción. Evidentemente, la normativa social puede imponer regulaciones a la rabia, haciendo que lo normativamente indignante, aquello que produce asco o vergüenza, sea lo que despierte la ira de la subjetividad.

Es importante distinguir esta rabia del odio que genera no un sentimiento de indignación ante las injusticias, sino más bien un resentimiento reactivo ante las condiciones de inseguridad generadas por la precarización. Al final, el odio es un efecto de cierre hacia la alteridad y el porvenir porque emerge como una respuesta agresiva desmedida frente a emociones exacerbadas y compulsivas de angustia, miedo y repugnancia hacia quienes son acusadas de ser las culpables, aunque ellas solo sean chivos expiatorios. En cambio, al buscar justicia, la rabia es más bien una emoción que apertura la subjetividad hacia el porvenir y hacia la alteridad, al emplear la fuerza de la frustración convirtiéndola en energía para la acción. Muchos movimientos políticos contemporáneos, como los feministas y los antirracistas, son la prueba de ello, como señala Audre Lorde.²⁹⁷

Ahora bien, la diferencia entre la rabia transformadora y la ira meramente reactiva es económica. Ambas expresiones afectivas indican una agresividad destructiva (lo cual muestra que ambas están parcialmente constituidas por la pulsión de muerte), pero la primera utiliza su fuerza intempestiva para hacer frente a lo éticamente insostenible del presente, mientras que la segunda es pura negatividad. No obstante, debido a la imposibilidad de ejercer un dominio soberano sobre sus emociones, el horizonte normativo de la subjetividad sobre la rabia debe tener como objetivo la reducción de la violencia, no la no-violencia inmediata cuando ésta no es posible, puesto que lo importante es generar prácticas que produzcan un tipo de vinculación intersubjetiva libre de crueldad, exclusión, explotación y otras violencias²⁹⁸. La rabia, además, puede funcionar en su justa medida como garantía efectiva de la constitución de espacios plurales agonísticos, puesto que la forma en que manifiesta el disenso alienta la experiencia de lo político. También puede contribuir a generar una especie de ruido desestabilizador de las pretensiones transparentistas de la comunicación política neoliberal: muchas veces, la rabia indica un disenso que no se puede nombrar o que no puede ser escuchado en ese momento, ya sea por injusticias epistémicas o hermenéuticas, o simplemente porque la pluralidad de los discursos no es respetada por los poderes hegemónicos²⁹⁹.

²⁹⁶ L. Quintana. *Rabia*, p. 308

²⁹⁷ Audre Lorde. *Hermana otra*. Horas y HORAS: Madrid, 2022, pp. 166-169

²⁹⁸ L. Quintana. *Rabia*, pp. 316-320

²⁹⁹ Judith Butler. *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*. Taurus: Ciudad de México, 2020, pp. 82-83

Para finalizar esta sección, es importante decir brevemente algo acerca de los sentimientos políticos de la esperanza o la derrota, los cuales están intrínsecamente relacionados con escenarios de transformación de las topografías sociales y de las condiciones actuales de descripción del mundo. La esperanza es un sentimiento de placer producido por la alegría de que la acción política es efectiva y está encaminada a la construcción de un escenario mejor. La derrota indica el sentimiento de tristeza por creer lo contrario. Estos sentimientos requieren considerar la relación de la vida intersubjetiva con su porvenir. Por ello, y para poder pensarlas más propiamente, será necesario atender primero a las formas reificadas del deseo de futuro. Esta tarea será el centro del siguiente apartado.

4.2 La reificación del deseo: el optimismo cruel y el imperativo de la felicidad

4.2.1 Reificación del deseo: emociones fetichizadas y autosometimiento

En el segundo capítulo de esta investigación se desarrolló un breve esbozo de la fenomenología del trabajo, en donde se describe cómo el cuerpo mismo es transformado y modelado por la acción histórica de la subjetividad encarnada. En la experiencia del trabajo aparece la subjetividad como productora de su mundo y de su propio cuerpo, al tiempo que esta actividad la hace partícipe del modo intersubjetivo de producción, que dicta los modos y las condiciones semiótico-materiales históricas. Además, esta actividad deja tras de sí un producto, el resultado del esfuerzo orientado según el sentido histórico y simbólico que se le imprime a las cosas del mundo; y, como el cuerpo mismo es parte de este mundo, él mismo puede ser considerado no solo como una herramienta, sino como el producto mismo del trabajo. Esta doble dimensión de la subjetividad encarnada, como productora y como producto de su trabajo, puede posibilitar su emancipación frente a la necesidad de los procesos de vida que la envuelven. No obstante, ella misma también posibilita la experiencia de su dominación

En tanto que en el trabajo la subjetividad es también producto, su acción laboral podría hacerla enfrascarse en esquemas de interacción intersubjetiva que tengan el interés de reducirla a mera cosa, a su fuerza de trabajo o a una mercancía para el consumo. Ocurre entonces la alienación del trabajo: la actividad de la subjetividad es para un mundo entorno que ya no le es propio. Para Marcela Venebra,

“la alienación es la hostilidad del producto (...) y de la producción; la alienación encierra al trabajador en el círculo de sus determinaciones ya que -(como) señala Marx -solo es sujeto físico para el trabajo, y solo es trabajador en cuanto sujeto físico. El trabajo alienado es esclavitud y la esclavitud es la forma en que la intención hostil del otro reduce la potencia laboral a una voluntad disminuida, humillada, condenada a ser pura fuerza o presencia física”³⁰⁰.

Políticamente, es un mundo en donde ella no tiene participación, pues ella ha sido excluida del modo en el que ocurre el reparto y la gestión colectiva acerca de lo que le es común a todas las subjetividades. En este punto, la hostilidad ante la producción aparece porque la subjetividad, ahora esclavizada en tanto que es constantemente reducida a cosa, fuerza o mercancía, ya no considera el resultado de su esfuerzo como valioso para sí misma. Por otra parte, aparece la hostilidad ante el producto, pues existe la imposibilidad de apropiación de aquello que realiza, incluyendo su propio

³⁰⁰ M. Venebra. *Fenomenología de la sangre*, p. 181

cuerpo: ella carece de autonomía sobre su propia vida y los objetos que fabrica, crea o produce. Es como si la subjetividad se contemplara a sí misma como meramente utilizada para fines culturales, sociales, económicos o políticos que imponen intereses y sentidos que le son ajenos y que, de hecho, le impiden generar los propios. Con ello, la subjetividad vuelve a un cierto estado de naturalidad inmediato, al ciclo eterno del cual ella solo es un momento, pero esta vez no como ente biológico, sino como individuos social.

Sin embargo, en la esclavitud como modo alienante del trabajo, la reducción de la subjetividad a mera cosa, fuerza de trabajo, mercancía para consumo o hasta mero desecho, no opera de manera absoluta. Como es imposible eliminar todo rastro de subjetividad del cuerpo viviente, la esclavización crea más bien un modo de vinculación intersubjetiva en donde la voluntad de cada subjetividad sometida sea regulada, gestionada y controlada por los intereses del poder hegemónico dominante. La esclavización de una subjetividad hacia otra requiere el reconocimiento empático de la existencia de su subjetividad, es decir, su irreductibilidad a mera cosa, herramienta, mercancía o desecho. Simplemente, a este reconocimiento intersubjetivo le sucede inmediatamente el sometimiento. Es imposible esclavizar a una piedra, por lo que el fenómeno del sometimiento implica necesariamente coaccionar una voluntad³⁰¹.

Este descubrimiento poco intuitivo de la fenomenología crítica resulta teóricamente sugerente debido a su poder explicativo, ya que da cuenta tanto de la crueldad inherente a la esclavización sistemática e histórica como de la posibilidad de su cuestionamiento y subversión. Si toda subjetividad esclavizante reconoce al menos alguna dimensión estructural de la dignidad de la subjetividad esclavizada, entonces es posible hacerse la pregunta acerca de cuáles son las condiciones que le impiden experimentar el fenómeno del sometimiento en el que participa como algo cruel, injusto e indignante. A nivel psicopolítico, esto permite pensar el tipo de economías afectivas que fundamentan emocionalmente esta práctica, como se abordará en el siguiente apartado.

Ahora bien, para que la esclavización sea realmente efectiva, es necesario incorporar el autosometimiento como un deseo de la propia subjetividad esclava de la reducción de sí a mera cosa. Si bien esto nunca es del todo posible debido a la ambivalencia del deseo y a la falta de soberanía sobre sus pulsiones, aparecen las economías afectivas que intentan regularla lo más posible. Estas acciones psicopolíticas intentan gestionar los afectos de tal manera que constituyen a la subjetividad naturalizando su alienación. La interiorización de la exclusión y la explotación pueden aparecer incluso en el trabajo de reproducción social de la vida, como en la gestación, el cuidado y la educación. Es por ello que nuevos movimientos sociales, como el feminismo y el antirracismo, han insistido en la autonomía del propio cuerpo y en la reapropiación del trabajo que históricamente han realizado cuerpos feminizados y racializados.

Por suerte, la imposibilidad misma de la domesticación plena del deseo y de los propios afectos (es decir, la existencia misma de fuerzas inconscientes del cuerpo como energías desestructurantes de las pretensiones de soberanía del sujeto liberal clásico) impiden que el autosometimiento se fije plenamente en la subjetividad, aún en contextos en donde imperan dispositivos de subjetivación esclavizantes. En el siguiente capítulo se explorará con más detalle esta posibilidad; sin embargo, por

³⁰¹ *Ibid.*, pp. 192-193

el momento hay que pensar la psicopolítica actual de esta fenomenología de la esclavitud, explorando los discursos e imaginarios afectivos que fomenta y cómo ellos instauran economías afectivas alienantes. Dichos dispositivos configuran modos específicos de afectividad y producción de emociones, muchos de ellos enmarcados en el concepto de “reificación del deseo”.

En la reificación del deseo, “las relaciones sociales productivas y dinámicas entre personas adquieren la forma (valor de cambio) de relaciones entre cosas estáticas y autónomas, cosas que parecen ser independientes de las personas”³⁰². El modo en que la intencionalidad se da en el deseo y el horizonte de objetos vinculados a su satisfacción es el producto de las interacciones y vínculos intersubjetivos e históricos que la subjetividad va experimentando al constituirse, pero en la reificación los afectos y las emociones que son efecto de éstos aparecen más bien como parte de los procesos naturales y singulares del cuerpo. De este modo, se invisibiliza su consideración como efecto de juego de fuerzas complejos y temporales que despliegan formas culturales de significar, dar sentido y orientación a los cuerpos.

Este proceso reificante de las emociones suele enmarcar la comprensión de fenómenos afectivos desde un punto de vista psicologista e individualizante, lo que acentúa la vulnerabilidad políticamente inducida por la precariedad social dentro de un marco de racionalidad neoliberal, que autorresponsabiliza a las subjetividades por sus propias acciones y emociones³⁰³. La concepción liberal del sujeto afirma que éste puede y debe adoptar un ideal de soberanía imposible de sostener, una fantasía de autocontrol frente a estructuras sociales endebles, poco gratificantes y nada dignificantes. Es por ello que el proceso de reificación del deseo invisibiliza la existencia de un mercado de las emociones, que gestiona y regula la forma en que éstas son concebidas y experimentadas, además de los modos en que la subjetividad se deben comportar ante ellas. En el capitalismo, uno de los objetivos principales de dicho mercado es la explotación de la afectividad, utilizando su energía en la generación de plusvalor: por ejemplo, la instrumentalización del odio hacia la diferencia y la vergüenza hacia las praxis disidentes de la norma crean capital simbólico para el sostenimiento de los regímenes hegemónicos de dominación.

Ahora bien, las lógicas del deseo reificado no solo son determinantes para el discurso hegemónico, puesto que el fenómeno de la alienación no fija completamente la subjetividad. Más bien, éstas lógicas crean una atmósfera compartida en la que los cuerpos son continuamente evaluados, frente a la cual las subjetividades reaccionan, negocian y, cuando les es posible, terminan modificando. El peligro de no hacer nada frente a los procesos alienantes de la reificación radica en que, debido a las características particulares de la dimensión afectiva de la subjetividad política, ésta desdibuja las diferencias entre la adaptación forzada a la norma, una variación placentera dentro de la misma y un acto subversivo capaz de disolver las condiciones de su aparición³⁰⁴. En otras palabras, para las economías afectivas de las psicopolíticas hegemónicas, el problema de la reificación del deseo es que puede despolitizar la vinculación entre la capacidad imaginativa de la subjetividad y su deseo de supervivencia, ya que configura escenarios en los que la imaginación fantasea y cree apostar por

³⁰² Kevin Floyd. *La reificación del deseo. Hacia un marxismo queer*. Kaótica: Madrid, 2023, p. 35

³⁰³ J. Butler. *Cuerpos aliados y lucha política*, pp. 22-23

³⁰⁴ Lauren Berlant. *El optimismo cruel*. Caja Negra: Buenos Aires, 2020, p. 31

escenarios emancipadores cuando en realidad continua atrapada dentro de los mismos márgenes en los que se da la alienación misma.

4.2.2 La promesa de la felicidad: imposición de imaginarios de felicidad forzada

Una de las más potentes emociones reificadas que circulan por este mercado de los afectos es la felicidad, que en la actualidad se ha convertido tanto en promesa como en imperativo. El concepto reificado de la felicidad queda entonces asociado con una futuridad que, más que aludir a la esperanza en una proyección imaginaria de un otro mundo posible mejor y más justo por construir, se queda en el simple anhelo de un consuelo momentáneo. La felicidad reificada es alienante porque se vuelve un simple paliativo que impide que la subjetividad autosometida caiga en la fatal desesperación, ahogando posibles emociones transformadoras como la rabia ante la injusticia y la violencia. Al final, sin la participación de la voluntad de la subjetividad, aún si ésta se encuentra en situación de esclavitud, es imposible sostener a largo plazo esquemas de dominación, explotación y exclusión. De esta manera, el mercado de las emociones aparece para ofrecer distintos objetos asociados a la futuridad feliz, escenarios que guardan la promesa de que, al experimentarlos, detonarán automáticamente solo emociones placenteras.

En su libro *La promesa de la felicidad*, Sara Ahmed sostiene que el concepto reificado de felicidad supone asumir escenarios de una normatividad coercitiva que orientan forzosamente a la subjetividad hacia lo que debe ser según un marco social específico³⁰⁵. De esta manera, la promesa e imposición de la felicidad dictan una manera de organizar el mundo social que supone no solo una lógica de la falta (puesto que la subjetividad nunca llegará a encarnar su imagen ideal), sino también un desconocimiento o un reconocimiento distorsionado de la afectividad que orgánicamente dirige a la subjetividad. Al crear una brecha entre lo que se siente y lo que se debería sentir por un determinado objeto o escenario pasado, presente o futuro, la promesa e imposición de la felicidad se vuelve un dispositivo coercitivo de corrección, que vigila y regula la afectividad de las subjetividades con el objetivo de ahogar las posibilidades de disenso y, con ello, despolitizar la fuerza transformadora de algunas emociones.

Al intentar eliminar, reducir o invisibilizar la negatividad afectiva, el dispositivo coercitivo de la felicidad propone autorizar el afecto del placer solo si se expresa como alegría, confort o conformidad frente a las condiciones semiótico-materiales que estructuran el mundo entorno que habita la subjetividad. Debido a que la felicidad reificada no aparece como un fin, sino como un medio, funciona como paliativo ante los escenarios actuales de precarización, y su interiorización se expresa como un ideal que se rige por la lógica de la falta y genera dependencia. Aquí, el anhelo y la búsqueda compulsiva de una felicidad futura puede reorientar las emociones reactivas previamente analizadas, pues este marco psicopolítico de acción exacerba la envidia y el odio ante quienes parecen sobrevivir de mejor manera a la precariedad, al tiempo que incrementan el miedo y la ansiedad ante la posibilidad de no alcanzar el ideal de la felicidad presupuesto

³⁰⁵ Sara Ahmed. *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Caja Negra: Buenos Aires, 2022, p. 73

Esta subjetividad forzada a anhelar la felicidad fetichizada no se distingue estructuralmente de la subjetividad auto-sometida que acepta, afirma y reafirma la dominación. Psicopolíticamente, la única diferencia es que los momentos y precarios atizbos de felicidad producen en la subjetividad esclavizada un yo narcotizado que se hunde plácidamente en su piel hasta desaparecer, mientras su cuerpo es reducido a mercancía, fuerza de trabajo o desecho. Estas subjetividades pueden aceptar ser instrumentalizadas, explotadas y hasta eventualmente sacrificadas a cambio de momentos de placer efímeros. El consumismo, la fantasía del amor romántico cisheterosexual o el aspiracionismo son ejemplos de estos escenarios. Así, esta subjetividad narcotizada acepta la violencia de la que es víctima y se adapta a la precarización y hasta a la destrucción de su mundo entorno. Incluso, acepta y celebra su expulsión del campo de lo político cuando intercambia su libertad a cambio no solo de seguridad, sino de comodidad.

Asimismo, existen subjetividades a las que socialmente se les alienta, en el marco de la imposición de una felicidad reificada, a abandonar la satisfacción de sus propios deseos en favor de una voluntad de satisfacer los deseos ajenos³⁰⁶. A estas subjetividades se les alienta a sustituir una felicidad propia y orgánica por una felicidad impuesta y alienada. Por ejemplo, discursos e imaginarios de derecha pueden pedir a migrantes, a mujeres o a personas racializadas o sexo-género disidentes que se alegren por un reconocimiento condicionado por la explotación y que agradezcan un lugar asignado de subordinación dentro de un orden de dominación disfrazado de armonía social. A cambio, este reconocimiento condicionado pretende brindar cierta seguridad y complacencia. Sin embargo, el costo psíquico de sobrevivir en estas condiciones puede resultar demasiado elevado, puesto que está en juego aquí la libertad, la autonomía y la propia integridad y dignidad de las subjetividades a las que se pretende normalizar e integrar. Estas condiciones de reconocimiento condicionado pueden pedir, incluso, que las subjetividades esclavizadas eliminen toda expresión pública de disenso y resistencia, incluso en los momentos en que de estas acciones políticas dependa su propia existencia.

Ahora bien, es preciso insistir en que las consideraciones fenomenológicas críticas de los afectos impiden posiciones deterministas o fatalistas: los dispositivos psicopolíticos de subjetivación no son infalibles, por lo que existen escenarios en los que emergen experiencias desalienantes y de desidentificación, mismas que pueden permitir una agencia basada en la repetición diferencial de las prácticas que constituyen los vínculos intersubjetivos, o bien en la renuncia a ciertos modos de comportamiento históricamente adquiridos mediante hábitos. Aún con los dispositivos hegemónicos de subjetivación que fuerzan a la subjetividad a incorporar un anhelo por la forma reificada de la felicidad, existen subjetividades en resistencia cuyas vidas aparecen en el mundo como emocionalmente disruptivas. Las subjetividades disidentes, que disienten de las condiciones semiótico-materiales que estructuran la intersubjetividad, encuentran su felicidad mediante la praxis subversiva y la construcción de escenarios y territorios propios que desafían el orden social y afectivo establecido³⁰⁷. Estas subjetividades, al no asumir el ideal social impuesto, y por ende no interiorizar un deseo compulsivo que busque corregir sus afectos, deben negociar su supervivencia social y hasta su integridad física con el contexto histórico en el que se sitúan, pues el costo de la desobediencia puede, en algunas ocasiones,

³⁰⁶ *Ibid.*, pp. 132-134

³⁰⁷ *Ibid.*, pp. 232-237

resultar fatal. Aún así, su existencia indica la condición de posibilidad de la ampliación del horizonte normativo hacia escenarios e imaginarios completamente imprevistos desde el punto de vida del modo de aparición actual del mundo.

Es por ello que, frente a los imperativos de emociones fetichizadas, surgen figuras contra-afectivas³⁰⁸. Existen subjetividades históricamente oprimidas, por ejemplo, las mujeres, los migrantes, las personas racializadas, LGBT+ o trabajadores precarizados, que demandan un reconocimiento pleno e incondicionado como subjetividades dentro de la sociedad. Estas subjetividades rechazan los papeles sociales que se les han impuesto, los cuales están llenos de estereotipos y prejuicios que intentan justificar su exclusión (los discursos sexistas acerca de la histeria, los cisheterosexistas acerca de la perversión o la patologización, o los racistas sobre la dicotomía barbarie-cultura son algunos ejemplos de ellos). Estas subjetividades buscan el pleno reconocimiento de su dignidad, incluyendo su incorporación a la esfera de lo político, no desde el integracionismo a estructuras de antemano excluyentes, sino desde una completa reestructuración de las condiciones de aparición de su mundo.

Estas figuras contra-afectivas suspenden la naturalización del dispositivo de la felicidad reificada para renunciar a ella en nombre de la justicia o el gozo fuera de los marcos establecidos. Ellas apuestan por la construcción de otras formas de reproducción social y cultural, otros modos de organización política y económica, y otros modos de vinculación afectiva. Con ello, se toma conciencia crítica de la alienación, no desde la verticalidad de normatividades autoritarias que pretenden imponer prácticas, hábitos y comportamientos a otras subjetividades, sino desde la propia escucha, visibilización y vinculación con aquellas subjetividades que desean la emancipación, la universalización de la experiencia de la libertad o tan solo la transformación social encaminada a ella. La lucha política por la autonomía corporal y de la voluntad se gesta en el campo inmanente del mundo entorno en el que cohabitan las subjetividades; muchas veces incluso emerge a partir de problemas concretos a los que éstas se enfrentan en su cotidianidad.

4.2.3 Parálisis y despolitización de la subjetividad: el optimismo cruel

Antes de abordar el modo en que estas subjetividades contra-afectivas repolitizan sus espacios de aparición, me gustaría insistir en la constitución de las subjetividades narcotizadas, aquellas que han interiorizado, hasta cierto punto gustosamente, el sometimiento a través de la felicidad reificada y, por tanto, han naturalizado su condición de esclavitud. Para ello, abordaré en esta sección una serie de figuras afectivas y las fantasías que las sostienen a partir de un concepto que resulta bastante útil para el análisis psicopolítico crítico de los afectos: el de optimismo cruel. Dentro de los dispositivos de subjetivación que pretenden reforzar afectivamente la alienación e impiden la expresión de la contra-afección transformadora se encuentra uno que fomenta específicamente la interiorización de una lógica de la falta dentro de la subjetividad. Este dispositivo otorga la falsa esperanza en una futuridad que, de antemano, es imposible de realizar. Para Lauren Berlant, a quien se le atribuye el concepto, este tipo de optimismo indica un tipo de relación

³⁰⁸ *Ibid.*, pp. 136-139

“que se establece cuando eso mismo que deseamos obstaculiza nuestra prosperidad [...] como por ejemplo un nuevo hábito que promete inducir en nosotros una mejor forma de ser. Estos tipos de relación optimista [...] se vuelven crueles cuando el objeto que suscita el apego nos impide de manera activa alcanzar ese mismo propósito, que en un principio nos condujo a él”³⁰⁹.

En otras palabras, el optimismo cruel, un deseo que obstaculiza inherentemente su satisfacción, es un tipo de fantasía de felicidad aún más contradictoria que la felicidad forzada, puesto que deposita su satisfacción no en el deseo de autosometimiento (en donde se libertad y dignidad por seguridad y confort) sino en la posibilidad -realmente imposible -de su realización a pesar el autosometimiento, pero sin salir de él.

Los ejemplos de escenarios de optimismo cruel que analiza Berlant clarifican el concepto: la creencia en un amor romántico plenamente satisfactorio en el contexto de un régimen cisheterosexista patriarcal, o la creencia en un aspiracionismo de ascenso a una mejor clase social en el contexto del capitalismo neoliberal. Estos escenarios asocian la felicidad con objetos de antemano contradictorios. En estos casos, el optimismo es también un elemento reificado, pues no tiene un efecto políticamente movilizante, sino sedante. Estas fantasías tienen el único propósito de brindar tranquilidad a las subjetividades sometidas y, con ello, logran que éstas soporten las condiciones de violencia en las que viven. Al mismo tiempo, ellas redirigen toda la afectividad producida por su frustración hacia actividades que sirven a intereses hegemónicos o que directamente están destinadas a fracasar, pero que de una u otra forma generan ganancias económicas y políticas para las clases dominantes.

Todo esto no quiere decir que no haya algunos aspectos positivos en el optimismo cruel: en contextos de muerte lenta y determinante, la necesidad de supervivencia momentánea puede aferrarse a emociones como las de este optimismo reificado con el objetivo de alargar la vida, o de al menos hacerla más llevadera. El problema es que, una vez que se inserta en el ciclo de la vida un deseo intrínsecamente imposible de satisfacer, la única oportunidad de emancipación se da en el cuestionamiento radical de estos dispositivos de subjetivación que reifican el deseo y sus afectos.

Sin embargo, esto parece ser una posibilidad remota debido a la dificultad de tener que lidiar con el presente, sobre todo en contextos en donde lo cotidiano se ve envuelto en una serie de crisis constantes. Una representación del mundo entorno acechado por la precariedad es el que brinda Berlant al traer a colación su concepto de tragedia de situación³¹⁰. En las tragedias clásicas, el arco de los personajes parte de un acontecimiento inmensamente doloroso e impactante al cual deben enfrentarse para evitar un destino funesto; en cambio, en las comedias de situación ocurren elementos fortuitos e inconvenientes que constantemente ponen a prueba a los personajes, pero estas situaciones se resuelven constantemente para dar paso a nuevas situaciones una y otra vez. En la tragedia de situación, los acontecimientos inmensamente dolorosos son múltiples y constantes, a ellos se les sobrevive continuamente, pero dejan cicatrices que van mermando poco a poco el bienestar y la integridad de quienes lo padecen. Nunca hay un fin para el dolor, y el horizonte futuro está plagado de proyecciones infinitas de la desgracia, que muchas veces hacen desear una muerte que tampoco llega.

En este escenario de precariedad, la atención hacia lo vigente no parece dar paso a la ocupación hacia lo importante, por lo que la resistencia ante la violencia como modo de actividad de la

³⁰⁹ L. Berlant. *El optimismo cruel*, p. 19

³¹⁰ *Ibid.*, pp. 321-322

subjetividad se convierte en una mera deambulaci3n paralizante. Aqu3, la emoci3n reificada ya no puede ser la felicidad forzada, sino la de un hartazgo, un simple deseo de dejar de sentir dolor. El deseo que mueve a la voluntad autosometida es, como apunta Berlant, el deseo de un impasse: “un movimiento de animaci3n ret3rica directo, inestable, f3sicamente imposible pero fenomenol3gicamente revitalizante que permite a los sujetos permanecer suspendidos en el optimismo de una potencial ocupaci3n del mismo espacio ps3quico de otros, esos objetos de deseo que nos hacen posibles”³¹¹.

Este impasse equivale a una par3lisis pol3tica, ya que no apuesta por una futuridad abierta al porvenir, sino simplemente asume un tiempo futuro suspendido, naturalizando una ciclicidad sedante que le dote de anestesia frente a la muerte lenta, el desgaste f3sico y afectivo de las poblaciones que, en tanto son concebidas como mercanc3as o fuerzas de trabajo, est3n destinadas a una vida sin trascendencia y a una muerte sin significado. Ahora bien, para Lauren Berlant, el deseo del impasse dentro del optimismo cruel no es fatalista, puesto que a pesar de que la acci3n de la subjetividad no transforma las condiciones del mundo entorno que ella habita, 3sta s3 permite un peque1o margen de negociaci3n dentro de 3l. Este tipo de agencia, que Berlant llama lateral³¹², genera momentos de interrupci3n epis3dica, lo que se traduce en peque1os respiros al nivel de la subjetividad, con placeres controlables que permiten, a pesar de todo, la reproducci3n social de la vida.

Con la agencia lateral, el cuerpo y la vida ya no aparecen como proyectos, sino como espacios de interrupci3n y diferimiento de la muerte lenta. No obstante, este deseo de impasse y la agencia lateral a la que conlleva conducen a escenarios pseudopol3ticos, en donde la agencia se reduce a un ritual compulsivo que pretende reparar lo que est3 ya fracturado de antemano, y no permite cuestionar las bases estructurales que impiden la aut3ntica reparaci3n. Un escenario pseudopol3tico de este tipo ocurre cuando las emociones psicopol3ticamente inducidas expresan 3nicamente ruido paralizante, una descarga inmediata de afectos reificados provenientes de heridas narcisistas que masifican el deseo y dejan vulnerables a las subjetividades, haci3ndolas propensas a caer bajo el control de dependencias totalitarias.

Es cierto que el ruido como suspensi3n de sentido puede ser un arma pol3tica poderosa, puesto que opera como un acto disensual que obliga a modificar las condiciones de comunicaci3n y de acci3n colectiva, pero en ocasiones los ruidos, sobre todo los que provienen de un deseo de impasse, no generan apertura hacia nuevas formas de construir el sentido del mundo que se habita, sino que simplemente contribuyen al caos que impide realizar acciones efectivas. De igual manera, si bien los silencios pueden utilizarse como una forma de invisibilizaci3n, existen algunos que expresan una fuerte y patente carga simb3lica que hace perceptible, mucho m3s que algunos ruidos, la necesidad de replantearse el modo de organizaci3n social actual.

Es por ello que la agencia lateral no puede sustituir el disenso. Si bien esta representa muchas de las resistencias de las subjetividades arrojadas a un destino de muerte lenta en contextos de extrema precarizaci3n, al final la agencia lateral imposibilita salir del marco afectivo de autosometimiento. Una repetic3n l3dica de la inmovilidad, si bien posibilita ganar ciertos espacios de autonom3a y satisfacci3n necesarias para la resoluci3n de urgencias constantes, no cuestiona el modo en que el aparecer actual

³¹¹ *Ibid.*, p. 61

³¹² *Ibid.*, pp. 213-214

del mundo ha destruido la esperanza en un futuro emancipatorio. Esta posición continúa dentro de los circuitos de reificación del deseo, quizás por su falta de complejización acerca de la teoría del trauma.

Para Berlant, siguiendo aquí un argumento freudiano, el trauma implica económicamente la impresión de una excesiva y abrupta carga energética³¹³. Tan enorme es la cantidad inesperada de energía que recibe la subjetividad que, en un primer momento, parece imposible gestionarla. Sin embargo, a diferencia de Freud, Berlant parece pensar que la única salida para el trauma es la parálisis, lo que deja a la subjetividad en una mera recepción pasiva ante los acontecimientos del mundo. Como quienes viven en contextos de optimismo cruel desean efectivamente un impasse, y por tanto ejercen simplemente una agencia lateral para garantizar su supervivencia a nivel emocional, entonces Berlant descarta la teoría del trauma, identificándola como otra forma psicopolítica de parálisis³¹⁴.

En cambio, para Freud la parálisis no es la única respuesta ante el trauma. Es cierto que al principio la experiencia traumática abre un espacio de suspensión paralizante, pero este tiene cierta temporalidad. Cuando acaba este periodo, y con el afán de gestionar la carga afectiva excesiva, el cuerpo empieza a realizar la actividad involuntaria de una cierta compulsión de repetición³¹⁵. De hecho, la agencia lateral y el deseo del impasse pueden entenderse como modos de expresión de esta compulsión. Empero, como he comentado al principio del capítulo tres, para Freud no basta con la compulsión para afrontar el trauma, hace falta un trabajo psíquico reelaborativo que permita la creación de otros modos de gestionar las experiencias de lo abrumador, modos distintos de la parálisis y el estancamiento. Lo abrumador puede ser un evento singular en la vida de la subjetividad o una serie de pequeños pero constantes acontecimientos frente a los cuales ella solo se inmoviliza o entre en shock, pero en ambos casos el trabajo reelaborativo es el que necesita operar.

Ahora bien, debido a que la apuesta por la emancipación no pretende subestimar ni el poder de los deseos reificados y sus afectos ni las condiciones semiótico-materiales que posibilitan tal reificación, antes de abordar las respuestas contra-afectivas habrá que dar cuenta del tipo de topografías que el mundo actual construye y el tipo de subjetividades afectivas que se despliegan de él. Al final, los dispositivos de felicidad forzada y del deseo de un impasse cruelmente optimista constituyen formas afectivas hegemónicas, y psicopolíticamente inducidas, de lidiar con el mundo actual. Esta atmósfera afectiva genera a la vez mundos fantasmales y subjetividades melancólicas, es decir, estructuras de afectividad a las que se les ha imposibilitado vivir el duelo por la dignidad de sus vidas. La depresión, la manía o incluso la ira del resentimiento aparecen esta vez como emociones paralizantes por debajo de las fantasías enmascaradoras de una supuesta felicidad fetichizada, de un alivio momentáneo o de un optimismo cruel que deniega el fracaso anunciado de su satisfacción.

4.3 Mundos fantasmales y sus habitantes: las subjetividades melancólicas

4.3.1 Sacrificio y autosacrificio alienado

Al final de *Fenomenología de la sangre*, Marcela Venebra sostiene que

³¹³ *Ibid.*, p. 151

³¹⁴ *Ibid.*, p. 150-152

³¹⁵ S. Freud.. “Más allá del principio del placer”, pp. 19-20

“El sacrificio [...] implica un poner la vida propia al servicio de la realización del otro. El acto sacrificial tiene una orientación socializante y un contenido valorativo originario, es un modo de apropiación del cuerpo cuya esencia es la entrega de sí al otro. El sacrificio es la ofrenda del cuerpo [...] el autosacrificio convierte al cuerpo humano en un símbolo de la vida, de una concepción específica de la vida y la naturaleza desde [...] su valor espiritual”³¹⁶

La condición corporal enmarca a la subjetividad encarnada en la finitud. Es vida autoconsciente (aunque nunca completamente autoconsciente) y a la vez momento dentro de los procesos del mundo histórico en el que habita. No puede sobrevivir sin la interacción con otros objetos en el mundo, incluyendo con ello a los cuerpos vivientes de las otras subjetividades. Esta interdependencia y la sociabilidad constitutiva que conlleva para la subjetividad encarnada desplaza el deseo de persistencia en su existencia individual al deseo por la persistencia de la comunidad de la que emerge y de la que forma parte.

Aquí es donde aparece la fenomenología del sacrificio: uno de los actos más radicales de la subjetividad encarnada es el de poner el propio cuerpo al servicio de la otredad, incluso hasta el extremo de acabar con su propia vida en el proceso. Este sacrificio puede realizarse no solo por subjetividades concretas, sino por el vínculo intersubjetivo en el que se participa. En el autosacrificio, la vida propia se valora, pero como un momento importante de reproducción de la vida social comunitaria con la que se está comprometida. En palabras de Venebra, “el autosacrificio humano [...] es renovador, no de la ‘continuidad’, sino de la legitimidad de un orden de sentido interpersonal”³¹⁷. Cuando este autosacrificio es significativo, tiene el poder de transformar las condiciones semiótico- materiales con las que aparece el mundo, o bien de apostar por el cuidado y mantenimiento de la vida intersubjetiva que lo hace posible. Sin embargo, ¿qué ocurre cuando el sacrificio es alienante? El autosacrificio significativo solo ocurre cuando se honra y salvaguarda la emancipación y la dignidad de la subjetividad que lo realiza, cuando es su voluntad la entrega creativa y orgánica de su cuerpo. En contextos de esclavitud, el sacrificio resulta o bien un sinsentido o bien un acto de dar la vida por aquello que hace indigna la vida misma que se sacrifica.

En el contexto de precarización actual, bajo la hegemonía de un régimen económico de racionalidad política neoliberal, se habla de necropolítica, es decir, de un modelo de organización social en donde las subjetividades se conciben como desechables si no pueden o no quieren ser reducidas a fuerza de trabajo para la producción o a mercancía para el consumo o desecho, incluso cuando en éste se involucran procesos de muerte³¹⁸. En la necropolítica, lo que se ha perdido es el deseo de reconocimiento de la dignidad de las subjetividades, su capacidad plural de trascendencia, de construcción colectiva de un mundo histórico y de participación política en la gestión y organización sobre lo común. Cuando esta pérdida es negada, ya sea porque la subjetividad es ideológicamente inducida o porque la experiencia de la poca movilidad social ha hecho que ésta recurra a fantasías narcóticas para poder sobrevivir (aquellas que detonan emociones reificadas, tales como la felicidad forzada o el optimismo cruel), lo que constituye a las subjetividades a nivel de la afectividad es la

³¹⁶ M. Venebra. *Fenomenología de la sangre*, p. 257

³¹⁷ *Ibid.*, p. 269

³¹⁸ Sayak Valencia. *Capitalismo gore. Control económico, violencia y narcopoder*. Paidós: Ciudad de México, 2019, pp. 156-157

melancolía. Las subjetividades melancólicas son aquellas que han perdido la capacidad de reconocer una pérdida. En este caso, la melancolía es de relevancia política porque eso que ha perdido la subjetividad es el deseo por el reconocimiento de la dignidad de la subjetividad.

Esta pérdida de segundo orden, que indicala pérdida del reconocimiento de la pérdida³¹⁹ de la dignidad, funciona para la subjetividad como una fantología que condiciona su ontología. Reapropiándose del concepto derridiano, Rosaura Martínez define a la fantología como una “ontología asediada por fantasmas”³²⁰, es decir, una descripción de los elementos que han sido expulsados de las narrativas dominantes acerca de la constitución de un ente, pero que a pesar de ello lo acercan continuamente como instancias con el potencial de desestructurarlos. Como he comentado, para que pueda existir dominación es necesario reconocer y a la vez denegar la dignidad de la subjetividad sometida. De esta manera, el juego oscilatorio entre presencia y ausencia de la dignidad genera el espectro incómodo de aquello que ha sido desaparecido forzosamente, lo que tiene como efecto toda la serie de afectividades reaccionarias (el odio, el resentimiento, la frustración, el miedo, la envidia, la culpa y la ansiedad), así como las emociones fetichizadas (la felicidad forzada, el hartazgo del impasse, el optimismo cruel) que fueron exploradas durante los primeros apartados del capítulo. Así, el último apartado se dedicará a abordar esta última cuestión.

4.3.2 Las subjetividades melancólicas: el trauma social y sus efectos

Una de las emociones ausentes en las consideraciones del primer apartado del capítulo acerca de las psicopolíticas reactivas fue la aflicción. Esta se experimenta no como simple dolor físico, sino como dolor psíquico que puede desencadenarse ante la pérdida o ausencia de aquello que es amado por la subjetividad. Ella tiene miedo o siente ira debido al dolor que le implicaría la pérdida de aquello que motiva su alegría y su placer. Así, la ansiedad desencadenada por el mundo precarizado es en realidad un rechazo a la tristeza por venir. Ahora bien, el fenómeno de la experiencia de la pérdida, o de una ausencia prolongada que causa tal aflicción, responde al concepto de duelo. Si se piensa con Freud, “el duelo es la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc.”³²¹. Como expondré con más detalle en el próximo capítulo, el duelo es un proceso políticamente relevante porque la aflicción que se experimenta con él hace patente la cualidad valorativa del vínculo en el que la subjetividad participa, por lo que es la manifestación de la empatía al nivel de la afectividad.

Sin embargo, antes de pasar a esta reflexión, es de suma importancia que se exploren también las condiciones afectivas en las que esta pérdida no se hace patente, es decir, en las que afectivamente queda enmascarada dejando tras de sí la huella de una indiferencia, o de emociones reactivas como la ira o la euforia maníaca. Si se sigue como el marco teórico freudiano, cuando ocurre la pérdida de una pérdida, cuando es imposible experimentar y gestionar el trabajo de duelo, lo que se experimenta es la melancolía. Sobre esta misma línea, Freud comenta que la melancolía y el duelo comparten muchas características: “una cancelación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar y

³¹⁹ J. Butler. *Mecanismos psíquicos del poder*, p. 35

³²⁰ R. Martínez. *Eros, más allá de la pulsión de muerte*, p. 10

³²¹ Sigmund Freud. “Duelo y melancolía (1917 [1915])” en *Obras completas XIV*. Amorrortu: Buenos Aires, 2017, p. 241

la inhibición de toda productividad”³²². Según Freud, solo dos características distinguen a ambos fenómenos afectivos. A diferencia del duelo, existe en la melancolía una rebaja del sentimiento de sí, que se exterioriza en forma de autorreproches y autodegradaciones. Además, en la melancolía la subjetividad también experimenta una pérdida del objeto, que es sustraído de la conciencia tética; puede incluso que sepa el objeto que perdió, pero no el sentido de lo que perdió con él³²³.

Ambas características distintivas de la melancolía parecen llevar a la parálisis política, pues con ella se naturaliza la condición de autosometimiento de la subjetividad. Por un lado, el autorreproche y la necesidad de autocastigo de la subjetividad melancólica psicologiza e individualiza la violencia estructural, logrando con ello que la propia subjetividad se revictimice por su posición de precariedad. Si ella no posee una vida en dignidad, atribuye este fracaso a su falta de esfuerzo o mérito, o a que no posee las emociones adecuadas para alcanzar el reconocimiento, en vez de pensar en las condiciones estructurales que se lo impiden. Por otro lado, el olvido o la denegación de lo que se ha perdido al momento de perder su capacidad política y económica naturaliza el mundo entorno en el que se habita, e imposibilita pensar en otros horizontes o escenarios alternativos, en donde la violencia y la injusticia sean la excepción y no la norma.

Las subjetividades melancólicas pueden experimentar distintas emociones que sustentan y naturalizan el continuo impasse en el que viven. En primer lugar, la depresión u la aflicción profunda paralizan la agencia. La pérdida en el interés por su propio mundo entorno y la incapacidad de aferrarse a la vida por amor a algo que la torne valiosa posibilitan la resignación ante la muerte, ya sea lenta o instantánea, pero políticamente inducida. La pérdida de productividad puede hacer que las lógicas de la competencia expulsen a la subjetividad deprimida al espacio de los desechos, o puede resultar en la exacerbación de la carga de trabajo alienado para quienes necesitan ahora ver por sí mismas y por las otras deprimidas. En segundo lugar, el odio puede funcionar introyectando el autorreproche por “no ser suficiente” o “no poder estar a la altura de la existencia”, o bien puede manifestarse como una proyección que termine construyendo a algunas otredades como enemigas, como una amenaza o como las culpables de sus desgracias. Por último, la euforia maníaca es una emoción caracterizada por expresar una explosión intempestiva de empoderamiento, un sentimiento de onnipotencia que nubla el juicio y que pretende ser lo suficientemente fuerte como para acabar con la aflicción³²⁴. En realidad, la manía solo individualiza y psicologiza los fenómenos en cuestión, pues se contenta con fantasías, simulaciones o paliativos. Quizás detrás de la euforia maníaca encuentran reificaciones del deseo, como la felicidad forzada y el optimismo cruel.

Lo cierto es que no toda pérdida por la cual una subjetividad se convierte en melancólica es políticamente relevante. A diferencia de las pérdidas esperables, como la muerte de un ser querido por causas como la vejez o la enfermedad, o las pérdidas que resultan de accidentes, las pérdidas melancólicas políticamente relevantes son de orden histórico y, con frecuencia, políticamente inducidas y socialmente modificables. Quizás la muerte de un ser querido se dio por falta de atención médica en un sistema de salud pública precarizado, o porque fue agredido fatalmente en medio de una manifestación pública, o por su expresión o identidad de género. En casos como estos, la vivencia del

³²² *Ibid.*, p. 242

³²³ *Ibid.*, pp. 243-244

³²⁴ *Ibid.*, 251

duelo puede ser particularmente traumática. No toda la experiencia del duelo se vive como un trauma social, pero las que sí lo hacen pueden generar subjetividades melancólicas por el alto grado de energía violenta y abrupta que deben procesar.

En el apartado anterior, sostuve que uno de los principales errores de Lauren Berlant fue descartar la teoría del trauma como herramienta explicativa de la constitución de subjetividades políticas que, a nivel de la afectividad, que desean un impasse. Estas subjetividades, que se entienden ahora más claramente como melancólicas, según Berlant no podrían vivir un trauma debido a que ella identifica este fenómeno con la completa parálisis de lo abrumador, y las subjetividades que desean el impasse presentan aún agencia, aunque ésta sea lateral. Es momento de abordar más a detalle la teoría del trauma para resaltar su valor en las configuraciones psicopolíticas de los afectos.

En *Más allá del principio del placer*, Freud sostiene que la psique puede pensarse como una vesícula estimulable en parte receptora de energías provenientes del mundo exterior³²⁵. Al ser finita, la cantidad de energía que esta vesícula puede gestionar tiene un límite y excederse de él puede causarle la muerte. Por ello, dicha vesícula construye en sus márgenes una barrera protectora que filtra los estímulos para asegurar una economía energética aceptable para su organismo. El trauma ocurre cuando la energía acumulada es tan excesiva e imprevista que rompe con fuerza intempestiva la barrera protectora, lo que tiene como resultado la incorporación de una cantidad intramitable de ésta, el desborde de su economía afectiva³²⁶. Si bien el trauma puede ser comunmente representado como un acontecimiento excepcional en la vida de la subjetividad, un punto de quiebre del que es difícil, aunque unca imposible, recuperarse (ejemplos de trauma socialmente inducido pueden ser la desaparición forzada o el feminicidio de un ser querido), este modelo del trauma es solo uno entre muchos. El trauma también puede ser representado como una serie de eventos desafortunados cuya acumulación constante es lo que vuelve intramitable su gestión. La precariedad cotidiana de la pobreza extrema, que incluye hambrunas, enfermedades no atendidas, discriminación, falta de oportunidades, etc., puede ser un ejemplo de ello.

Ahora bien, en la teoría freudiana del trauma se hacen patentes distintas reacciones de la psique ante esta condición de energía intramitable. Evidentemente, la primera de ellas es el shock inicial, cuyo efecto resulta paralizante. Sin embargo, la subjetividad, siempre obstinada, intenta resistir ante la adversidad y realiza distintas estrategias para depurar la energía. Una de ellas es la abreacción, que consiste en una descarga directa e inmediata de la energía excesiva, en este caso proveniente del trauma³²⁷. El problema con esta estrategia es que se supone que la psique será capaz de recuperar su movilidad después de la descarga, lo que en muy pocas ocasiones sucede, pues el propio organismo puede regenerar el exceso de energético como mecanismo de defensa frente al shock. Parece entonces la compulsión a la repetición, cuyo fundamento puede encontrarse en la fenomenología de la corporalidad, en un estrato genéticamente anterior a la emergencia de la conciencia tética y al yo de la voluntad. Es el cuerpo mismo el que opera según reacciones afectivas con el objetivo de estabilizar la energía al descargarla eventualmente mediante un hábito compulsivo que le proporciona orden frente al

³²⁵ S. Freud. "Más allá del principio del placer", p. 26

³²⁶ *Ibid.*, p. 29

³²⁷ *Ibid.*, p. 16

caos que experimenta³²⁸. Esta repetición compulsiva no solo es el fundamento del continuo estado de parálisis en el shock, sino también es la herramienta necesaria para su superación.

La repetición traumática, displacentera en tanto no obedece al principio del placer de la subjetividad, es tanto el motivo del impasse como de la acción transformadora de las condiciones de aparición del mundo entorno. Motiva el impasse, puesto que la repetición, al gestionar y generar la suficiente energía como para expulsar el exceso intramitable, devuelve la agencia a la subjetividad encarnada, pero atrapándola en un ciclo sin fin de abreacción y simulación: es agencia lateral. La descarga energética inmediata de la ira o la aflicción, si bien es una estrategia de acción que evita cierto grado de parálisis, por sí sola no resuelve o evita la repetición de los escenarios que llevaron al trauma. Al contrario, trabaja en favor de ellos al despolitizar las subjetividades que lo padecen. Por otra parte, Freud comenta que la compulsión a la repetición puede incitar a la reescenificación del evento traumático, puesto que esto permitirá la tramitación de la energía excedente, ahora como un escenario esperado y no como un acontecimiento sorpresivo³²⁹. Ahora bien, como o que causa el trauma social es una estructural semiótico-material histórica, sin la construcción psicopolítica de una voluntad de acción colectiva, esta reescenificación constante puede convertirse en impasse. Mediante la agencia relacional, que provee de una imaginación que impacta intersubjetivamente en términos afectivos, la reescenificación puede dar pie a la resignificación del sentido del mundo y a la reestructuración de sus condiciones de aparición y sostenimiento.

Como apuntaré en el siguiente capítulo, la resignificación y reestructuración corresponden, en términos afectivos, al trabajo de duelo. Pero la mera reescenificación compulsiva puede facilitar más bien que del trauma social surja la melancolía como una emoción paralizante que se incorpore a la constitución actual de la subjetividad, dejándola en el peor de los casos en el shock de la abreacción, y en el mejor de los casos en el impasse. Lo que se pierde en esta melancolía no es simplemente lo empíricamente constatable del mundo entorno, como la presencia la vida o la integridad propia o de los seres queridos, o incluso las condiciones semiótico-materiales necesarias para la vida buena: la salud, la educación, la alimentación, la vivienda, etc. Además de ello, se pierde también la capacidad de reconocimiento de la propia dignidad de la subjetividad.

4.3.3 Mundos fantasmales de paisajes de muerte: la actitud melancólica

Las subjetividades socialmente melancólicas son aquellas que contribuyen a la constitución de lo que Sabrina Melenotte denomina mundos fantasmales de paisajes de muerte. Estos mundos, fenomenológicamente constituidos, son el efecto de una sedimentación de hábitos, percepciones y valoraciones históricas que asocian el entorno que se habita con la naturalización de la violencia extrema, otorgándole un sentido necropolítico a la vida social. Melenotte pone de ejemplo paisajes cotidianos en donde el secuestro, el narcoestado, las fosas clandestinas y los reclutamientos forzados

³²⁸ Catherine Malabou. *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica. Palinodia: Buenos Aires*, 2013, pp. 73-77

³²⁹ S. Freud. “Más allá del principio del placer”, p. 16

del crimen organizado son elementos frecuentes en el imaginario social ³³⁰. Estos mundos son fantasmales porque tienen como condición de posibilidad el reconocimiento denegado, aún en un modo afectivo no enteramente consciente, la ausencia de elementos que se presentan: se sabe de la falta de condiciones semiótico-materiales para el mantenimiento y la dignificación de la vida, y se sabe de la falta de ciertas subjetividades, o de la ausencia del reconocimiento de su dignidad. Y aún así se aprende a intentar sobrevivir a pesar de ello. Así, todas estas ausencias acechan la vida social melancólica, configurando el mundo como un lugar lleno de estos fantasmas.

Ahora bien, el horizonte melancólico del mundo fantasmal puede manifestarse en la subjetividad a través de distintas emociones, y difiere según la posición de poder que se ejerza según un esquema de dominación. La denegación de la dignidad de las otredades, que produce una melancolía propia de las subjetividades dominantes (hay que recordar que, para esclavizar a alguien, es necesario reconocerle empáticamente al menos un grado de subjetividad) genera una lógica de invisibilización que solo puede tener como resultado la banalidad del mal, la falta de capacidad de respuesta política y moral ante la violencia y la crueldad³³¹. Por otro lado, la resistencia o acción emancipadora por parte de las subjetividades que han sufrido violencia estructural pueden desencadenar en las subjetividades dominantes episodios maníacos de resentimiento, en donde se proyecta fantasmáticamente la violencia en quien la padece y se recurre a la revictimización y al incremento de dicha violencia. La indiferencia y la falta de voluntad política ante las desapariciones forzadas o los asesinatos sistemáticos con trasfondo político (como los feminicidios, los crímenes de odio racistas, LGBTfóbicos o por motivos de represión por parte del Estado), junto con los discursos de odio y teorías conspiranoicas como la de la sustitución de blancos por gente racializada o la del borrado de mujeres por parte de mujeres trans, son ejemplos de la praxis que constituye a este tipo de subjetividad melancólica dominante.

Por parte de las subjetividades que han sufrido la violencia del sometimiento, en ocasiones aparece la aflicción o la depresión como un modo de expresión del derrotismo asumido y normalizado. A pesar de saberse como algo más que mera mercancía para el consumo o fuerza de trabajo para la producción, estas subjetividades naturalizan y reifican los procesos del mundo que les ha tocado habitar, concentrándose en la mera supervivencia inmediata y utilizando paliativos narcotizantes para evitar sucumbir ante la inevitable fatalidad de sus vidas. Para decirlo con el espíritu de Marx, estas subjetividades encuentran la necesidad en lo que debería ser la expresión de su libertad y experimentan la libertad en lo que debería ser la atención a sus necesidades: la supervivencia y sus descansos, los respiros lúdicos a los que alude la agencia lateral.

La manía es otro de los estados emocionales de la subjetividad melancólica: en ella, se manifiestan impulsos eufóricos y suicidas que olvidan la complejidad y la fuerza histórica de constitución de los mundos fantasmales de paisajes de muerte que viven las subjetividades actuales. Este estado maníaco puede configurarse a través del deseo optimistamente cruel acerca de la esperanza por realizar inmediatamente un proyecto utópico, o bien puede ser parte de las ideas revolucionarias

³³⁰ Sabrina Melenotte, “Un mundo fantasmal: paisajes de la muerte y huellas de la violencia en México” en Uribe, María Victoria y Parrini, Rodrigo (eds.). *La violencia y su sombra*. UAM-Universidad del Rosario: Ciudad de México, Bogotá, 2020, p. 276

³³¹ D. Haraway, *Seguir con el problema*, pp. 66-68

autoritarias propias de una melancolía de la izquierda³³². Sobre esta izquierda melancólica, el error que comete es confundir el fin del proyecto emancipador, la universalización de la libertad de la subjetividad, con modos concretos e históricos de alcanzarlo: así muchas veces siente más el duelo por un ideal normativo no alcanzado que por las subjetividades que no han podido aún ser reconocidas en su dignidad. Regresando al tema, tanto en el optimismo cruel como en la melancolía de la izquierda, a esta dosis de euforia maníaca le sigue una profunda depresión en el momento en que se revela que las acciones intensas de esta subjetividad tuvieron poco o nuevo valor en términos de una transformación efectiva de la realidad social.

Este escenario que constituye sistemáticamente subjetividades melancólicas con el objetivo de reificar el deseo y, por tanto, naturalizar los esquemas de dominación necesarios para echar a andar una maquinaria social necropolítica, no solo configuran paisajes de muerte, sino que, a nivel de la subjetividad, incorporan la desechabilidad y la reemplazabilidad como condiciones corporales asumidas para la vida subjetiva: las personas se sienten insignificantes y poco valiosas para su entorno, lo que desata una ola de reacciones afectivas que solo reproducen los paisajes de muerte.

Ahora bien, la subjetividad trascendental es esa estructura que tiene como uno de sus rasgos la singularidad vinculada con el punto cero del horizonte de experiencias en primera persona, y como otro de ellos la capacidad de reconocimiento aperceptivo de la existencia de otras subjetividades. En escenarios de subjetivación melancólica, esta subjetividad es incapaz de construir pluralidad, condición esencial para la experiencia política. En cambio, produce solo deseo de explotación y exclusión: se concibe como valiosa solamente porque es necesario su propio cuerpo para la producción, y es constantemente acechada por la idea de que alguien más puede sustituirla sin que el reemplazo resulta sustancial para su mundo entorno. De esta forma, la subjetividad vive una vida productiva, pero no significativa.

El sacrificio como lógica del mercado actual no solo regula e incita a los cuerpos a emplear su energía como fuerza de trabajo para la producción o como mercancía para el consumo. Tampoco solo reduce ciertos cuerpos a meros desechos excedentes y a otros más los concibe como reemplazables al acelerar la reproducción del capital a costa de la dignidad de sus vidas. Además de ello, también instaura una economía psicoafectiva que funciona como un dispositivo de incorporación del deseo o la resignación por la experiencia de habitar un mundo desde la mera supervivencia. Este deseo implica la aceptación de una vida sin sacrificio socialmente significativo, por lo que el sufrimiento padecido y el dolor ante la pérdida de aquello que se ama no se eleva espiritualmente a una dimensión de transformación histórica del mundo o de creación simbólica de su cultura. El sacrificio de la vida de la subjetividad encarnada se convierte así, trágicamente, en el impulso pseudovital de las lógicas infinitas del plusvalor. Con ello, se ha naturalizado y reificado completamente el espacio de lo social, arrancando de él no solo a la subjetividad, sino a la vida misma de la que ésta emerge.

A nivel fenomenológico, lo que ocurre en los paisajes de muerte habitados por subjetividades melancólicas es la denegación de la ausencia de la dignidad junto con una naturalización de las ausencias de sujetos y objetos del mundo entorno que solían coexistir en lo cotidiano. La gran mayoría

³³² Enzo Traverso. *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*. Fondo de Cultura Económica: Ciudad de México, 2018, pp. 17-21

de las subjetividades melancólicas continua intentando sobrevivir, aceptando la violencia operante mientras que unas pocas reclaman, aunque sus discursos y acciones no causan el ruido suficiente. Aquí, la muerte lenta se ha asumido como lo socialmente natural y, en el mejor de los casos, los asesinatos sistémicos socio-políticamente inducidos (femicidios, crímenes de odio racistas o cisheterosexistas, crímenes de Estado) se lamentan, sin ser motivo de organización colectiva. En el peor de los escenarios, se criminaliza y revictimiza a quienes padecen la violencia estructural. La muerte social se legitima, por lo que los procesos de higienización se fundamentan en la exclusión de grupos sociales, en la invisibilización de sus reclamos y la precariedad de sus vidas se justifica como parte de las medidas supuestamente necesarias para la erradicación de la inseguridad, la violencia o el llamado “progreso social” de sólo unos cuantos sujetos hegemónicos.

En cuanto a la desaparición forzada, la criminalización de la pobreza y las estigmatizaciones racistas, sexistas y clasistas imponen discursos humillantes y des-dignificantes a quienes padecen estas violencias estructurales. Se crea la falsa impresión de que quienes son sujetos modelos están a salvo, por lo que el elitismo y el colonialismo imponen estándares que incrementan la exclusión y funcionan como racionalizaciones de la denegación de la dignidad de estas subjetividades. Argumentaciones similares imperan en los triajes, a menudo sesgados por lógicas capacitistas, durante crisis epidemiológicas como la del Covid-19. En situaciones pandémicas de emergencia, como la epidemia del VIH-Sida durante las últimas décadas del siglo pasado, la criminalización y estigmatización de modos no cis-heteronormativos de vivir la sexualidad funcionan también como estrategias de racionalización de la denegación de la dignidad de algunas de las subjetividades que más sufren.

Finalmente, la denegación del reconocimiento de la dignidad de ciertas subjetividades otras puede emplear mecanismos psíquicos de defensa tales como la proyección, en donde se responsabiliza a grupos políticamente inducidos a la precariedad del mal padecido en el contexto actual. Por ejemplo, surgen teorías conspirativas como las del borrado y la sustitución. Por un lado, las teorías del borrado constituyen narrativas que sostienen que el acceso de ciertos grupos históricamente vulnerados a mejores condiciones de vida implica necesariamente la eliminación del acceso de esas mismas condiciones para otros grupos que gozaban anteriormente de ellas³³³. Por otro lado, las teorías de la sustitución complementan estas narrativas suponiendo que existe un solo número finito de espacios en lo que es posible gozar de una vida en dignidad, por lo que al darle el acceso a quienes históricamente no han gozado de ella se reemplaza a otras subjetividades de los espacios disponibles de vida digna³³⁴.

En realidad, la universalización de las condiciones de esclavitud y precariedad, al reducir la subjetividad a mera fuerza de trabajo o mercancía para el consumo, es la auténtica responsable de la merma en el acceso a una vida digna, no otras subjetividades igual o hasta mayormente precarizadas. Pero las subjetividades melancólicas, que proyectan emociones de odio ante la violencia estructural que experimentan, no pueden visibilizar este hecho. Y, al no hacerlo, contribuyen a la reproducción de la violencia. Se atenta entonces en contra de migrantes por el temor de nacionales a ser sustituidas, en

³³³ Ana Estrada. “Las trans no me borran (y por qué las TERF sí ejercen el dichoso ‘borrado’)”, *Animal Político*, 11 de marzo, 2023, <https://animalpolitico.com/tendencias/estilo-de-vida/por-que-las-mujeres-trans-no-borran-cis-terf>

³³⁴ Sergio Fanjul. “‘Nos están sustituyendo’: la teoría conspirativa que incendia a la extrema derecha y está llegando a España”, *El país*, 17 de octubre, 2021, <https://elpais.com/icon/actualidad/2021-10-18/nos-estan-sustituyendo-la-teoria-conspirativa-que-incendia-a-la-extrema-derecha-y-esta-llegando-a-espana.html>

contra de personas racializadas por el miedo de personas blancas a que se atente en contra de su seguridad o bienestar. Hombres sexistas se quejan de que las mujeres ocupen cada vez más posiciones de poder o lugares en el espacio público; mujeres cisgénero transfóbicas argumentan que las mujeres trans, al ser incluidas en espacios de mujeres, pueden agredirlas o sustituirlas, etc. Incluso, las élites culturales pueden sentirse heridas por la masificación de un servicio o un producto que las distinguía. En fin, esta simulación racionalizante solo contribuye a la reproducción de la violencia y la exacerbación de la crueldad, al tiempo que enmascara las operaciones económico-políticas y culturales que la fundan.

Cuando las subjetividades de este mundo fantasmal se han vuelto melancólicas, sus únicas formas de movimiento indican parálisis de la acción colectiva. Solo existen meras abreacciones, descargas energéticas inmediatas en forma de llanto o frustración descontrolada o ira destructiva, o meros juegos lúdicos dentro de una inmovilidad estructural. Impera el optimismo cruel. Hay únicamente una negatividad que no alcanza siquiera para desestructurar las condiciones que permiten que el mundo entorno aparezca como un motivo fantasmal de paisajes de muerte. A estas alturas, las interpretaciones hegemónicas de la agencia responden al modelo de la tragedia de situación. Para explicar cómo funciona esta topografía, será útil apelar a dos lecturas históricas que ha hecho la filosofía moderna de la historia clásica de Antígona.

4.3.4 Lecturas melancólicas de la acción política de Antígona

En la tragedia clásica, la mera existencia de Antígona desafía las reglas del parentesco, al ser hija de quien también es hermana; además, sus actos niegan su conformidad con la posición de mujer según el modo de existencia sexista de organización social griega³³⁵. Ella debe enterrar a su hermano Polínices, cuyo acto fatal ha sido juzgado como crimen en contra de la ciudad por el gobernante tiránico en turno, Creonte. La sentencia del tirano consiste en arrebatarle a Polínices el reconocimiento posmortem de la dignidad de su vida al prohibir su entierro. Su cadáver, que será devorado por la fauna local, no dejará huella en la trascendencia simbólica que otorga la tumba. Para Antígona, esto es imperdonable, ya que a su juicio la ley universal de la mortalidad de la subjetividad impone igualmente un mandato universal del entierro. Finalmente, Antígona desafiará la autoridad del tirano y esto le constará la vida también a ella³³⁶.

El razonamiento que se podría tener al respecto es que, con la muerte de la subjetividad, lo que se pierde no es solamente el cuerpo como momento material de los procesos naturales del mundo entorno. Lo que se pierde en este caso es la subjetividad misma, el conjunto de vivencias y experiencias sedimentadas y constituidas a lo largo del tiempo por una singularidad que otorga pluralidad de perspectivas y modos de acción en la constitución colectiva del mundo. Sin embargo, para Antígona este argumento permanece vedado. Su acción, más bien, se realiza en nombre de un deseo imposible de contener, deseo cuya satisfacción responde a la ambivalencia de ser un mandato divino y a la vez la necesidad de hacer justicia por su familiar irremplazable. No obstante, la irremplazabilidad del

³³⁵ Judith Butler. *El grito de Antígona*. El Roure: Barcelona, 2001, p. 21

³³⁶ Sófocles. "Antígona" en *Tragedias*. Gredos: Madrid, 2015, 460, p.153

hermano y el mandato divino no contradicen, sino que entran en sintonía, con el razonamiento que presento.

Lo que expone la tragedia de Antígona es un conflicto entre dos normatividades. Por una parte, la ley universal de la mortalidad de la subjetividad encarnada, que impone una necesidad de entierro del cadáver (en donde se apesenta la ausencia de una subjetividad otra que ha fallecido) como forma de mantener posmortem la dignidad de esa subjetividad entro del mundo entorno en forma de memoria. Por otra parte, se encuentra la ley humana de la autoridad tiránica que impide tal reconocimiento bajo una narrativa de des-dignificación de la vida de quien ha muerto. Al final, la tragedia representa los acontecimientos de tal forma que la muerte se torna inevitable: la muerte de Antígona, que ha desafiado la ley social impuesta, y la muerte del tirano, que ha desafiado a la ley universal.

En el último caso, la narrativa atribuye el destino funesto del tirano a la ira de los dioses, pero bien podríamos argumentar que si está socialmente permitido justificar la des-dignificación de ciertas subjetividades y está políticamente autorizado eliminar a quienes disienten, entonces es posible polarizar el agonismo de la experiencia de lo político hasta convertirlo en antagonismo. De esta forma, cualquier subjetividad correría el riesgo de no ser aceptada como cohabitante digna de este mundo, por lo que podría no ser considerada siquiera digna de entierro. Acontece aquí de nuevo el escenario del terror político en el que la muerte y la violencia extrema se exacerban hasta convertirse en el único destino existente para la mayaría de la sociedad.

La representación griega de Antígona es de por sí una tragedia; pero sus interpretaciones modernas han construido para el acto de esta heroína clásica una narrativa que interpreta dentro del personaje del motivo de su propia fatalidad. En mi opinión, estas interpretaciones han representado a Antígona como un personaje melancólico, despolitizando su acción. En palabras de Judith Butler, esta comprensión “presta atención al acto de Antígona, pero no a su discurso”³³⁷. De esta forma, naturalizan su destino final trágico e impiden lo que otras lecturas modernas podrían hacer: encontrar una contranarrativa que posicione a Antígona como una desobediente civil cuya acción disidente logra dar paso a la transformación de las condiciones semiótico-materiales de aparición de la realidad social. Al final del siguiente y último capítulo retomaré esta posibilidad. Por lo pronto, me gustaría repasar algunas de estas interpretaciones melancólicas, aquellas que hacen de Antígona una habitante más de mundos fantasmales de paisajes de muerte.

Por una parte, la interpretación hegeliana de la obra reifica la depresión como resultado del acto fatal de Antígona. Si bien para Hegel lo importante del conflicto en la oposición entre la ley social tiránica y la ley universal del entierro es que expresa la insuficiencia de la sustancia ética de la comunidad³³⁸, puesto que ésta elimina la negatividad singular de la ley familiar (Antígona reclama el entierro de *su* hermano), el destino funesto de la heroína trágica enseña una importante lección: lo familiar debe dar paso a la sociedad civil como aquella institución que otorga a la subjetividad reconocimiento de su dignidad. Según estos términos, Antígona representa el reclamo de la individualidad asfixiada por la comunidad, lo que eleva a la singularidad a principio constitutivo de una colectividad plural. No obstante, lo que se pierde en el camino es el espacio de lo familiar: la sociedad

³³⁷ J. Butler. *El grito de Antígona*, p. 61

³³⁸ Román Cuartango, “Antígona de Hegel”, en Llevadot, Laura y Revilla, Carmen (eds.). *Interpretando Antígona*. UOC: Barcelona, 2015, pp. 18-19

es ahora quien debe amar a la subjetividad ciudadana, idealmente amarla tanto como su propia progenitora la amó. Esta interpretación es problemática porque naturaliza la pérdida del reconocimiento en el espacio de lo familiar, despolitizando el parentesco y erigiendo una dicotomía entre lo público y lo privado, en donde esto último debe ser abandonado para darle prioridad a lo primero. Al justificar todo sacrificio que beneficie el devenir histórico del mundo entorno, se deja abierta la posibilidad de legitimación de un sacrificio forzado en nombre de un proyecto hegemónico; y no todo parentesco ni toda subjetividad desea el sacrificio a cualquier costo.

Por otro lado, la interpretación lacaniana reifica la manía como emoción principal del acto de Antígona. En este sentido, Lacan es más contundente que Hegel: la heroína trágica representa el contradictorio anhelo del deseo por ir más allá de sus límites posibles. En esta narrativa, la ley social tiránica es inevitable, mientras que la ley universal del entierro (inevitable también) es una ficción imposible de satisfacer. Si la ley tiránica es representada aquí como el principio de realidad y el persistente acto de Antígona como el deseo del goce de un principio del placer irrestricto (es decir, la descarga directa de toda la energía de la que dispone la subjetividad), entonces la realización de este deseo se convierte en la expresión pura de la pulsión de muerte, en lo real más allá de lo simbólico que lo desestructura continuamente³³⁹.

Si, como en esta narrativa, se reifica la ley social tiránica, el acto de Antígona es en vano. Pero, si esta reificación no trascendentaliza la ley (como es el caso en la interpretación lacaniana de Žižek), entonces el acto indica una pulsión de muerte que logra transgredir el círculo cerrado del principio del placer y, con ello, alterar la realidad social a niveles estructurales³⁴⁰. Sin embargo, a pesar de que esta última lectura resulta ser más políticamente útil que la posición clásica lacaniana, ambas reifican el acto transgresor de Antígona como una acción afectivamente maníaca, una actividad emocionalmente eufórica que desconoce el principio de realidad al estar sesgada por una pérdida no resuelta.

En el fondo, las interpretaciones que reifican tanto la aflicción paralizante como la manía eufórica piensan el acto de Antígona como mera negatividad frente a lo positivo de la ley social. Pero, aún en el modo activo de la manía, la subjetividad melancólica es incapaz de sostener una transformación efectiva de la realidad social. Sin un trabajo de duelo, y con ello un reconocimiento de las condiciones semiótico-materiales que lo posibilitan, la subjetividad motivada por afectos maníacos puede caer en el optimismo cruel. En el siguiente capítulo, me concentraré en explicar los mecanismos psíquicos y psicopolíticos que convierten a la subjetividad melancólica en una realidad plena y efectivamente política. De la mano de Judith Butler, sostendré que la demanda por una igualdad en la dignidad del duelo debe ser la exigencia política que consolide actualmente las alianzas de la izquierda para la conformación de topografías correspondientes a un proyecto en común: la universalización de la experiencia de la libertad de toda subjetividad.

³³⁹ Guillem Martí Soler, “La Antígona de Lacan” en Llevadot, Laura y Revilla, Carmen (eds.). *Interpretando Antígona*. UOC: Barcelona, 2015, pp. 131-132

³⁴⁰ Ana Cecilia González, “La Antígona de Žižek”, en Llevadot, Laura y Revilla, Carmen (eds.). *Interpretando Antígona*. UOC: Barcelona, 2015, pp. 188-189

CAPÍTULO 5. La igual dignidad del duelo *como horizonte psicopolítico de la izquierda*

En el contexto histórico actual, la crisis del sujeto político de la izquierda requiere para su solución la construcción de alianzas trans e interidentitarias capaces de dar cuenta de la experiencia agonística y plural de las subjetividades disensuales que la conforman, y a la vez con el poder de formar un frente antagónico en contra de la violencia, la exclusión y la crueldad operantes en los sistemas actuales de dominación y sometimiento. Pero tal construcción de alianzas requiere repensar y reconceptualizar nociones fundamentales en la filosofía política y moral, tales como la voluntad y la agencia. Lejos de funcionar soberana e intelectualistamente, la voluntad opera como una fuerza de redireccionamiento frente a los impulsos indomables del propio cuerpo y la agencia ocupa tal reorientación para la reelaboración de los sentidos intersubjetivamente constituidos de expresión y praxis constituyente del mundo compartido.

Como la constitución de la voluntad y la agencia no son un tema de elección soberana, sino un trabajo psíquico de sí, las estructuras hegemónicas del poder deben incitar el sometimiento subjetivo hacia los esquemas de dominación: la subjetividad no debe ser solo esclavizada, sino que ella debe desear, o al menos naturalizar, la esclavitud. Nacen así las psicopolíticas como estrategias que inducen y facilitan economías afectivas afines a la dominación, buscando que se repliquen lógicas de exclusión, explotación y crueldad al interior de la propia subjetividad, despolitizándola. Con ello, aparecen afectividades políticamente inducidas a expresarse de manera reactiva frente a las pretensiones emancipadoras de la izquierda: se incrementa el odio hacia la alteridad, la ansiedad por la precariedad, la envidia hacia quienes parecen ser menos vulnerables o la vergüenza por no poder estar a la altura de las exigencias sociales del mundo. Al mismo tiempo, aparecen deseos reificados y reificantes de los afectos: se imponen topografías de felicidad forzada o de alivio meramente momentáneo por parte de quienes son cruelmente optimistas.

Todas estas operaciones psicopolíticas producen mundos fantasmales de paisajes de muerte: escenarios históricamente sedimentados en donde la ausencia de condiciones de vida digna acechan y atormentan a la subjetividad al punto de volverla melancólica. Para las subjetividades melancólicas, el mundo ha perdido su sentido, por lo que su praxis se ve suspendida al ser puesto entre paréntesis su deseo de vivir, por lo que el único motivo de su movilidad suelen ser emociones reactivas como la ira, la euforia maníaca o el hartazgo y la angustia ante condiciones de precariedad exacerbada. Estas subjetividades han olvidado que han perdido algo importante: su dignidad como subjetividades. El poder hegemónico las ha constituido como mera fuerza de trabajo, como mercancía para el consumo o como desecho de la producción. Y ellas mismas han naturalizado su situación, aunque no lo sepan.

En este lúgubre escenario, la tarea de la izquierda debe tornarse psicopolítica. La manera en que la subjetividad puede hacer frente a su constitución melancólica es realizando un trabajo de duelo. El duelo es el sentimiento de aflicción profunda ante la pérdida de algo amado, en este caso, de su propia dignidad como subjetividad. El trabajo de duelo es un trabajo de sí que opera psíquicamente reelaborando las condiciones en que se ordenan las estructuras constitutivas de la subjetividad, por lo que permite alterar y modificar las economías psíquicas hacia un horizonte menos violento, injusto y

cruel. Aparece entonces la demanda psicopolítica crítica por la igual dignidad de duelo, una redistribución de las consideraciones afectivas que permiten a cada subjetividad melancólica llevar a la conciencia tética el olvido de la pérdida de su dignidad en los escenarios políticos de dominación y sometimiento. Una vez que el examen de realidad muestra la pérdida de su dignidad, o de la de quienes ama, la subjetividad puede gestionar su duelo transformando las condiciones psíquicas subjetivas e intersubjetivas que generan la pérdida en primer lugar. Con ello, los procesos que detona en su interior podrán gestionar nuevas economías psíquicas, unas más eróticas. Solo entonces estará lista y dispuesta para la construcción de alianzas trans e interidentitarias y, con ello, podrá formar un sujeto político de izquierda capaz de sortear las crisis actuales. Así, se dará un nuevo impulso a la tarea de realizar la materialización efectiva de la universalización de la libertad para toda subjetividad.

Para transitar sobre este sendero, este capítulo cuenta con tres apartados. En el primero, la tarea fundamental será mostrar no solo la forma en que opera psíquicamente el proceso y trabajo de duelo, sino además cuál es su lugar en el análisis genético de la constitución fenomenológica de la subjetividad encarnada. Por este motivo, el apartado comienza realizando una síntesis reelaborativa de la constitución de la subjetividad a la luz de la psicopolítica de la afectividad, misma que que posiciona al *ello* freudiano al nivel de la carnalidad sensible, al *yo* como la emergencia de la conciencia tética que modifica el principio del placer según el principio de realidad, y al *superyó* como la instancia crítica que impulsa a la subjetividad a acercarse a su ideal, el cual ha sido y continúa siendo intersubjetivamente constituido. En esta incorporación psíquica de la normatividad social y mundana, la subjetividad experimenta ciertas pérdidas y, por tanto, aparece el trabajo de duelo como mecanismo reparador reelaborativo de las condiciones del deseo y de la voluntad. Sin embargo, en el caso de que las condiciones semiótico-materiales históricas fomenten pérdidas afectivas para el sometimiento, abrazar lo abyecto (es decir, aquello simbólicamente repudiable, el ideal negativo que indicaría lo que el sujeto no debe ser), se convertiría en la acción disensual política efectiva. Aquí, el duelo no debe inducir a la aceptación de la pérdida de lo amado, sino al rechazo hacia el mundo tal como aparece en ese momento. Con ello, la subjetividad gesta y gestiona una voluntad colectiva de acción emancipadora.

En el segundo apartado, se explora cómo el proceso reparador del trabajo de duelo puede y debe convertirse en una demanda por la distribución igualitaria de duelo, horizonte psicopolítico normativo de las luchas de la izquierda. La constitución de la comunidad y la tarea de la cultura consisten en hacer concordar el deseo del individuo con el interés colectivo, con el fin de que las pérdidas que la subjetividad debe enfrentar no tengan como costo su vida, su deseo de vivir o su dignidad. La forma de hacerlo consiste en fomentar nuevas economías erótico-afectivas, pues si se erotiza el vínculo intersubjetivo de interdependencia recíproca será posible expandir el *conatus* desde la singularidad del individuo hacia el corazón de la colectividad, fomentando praxis plurales y agonísticas de constitución de la realidad social. Esta operación responde al ejercicio del trabajo de duelo que, al enfrentarse al trauma social de la experiencia sistemática de la dominación, consigue generar subjetividades abiertas al disenso y a la construcción intersubjetiva en dignidad. Ello instala una comunidad de *duelistas* que hacen frente a la violencia, a la justicia y a la crueldad, en nombre de la vida. Todo ello se sintetiza en la demanda psicopolítica por una igual dignidad de la subjetividad mediante trabajos colectivos de duelo, tanto por la subjetividad no reconocida propia como por la ajena.

Finalmente, en el último apartado, esta demanda se convierte en principio de la política de izquierda porque ella combate afectivamente la melancolía y su quietismo político; y, al arrancar a la subjetividad de sus circuitos reificantes del deseo, materializa performativamente la propia demanda al comenzar a realizar su propio trabajo de duelo. Esta demanda es a la vez horizonte, pues sin una universalización de la igual dignidad de duelo es imposible la materialización efectiva de la universalización de la libertad de las subjetividades. Ahora, esta demanda aparece ya en dos tipos de nuevos movimientos sociales que mantienen vivo actualmente el proyecto político de izquierda. Los movimientos contra la discriminación, la violencia y los crímenes de odio, como los feministas, los antirracistas o los queer, representan formas en que la demanda psicopolítica de la igual dignidad de duelo pueden construir sujetos políticos a partir de alianzas interidentitarias afectivamente comprometidas. Asimismo, los movimientos de los cuerpos colectivos de búsqueda de familiares víctimas de desaparición forzada ejemplifican la forma transidentitaria de formar un sujeto político cuya demanda es la igual dignidad del duelo. Todos estos elementos se exponen a continuación.

5.1 El trabajo de duelo en la constitución de la subjetividad política

5.1.1 Reelaboración de la constitución de la subjetividad a la luz de la psicopolítica de la afectividad

En el segundo capítulo de esta investigación, al explorar la constitución del cuerpo desde el punto de vista de la fenomenología crítica, sostenía que la agencia de la subjetividad proviene de su voluntad y que ésta, entendida como la expresión de la experiencia de su autonomía, no es una potencia que surge de la nada, sino que expresa la capacidad de resistir al impulso corporal y reorientar su energía. El impulso es la manifestación de una serie de fuerzas energéticas que atraviesan y constituyen al cuerpo viviente como un momento y órgano de la vida del entorno, en continuidad con el mundo que se habita colectivamente. Frente al impulso, sobre todo cuando éste se experimenta en el modo del displacer, la subjetividad es capaz de objetivar su cuerpo para, de ésta manera, redireccionar y resignificar su fuerza. Así, la voluntad hace de ella momento histórico, una manifestación culturalmente enmarcada que da sentido a la vida del sujeto.

Ahora, si atendemos a los detalles, las fuerzas energéticas que interactúan y movilizan al cuerpo viviente pueden ser pensadas a partir de la dimensión estructural de la afectividad, pues son las respuestas ante las impresiones sensibles las que hacen posible el movimiento, el modo de configuración y organización de las subjetividades que se encarnan. Cabe aquí recordar la noción fenomenológica de naturaleza, que no apunta primordialmente a una base naturalista abstracta, sino al horizonte de la praxis del mundo desde el punto de vista de la inmediatez³⁴¹. Es por ello que la afectividad no es solamente el resultado de las orientaciones del cuerpo que provienen de lo que biológica o físicamente la constituye. Lo biológico y físico de la afectividad es también configurado y expresado según el orden de la llamada sensibilidad secundaria del cuerpo, que es una modificación semiótico-material histórica de sus sentidos y orientaciones en virtud de impresiones sociales y

³⁴¹ M. Venebra. *Fenomenología de la sangre*, p. 35

culturales intersubjetivamente constituidas. Esta amalgama entre lo biológico y lo social da cuenta de porqué, por ejemplo, hay quienes experimentan placer bajo marcos valorativos negativos, como el sentimiento de culpa³⁴².

Esta facultad volitiva adquiere un uso específico en el modo de la subjetivación ética, que en su inmediatez expresa la organización práctica y la gestión colectiva de las condiciones semiótico-materiales que hacen aparecer el mundo histórico tal como actualmente es. En cambio, el uso de la voluntad para la manifestación del disenso hace patente prácticas críticas fuertes frente a la constitución del orden establecido, sobre todo al momento de imaginar y gestionar nuevos modos de reparto de lo común. Este es el modo de la subjetivación política. Tanto la experiencia voluntaria de la subjetividad ética como política suponen una toma de decisión con respecto a la intersubjetividad. El reconocimiento de otra subjetividad en cuanto tal, en su propia dignidad, es un núcleo fundamental para la construcción de la intersubjetividad misma y de sus propias manifestaciones prácticas concretas. El trabajo y el sacrificio, alienante o universalizante, dependen de ello. Asimismo, la crítica posestructuralista advierte que los marcos semiótico-materiales en los que se da dicha constitución de la intersubjetividad están atravesados por intereses particulares históricamente sedimentados y sus operaciones de poder son el efecto de una serie de juegos de fuerza que la constituyen. Por ello, los dispositivos de subjetivación disponen economías afectivas de gestión y producción de la sensibilidad y, con ello, modifican el modo en que la propia subjetividad se posiciona frente a su propia experiencia de lo político.

Hasta aquí una síntesis de la descripción fenomenológica crítica acerca de la subjetividad encarnada. Pero, para diseccionar aún más su estructura y, de esta manera, poder situar el trabajo del duelo en el proceso de su constitución, incorporaré la segunda tópica de la metapsicología freudiana dentro de este esquema. En primer lugar, el ello es la parte genéticamente más antigua de la psique, y se caracteriza por albergar la mayor cantidad de energía proveniente tanto del propio cuerpo como de la herencia semiótico-material histórica de la intersubjetividad en su intergeneracionalidad³⁴³. Es en el ello donde ocurren los procesos psíquicos no-egóicos, conscientes o voluntarios. Por este motivo, el ello se encuentra al nivel de la corporalidad viviente. La sensibilidad y la afectividad operarían desde esta dimensión de la subjetividad preegoica, por lo que su movilidad se expresa a nivel del impulso y de las interacciones intercorporales e intracorporales del mundo. Sin embargo, el psicoanálisis le da una orientación específica a este impulso a través de las pulsiones de vida y de muerte y de las dos modalidades del principio del placer, el principio de constancia y el de Nirvana.

Como había comentado en el segundo capítulo siguiendo a Freud, el organismo busca la descarga energética que se le imprime a nivel de la afectividad, que la subjetividad guarda y gestiona internamente. La orientación hacia una descarga abrupta indicaría la existencia de una pulsión de muerte, el retorno del organismo hacia su estado inorgánico, mientras que el diferimiento de la descarga indicaría el impulso erótico de la pulsión hacia la vida³⁴⁴. El principio del placer encontraría su modalidad tanática en el principio de Nirvana, la tendencia hacia la absoluta descarga energética, mientras que su modalidad erótica aparece en el principio de constancia, una tendencia hacia un nivel

³⁴² *Ibid.*, pp. 70-71

³⁴³ Sigmund Freud. "El yo y el ello (1923)" en *Obras Completas XIX*. Amorrortu: Buenos Aires, 2017, p. 40

³⁴⁴ R. Martínez. *Lo psicopolítico*, p. 12

de descarga energética constante y potencialmente infinito ³⁴⁵. El proceso vital del organismo es el resultado de la diferencia entre estas dos modalidades del placer, la tanática y la erótica³⁴⁶. A nivel económico, el deseo del cuerpo de persistir en la existencia implicaría una constitución erótica de la vida, que mantiene el principio del placer en su modalidad de constancia.

Para lograr este objetivo, el organismo (el cuerpo viviente de la fenomenología) buscaría la supervivencia, por lo que su principio del placer se vería alterado y transformado en principio de realidad para así estar a la altura de las exigencias de su mundo entorno. A nivel fenomenológico, el aplazamiento y diferimiento de la descarga constituirían el nacimiento de la subjetividad egóica, la desapropiación del propio cuerpo para su posterior apropiación como haber del yo. Cabe aclarar que esta apropiación nunca es absoluta, puesto que la totalidad de energía corporal del ello es económicamente superior a la energía que ha podido diferirse. Así, a la par de la conciencia tética nace lo inconsciente, la dimensión de la corporalidad que no puede ser reducida a la subjetividad.

Mediante este diferimiento, emerge el yo como una modificación del ello según el principio del placer en su modalidad erótica de aspiración a la constancia. Este yo es negativamente normativo, pues impone restricciones al ello por mor de su supervivencia: es descriptivo de la realidad del mundo entorno, es conciencia egóica y percepción³⁴⁷. El paso de la corporalidad viviente a la subjetividad vivida propia de su cuerpo se da en este momento, pues fenomenológicamente se experimenta la libertad frente al impulso. Esta voluntad no es independiente de las fuerzas corporales, sino que resulta de la reelaboración, apropiación y resignificación de la afectividad históricamente sedimentada, que ha sido dirigida e interpretada desde la singularidad de la subjetividad. Este esquema corresponde a la toma de agencia por parte del yo frente a los procesos psíquicos y somáticos compulsivos del propio cuerpo.

Ahora bien, si el yo es negativamente normativo, no basta su instancia para explicar el carácter moral y político de la subjetividad. Aparece entonces el superyó: su génesis se encuentra en la incorporación de una normatividad proveniente de otras subjetividades, por lo que su constitución no solo es intramundana, sino también intersubjetiva³⁴⁸. A nivel económico, su emergencia es posible gracias a la capacidad plástica de la energía afectiva del cuerpo, su habilidad de ser desplazada hacia un objeto externo. Si el cuerpo viviente busca persistir en el ser, en el acto erótico como sacrificio de sí, el organismo ya no considera su individualidad como el núcleo de su deseo de vivir, sino que lo desplaza hacia el corazón de una colectividad plural en la que su singularidad solo es una de las partes constituyentes. Este desplazamiento de la pulsión de vida hacia la otredad de la que también es parte y por la que la subjetividad está dispuesta a morir, es la razón por la que la pulsión de vida es propiamente erótica, pues el erotismo es una intencionalidad sensible que busca siempre la vinculación afectiva con la otredad.

A nivel ontogénico, este desplazamiento erótico es descrito como el paso del narcisismo primario al amor de objeto ³⁴⁹. Fenomenológicamente, el primer acto de la subjetividad en la

³⁴⁵ S. Freud. "Más allá del principio del placer", p. 54

³⁴⁶ R. Martínez. *Eros, más allá de la pulsión de muerte*, p. 86

³⁴⁷ S. Freud. "El yo y el ello", p. 27

³⁴⁸ *Ibid.*, pp. 30-31

³⁴⁹ S. Freud. "Introducción al narcisismo", pp. 96-97

apropiación de su cuerpo es una objetivación que supone la integración total de los elementos del cuerpo, fragmentados a nivel del impulso. Por eso, psicoanalíticamente el primer objeto de amor es el yo, síntesis imaginaria del polimorfismo afectivo. Entonces, interviene el principio de realidad, que insiste en que el yo individual nunca podrá garantizar su propia supervivencia, por lo que se hace necesario el amor hacia otros objetos y sujetos del mundo entorno para que, dentro de una red colectiva de interdependencia mutua, sea factible la vida. A nivel fenomenológico, ocurre aquí un primer estrato del reconocimiento de la subjetividad como intersubjetivamente constituida, una que no solo se ha apropiado de su herencia histórica (adquirida por medio de su sensibilidad), sino que además ha asumido la necesidad de cohabitación con aquellas otras subjetividades con las que comparte el mundo. A nivel económico, se desplaza al menos una porción de energía erótica de vida desde sí hacia los objetos externos; normalmente, el primero de ellos es la subjetividad sobre la cual recaen las tareas de los cuidados, que históricamente ha sido, para la mayoría de los individuos de la especie, la madre.

Pero esta estrategia de desplazamiento afectivo aún no constituye lo que propiamente puede entenderse como sacrificio, ya que la subjetividad encarnada, al amar algo otro que ella misma, lo que espera con esta acción es una cierta reciprocidad, es decir, que el objeto de su amor lo ame de vuelta³⁵⁰. Genéticamente, el amor de objeto es una estrategia de supervivencia, pero la incorporación de la intersubjetividad y de la preocupación por el cuidado de algo más que de sí introduce un estándar normativo que expresa cómo debe ser la propia subjetividad para merecer esa reciprocidad. Si su praxis no está a la altura de dicho criterio, no recibirá el amor de vuelta y su propia supervivencia estará en riesgo. Nace así el ideal del yo, intersubjetivamente constituido, como esa imagen a la que debe aspirar el yo para ser digno de amor. Con su incorporación, el narcisismo se convierte en negativo³⁵¹, pues el amor de sí ya no recae en el amor hacia el yo actual, sino en el amor hacia el yo ideal. Quien debe sobrevivir no es la subjetividad actual, sino una subjetividad potencial, la que es digna de amor.

Sin embargo, esta expectativa de intercambio económico no se ha establecido históricamente de manera justa ni libre de violencia. La sedimentada distribución desigual del intercambio erótico abre aquí una dialéctica del reconocimiento que ya no puede suponer una reciprocidad teleológica establecida de antemano. Los intereses particulares y los juegos hegemónicos de poder, que se tienen en la mira a través de un enfoque crítico, cobran una relevancia fundamental a la hora de establecer las condiciones semiótico-materiales en las que se da el intercambio erótico afectivo. La esclavización de la alteridad resulta ser uno de los desenlaces posibles en esta vinculación intersubjetiva, en donde el reconocimiento, fenomenológicamente basado en la empatía, está condicionado a un régimen que reduce la subjetividad a su corporalidad y ésta a mera fuerza de trabajo para la producción, a mercancía para el consumo o a desecho del sistema.

Sean cuales sean las condiciones del intercambio erótico-afectivo, la interiorización del ideal del yo lleva consigo también un mecanismo de regulación de la praxis de la subjetividad, una instancia crítica que tiene la función de insistir en la brecha entre el yo y el ideal, empujando al primero hacia el segundo. Esta instancia crítica, parte esencial de lo que Freud llama superyó, es el origen de la

³⁵⁰ Ibid., p. 95

³⁵¹ J. Butler. *Mecanismos psíquicos del poder*, pp. 92-93

conciencia moral³⁵² y tiene la función, más que de prohibir, de controlar la subjetividad y de incitarla a actuar según marcos establecidos por los vínculos erótico-afectivos constituidos intersubjetivamente. Empero, como este ideal no es ontológicamente trascendental, sino que es el resultado de la interacción semiótico-material histórica entre subjetividades, su obediencia no es absolutamente necesaria, pero sí demandada por los poderes hegemónicos operantes. Por ello, su desobediencia puede inducir un castigo social, que puede llegar hasta el ostracismo o la muerte física o social. A pesar de ello, esta historicidad del contenido de la instancia crítica da pie a la posibilidad de su reconfiguración. Como su fundamento se encuentra en las condiciones de intersubjetividad dentro de la dialéctica del reconocimiento, su subversión transforma esas mismas condiciones. La acción efectiva de este movimiento es un acto político.

No obstante, antes de seguir con esa línea, me gustaría insistir en que tanto el yo como el superyó, es decir, la conciencia tética descriptiva que pretende guiar a la subjetividad encarnada según el principio de realidad y la instancia crítica génesis de la moralidad, que la incita a alcanzar su ideal social, implican una pérdida desde el punto de vista del ello o de la corporalidad viviente regulada por el principio del placer. En el camino hacia su supervivencia, incluida la que va acorde a su dimensión socio-cultural, la subjetividad encarnada debe abandonar aquellos objetos, deseos y prácticas que no estén a la altura de su existencia. Este procedimiento es especialmente dramático cuando aquello que debe perderse ha sido erotizado de antemano. A veces, el deseo o la vinculación que no está a la altura no requiere de una completa pérdida, sino de un desplazamiento de esa energía. La sustitución del objeto de amor imposible por otro apto para la supervivencia puede ser un mecanismo que brinde una solución. Sin embargo, la insostituibilidad de ciertos objetos y la imposibilidad de conservarlos hace necesario un proceso de gestión afectiva de esta pérdida. Aquí es en donde entra el proceso del duelo.

5.1.2 El trabajo de duelo como acción psíquica de reelaboración reparadora

El duelo es el proceso psíquico que ocurre cuando se ha perdido algo, o alguien, que se ama, de tal modo que seguir con tal vínculo podría implicar para la subjetividad un no estar a la altura de las condiciones actuales de la existencia. Como comenta Freud en *Duelo y melancolía*, el duelo implica afectivamente un profundo estado de aflicción, que se traduce en la pérdida por el interés hacia el mundo entorno, sobre todo si lo que se pierde es aquello por lo que se deseaba la vida o por lo que ésta se hacía más placentera. En segundo lugar, implica la pérdida de la capacidad de vinculación erótico-afectiva con otras subjetividades u objetos mundanos, puesto que toda la atención de la subjetividad doliente se concentra en aquello que se ha ausentado. Finalmente, en tercer lugar, el duelo implica una inhibición de la acción, ya sea en forma de agencia o de mera praxis vital³⁵³. Este proceso afectivo de profunda aflicción transforma el carácter y la personalidad de la subjetividad que lo padece, y puede volverse un estado de permanente depresión si continúa sedimentándose por un largo tiempo; o puede convertirse en melancolía si se hace inconsciente el sentido de aquello que se ha perdido y se desencadenan afectos reactivos a causa de ello. Para que nada de ello ocurra, debe acontecer un trabajo

³⁵² S. Freud “El yo y ello”, pp. 38-39

³⁵³ S. Freud. “Duelo y melancolía”, pp. 241-242

de duelo, es decir, un mecanismo psíquico resolutivo que pueda gestionar la experiencia del duelo para que ésta no consuma a la subjetividad que lo padece.

El trabajo de duelo consiste en la realización efectiva de un examen de realidad que tiene como fin recuperar la movilidad de la subjetividad y su interés por un mundo entorno en donde sus amores perdidos ya no existen. Típicamente, se ha pensado que el trabajo de duelo liberaría la carga energética erótico-afectiva depositada en el objeto ausente y la desplazaría hacia un nuevo objeto que sí esté a la altura de las condiciones actuales de la existencia del mundo³⁵⁴. Pero este solo es uno de los posibles desenlaces del trabajo de duelo. Una alternativa a este final sería la incorporación de los amores perdidos como huellas impresas en la memoria, como la constatación de la existencia de ese amor a pesar de la pérdida. Esta forma de interiorización puede o no ser melancólica, y el criterio para determinarlo es el examen de realidad³⁵⁵, en donde en ocasiones es posible establecer si se asume o no la pérdida como tal. Como sostuve en el capítulo anterior, en la melancolía se reifica el mundo entorno en el que sucedió la pérdida, por lo que se expresan emociones de ira hacia la propia subjetividad o hacia otras, a las que se culpa por la ausencia de lo perdido y, por tanto, por el duelo experimentado. En cambio, en el trabajo de duelo el examen de realidad permite recuperar la agencia de la subjetividad, por lo que, en el caso de ser posible, ésta puede honrar lo que ya no está al modificar las condiciones en las que tal pérdida aconteció.

Fenomenológicamente hablando, el trabajo de duelo es un trabajo de sí. La subjetividad es productora de su mundo entorno y de su propio cuerpo, pues al movilizarse e interactuar intersubjetivamente según un marco histórico de sentido heredado, participa del cuidado, del mantenimiento y de la creación del entorno que cohabita. Al trabajar, la subjetividad se determina a sí misma en cuerpo y psique, se apropia de las energías que le atraviesan y le constituyen para reelaborarlas a partir de su singularidad en la voluntad de su autonomía. Por tanto, el trabajo de duelo es tanto la condición como el resultado de la experiencia de la libertad de la subjetividad. Sin un duelo adecuado, no serían posibles ni la agencia ni el futuro de la subjetividad debido a la parálisis que puede implicar el shock de la pérdida, sobre todo cuando ésta es el resultado de un trauma social. Por ello, prestar atención a las condiciones en que se realiza este trabajo es fundamental para pensar la forma en que emerge la acción, sobre todo la acción política de la subjetividad.

Sobre el tipo de agencia que es posible gracias al duelo, las reflexiones teóricas de Melanie Klein pueden aportar a la discusión. En *Envidia y gratitud*, Klein sostiene que existen dos tipos de disposiciones de la subjetividad vinculadas al modo en que ésta se relaciona con su mundo entorno y con los objetos de amor que se encuentran en él³⁵⁶. Genéticamente, la primera de ellas es la posición esquizo-paranoica: en ella existe una fragmentación del objeto, que posibilita una polarización entre las cualidades que podrían beneficiar la supervivencia del organismo y aquellas que podrían perjudicarla. En la fragmentación, aparecen dos imágenes fantasmáticas, una buena y otra mala, que dicotomizan cada una de las cualidades valorativas del mismo objeto. La representación del objeto malo es motivo de ira y deseo de destrucción por parte de la subjetividad, la cual proyecta o introyecta pulsiones de

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 242-243

³⁵⁵ *Idem.*

³⁵⁶ Melanie Klein. “Algunas conclusiones teóricas sobre la vida emocional del bebé (1952)” en *Envidia y gratitud*. Paidós: Barcelona, 2012, pp. 70-97

muerte con el fin de acabar con la existencia de esta imagen repudiada. Aquí hay que recordar que, frente a la pérdida, es posible sentir frustración y resentimiento hacia el objeto ausente por haber abandonado a la subjetividad, o frente al mundo entorno, por haber eliminado al objeto. Mientras esto ocurre, se pretende salvaguardar la representación del objeto imaginado como enteramente bueno. Esta estrategia entra en consonancia con la incorporación del amor ausente al carácter o la memoria psíquica en la génesis de la consciencia moral³⁵⁷.

Ahora bien, cuando debido al trabajo de duelo, el examen de realidad indica que ambas representaciones (la enteramente buena y la plenamente mala) refieren a un mismo y único objeto, que tiene tanto rasgos buenos como malos, la subjetividad pasa a una disposición maníaco-depresiva. Esta consiste no solo en asimilar la ambivalencia de las valoraciones del objeto de amor, sino también en responsabilizarse, en el sentido de poner en marcha su capacidad de responder, ante aquello que pudo haber causado la pérdida, incluida la praxis del propio yo en la posición esquizo-paranoica. Con ello, surgen del duelo, como trabajo psíquico de sí, deseos reparadores³⁵⁸. Al final, la reparación kleiniana es parte de una praxis de integración del yo, que se fortalece en la medida que puede conciliar las pulsiones de la subjetividad con su mundo entorno, sus deseos con la realidad, en nombre de una supervivencia efectiva y placentera³⁵⁹.

Así, la agencia proveniente del duelo tiene que ver con la reelaboración reparadora. Sin embargo, para una reapropiación crítica de estas reflexiones kleinianas es necesario afirmar que las disposiciones tanto esquizo-paranoicas como maníaco-depresivas deben ser depuradas de su sentido psicologista y patologizante, por lo que es mejor comprenderlas como operaciones resultantes de procesos intersubjetivos semiótico-materiales históricos en donde el valor de la pulsión de muerte (que introyecta o proyecta daño hacia lo que se imagina como una amenaza) no está enteramente dado ni por la biología ni por la psicología, sino por la fenomenología de la subjetividad. El nombre de estas disposiciones, que guarda entera relación con una mirada patológica del proceso de constitución de la subjetividad mediante el duelo, reifica momentos melancólicos de un yo que parecería vivir en completo estado de descontrol y alerta frente a su mundo entorno, y, si bien esto puede ser el caso para algunas subjetividades, sobre todo aquellas que habitan mundos fantasmales de paisajes de muerte, éste solo es un posible desenlace entre muchos.

Una vez despatologizadas y despsicologizadas, las disposiciones kleinianas nombran los estados de fragmentación y desfragmentación de objetos en el proceso de su constitución, junto con los afectos y las valoraciones asociadas a estos. Este proceso de objetivación comienza por acontecer de manera impersonal según las interacciones corporales del mundo entorno en el que emerge la subjetividad. La apropiación del propio cuerpo indica la modificación del sentido de estas interacciones y la introducción de una orientación y significación histórica de los movimientos del mismo, que se convierte a partir de ello en un órgano motivado, al menos parcialmente, por la voluntad.

Si en el proceso natural del cuerpo se destruye algo que es significativamente esencial para la vida según su sentido semiótico-material histórico, entonces la acción de la subjetividad en duelo será

³⁵⁷ S. Freud. "El yo y el ello", pp. 31-32

³⁵⁸ Melanie Klein. "El duelo y su relación con los estados maniaco-depresivos (1940)" en *Amor, culpa y reparación*. Paidós: Barcelona, 2012, p. 362

³⁵⁹ A. Allen. *Critique on the Couch*, p. 77

la del deseo de transformación de las circunstancias que dieron lugar a tal pérdida. Esto incluye una transformación de sí y de las condiciones del mundo entorno. El trabajo de duelo, desde este punto de vista, es una acción orientada al cuidado y al sostenimiento del objeto amado una vez que éste ha sido víctima de un daño que pone en peligro su integridad, o al menos que es potencialmente vulnerable a ello³⁶⁰. De esta manera, la reparación puede pensarse como una modalidad específica de reelaboración intersubjetiva, una que hace frente a las condiciones traumáticas construyendo nuevos escenarios de cuidado en respuesta a los daños pasados que siguen actualmente afectando a la subjetividad.

5.1.3 Contingencia del duelo y acciones psíquicas subversivas: la abyección

Es tiempo de pensar el origen y la naturaleza de la instancia crítica de la subjetividad y de las condiciones para la reciprocidad del vínculo afectivo con el fin de clarificar el tipo de trabajo reelaborativo del duelo frente a un escenario político de dominación. Si elabora una argumentación posestructuralista acerca de cómo el sujeto se forma en sujeción, se puede partir de la idea de que dentro de la formación de la subjetividad egoica, el yo de la conciencia tética, están incrustados marcos de inteligibilidad y validez establecidos por una normatividad hegemónica que históricamente ha sido vertical, coercitiva e impositiva. Un ejemplo de ello es la interpretación lacaniana que piensa a la otredad de la que emana la norma social como una “ley del padre”, un significante fuerte que funge como principio de ordenación de toda imaginación al estructurar de manera simbólica la totalidad de la experiencia³⁶¹. Según esta interpretación, la existencia de las posibilidades más allá de la supuesta ley absoluta son consideradas tan solo como un poder negativo, el reverso de la ley como fuerza desestructurante que permite momentos de apertura. En las versiones más conservadoras, estos marcos hegemónicos son imposibles de trascender; pero en las más críticas, aunque no todo acto contrario a la norma es subversivo, sí existen algunas acciones capaces de reestructurar la ley más allá de ellos.

Frente a las versiones conservadoras de la descripción de la génesis de este “sujeto en sujeción”, encontramos posiciones como la de Judith Butler, que, sin subestimar el poder estructurante de las normatividades hegemónicas, pregunta si éstas, más que tener una naturaleza trascendental, son más bien constructos históricos de poder que han sido poco a poco sedimentados hasta el punto de su naturalización³⁶². Esto cobra especial relevancia cuando se quiere establecer un contenido histórico como condición trascendental de toda experiencia posible, limitando los imaginarios a aquello que se puede pensar a partir de lo que dicta la hegemonía. El problema con una supuesta “roca de lo real” es si esta piedra de toque es realmente absoluta o simplemente su apelación resulta ser una estrategia discursiva que pretende limitar y prohibir expresiones topográficas más allá de los marcos establecidos³⁶³.

Si se atiende a que el poder estructurante de las normatividades hegemónicas proviene de la naturalización de su sedimentación, entonces será posible entender de qué manera el fenómeno de la

³⁶⁰ Melanie Klein. “Amor, culpa y reparación (1937)” en *Amor, culpa y reparación*. Paidós: Barcelona, 2012, pp. 314-315

³⁶¹ Jacques Lacan. “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” en *Escritos I. Siglo XXI*: Ciudad de México, 2021

³⁶² J. Butler. *Cuerpos que importan*, pp. 30-31

³⁶³ *Ibid.*, p. 290-292

abyección, proceso psíquico que teoriza Julia Kristeva, puede ser significativo como mecanismo de subversión. En *Poderes de la perversión*, Kristeva sigue la descripción posestructuralista de la subjetividad como sujeto en sujeción al sostener que el yo se ve moldeado por un superyó imperante, que es fuente de los principios de ordenación de la realidad social al mantener una coerción bajo la amenaza de la castración³⁶⁴. El complejo de castración freudiano tiene múltiples interpretaciones, pero la que resalta para el argumento de Kristeva tiene que ver con el miedo de la subjetividad a ser abandonada a unas condiciones de precariedad exacerbada.

Si el cuerpo de la subjetividad aparece en el mundo dentro de un proceso biológico de gestación, en donde en la mayoría de los casos el cuerpo gestante le provee de sus primeros cuidados y el sostenimiento que necesita para su vida, entonces el nacimiento indica una primera pérdida fundamental para la subjetividad, al arrojarla en el parto a un mundo entorno en el que debe funcionar de manera autónoma. Aquí Kristeva sigue a Freud al sostener que la pérdida es gestionada por el organismo a través de sustituciones³⁶⁵: el escenario del seno nutriente sustituye al útero y, posteriormente, la triangulación edípica hace que el falo sustituya al primer amor. A nivel simbólico, el lenguaje emerge también como una sustitución, en este caso de la comunión del pasado intrauterino³⁶⁶. Este juego de sustituciones esconde al final el gran terror por el abandono en condiciones de extrema precariedad, las cuales prácticamente llevarían a la muerte del organismo. La dependencia fundamental de la subjetividad encarnada hace que ella esté predispuesta a la explotación y a la regulación policíaca, puesto que el poder operante puede condicionar la vida a la obediencia de la norma hegemónica. En síntesis, el yo es modelado por un superyó coercitivo bajo la amenaza de la castración, que detona una economía afectiva de angustia y horror frente a una muerte sociopolíticamente inducida.

Para estar a la altura de la existencia, la subjetividad egóica no solo debe abandonar ciertos vínculos erótico-afectivos, sino que debe repudiarlos para crear la ilusión de que el rechazo está justificado. La lógica del repudio implica la detonación de emociones de asco y repugnancia tanto frente al objeto como frente a los escenarios en donde la subjetividad se ve atraída por él. A nivel genético, el repudio es esencial en la constitución de la subjetividad debido al proceso de higienización que instaura una conexión intrínseca entre la instancia crítica de la conciencia moral con el criterio de la dignificación de la subjetividad, tal como desarrollé en capítulos anteriores. Desde la perspectiva psicoanalítica, este proceso apunta a la etapa del desarrollo sexual conocida como analidad, en donde el organismo debe aprender a expulsar aquellos desechos que no le hacen bien a su cuerpo³⁶⁷, lo que ayuda a interiorizar el control de lo que es deseable incorporar y lo que le debe ser ajeno. La abyección es el proceso afectivo que indica esta expulsión repudiante.

La abyección consiste en el repudio que inaugura la vida del sujeto³⁶⁸. Al constituirse en sujeción, la subjetividad está marcada normativamente no solo para dirigirse hacia un ideal, sino que ella está también amenazada por la existencia de un ideal negativo, el paradigma del repudio. De no

³⁶⁴ J. Kristeva. *Poderes de la perversión*, pp. 8-9, 50-53

³⁶⁵ Sigmund Freud. "Inhibición, síntoma y angustia (1926 [1925])" en *Obras completas XX*. Amorrortu: Buenos Aires, 2017, pp. 129-130

³⁶⁶ J. Kristeva. *Poderes de la perversión*, pp. 63-64, 73

³⁶⁷ S. Freud. "Tres ensayos de teoría sexual", p. 170

³⁶⁸ J. Kristeva. *Poderes de la perversión*, pp. 8-9, 12

aceptar el ideal del yo, o bien de abrazar el paradigma del repudio, el costo para la subjetividad puede ser la vida misma, ya sea en su dimensión social o incluso física. Así, la conciencia moral superyoica impone, a partir de su instancia crítica, un modo de ser prohibido, uno que de abrazarse implicaría el no estar a la altura de la existencia según las normas de la realidad social imperante. La configuración de lo abyecto impulsa afectivamente a la subjetividad a expulsar objetos, vínculos y procesos en nombre de la vida.

Sin embargo, ¿qué sucede cuando las condiciones de abyección sostienen los escenarios hegemónicos de dominación? En este caso, como Kristeva invita a pensar, la experiencia de lo abyecto implicaría abrazar una muerte, pero no absoluta, sino una destrucción del mundo entorno histórico tal como actualmente acontece, junto con el tipo de subjetividad (en este caso melancólica) hecha para él. En este escenario, abrazar la experiencia de lo abyecto implicaría una muerte en nombre de la vida, una expulsión de aquello que mantiene la vida en el marco de la dominación³⁶⁹. Este tipo de abyección sería erótica y abriría la posibilidad a la reestructuración de las condiciones semiótico-materiales que rigen al mundo, es decir, a la reelaboración de los dispositivos de subjetivación moral y política.

La posibilidad de tal reestructuración, si bien toma en cuenta el poder hegemónico sedimentado históricamente, da cuenta de la contingencia de la experiencia y el trabajo de duelo, puesto que tanto la instancia crítica de la subjetividad como sus ideales negativos y positivos cambian según el contexto. Así, no siempre se exige la pérdida de determinados amores ni el desconocimiento de cierta capacidad de amar para estar a la altura de la existencia social normativamente constituida. Es por ello que, más que dictar un determinado modo de praxis, la necesidad de apostar por un trabajo de duelo frente al trauma colectivo apertura la experiencia agonística de lo político, invitando a la construcción intersubjetiva de topografías novedosas capaces de trascender los contextos sociales de las que surgen, con el fin de garantizar justicia y erradicar la violencia y la crueldad. En estos casos, en términos de la reelaboración intersubjetiva que permite el trabajo de duelo, esta acción reparadora frente al trauma social implicaría no la resignación ante lo acontecido, sino la construcción de una agencia capaz de abyectar las condiciones de injusticia que permitieron en primer lugar la violencia o la crueldad. Este tipo de trabajo de duelo supone la transformación política de la subjetividad y la emergencia de un horizonte psicopolítico para pensar normativamente el proyecto de la izquierda, tal como desarrollaré en el siguiente apartado.

5.2 La distribución igualitaria del duelo como horizonte psicopolítico normativo

5.2.1 Intersubjetividad comunitaria y la tarea erótico-afectiva de la cultura

La fenomenología del sacrificio inaugura las consideraciones teóricas acerca de la constitución intersubjetiva de la comunidad, ya que desplaza el centro de la importancia de la individualidad egóica hacia la relación colectiva, estableciendo como prioridad el vínculo erótico-afectivo por sobre los intereses particulares. Cuando este desplazamiento es realizado por la subjetividad autónoma, su acto no sofoca su singularidad, sino que más bien la hace manifestarse en la radical apropiación significativa

³⁶⁹ *Ibid.*, pp. 24-25

del cuerpo al ofrecerlo por entero a un proyecto colectivo contexto-trascendente. Dicho sacrificio no tiene por qué acabar necesariamente con la vida ni biológica ni social del organismo, sino que simplemente hace patente la entrega espiritual de la subjetividad a la intersubjetividad, la cual puede manifestarse pluralmente en las subjetivaciones éticas y políticas cotidianas acontecidas en el mundo entorno histórico que habita. En cambio, cuando el sacrificio es alienado, la muerte o la entrega de la vida de la subjetividad no es significativa, y su dignidad se ve ignorada al imponer una ofrenda coercitiva y forzada del propio cuerpo, lo que implica para la subjetividad una vida de insatisfacción y heteronomía, una vida no deseada.

En este contexto aparecen los escritos sociales y políticos de Sigmund Freud. En ellos, queda claro que el punto medular de la subjetividad encarnada, la psique, es una estructura constituida intersubjetivamente³⁷⁰. En contra del familiarismo de ciertas interpretaciones psicoanalíticas, la constitución de la psique toma en cuenta no solo la existencia de múltiples modelos de parentesco históricamente determinados, sino que estos están insertos en dinámicas sociales en las que intervienen agentes como la sociedad civil, el Estado y el mercado. Si la familia no es el único modelo de parentesco y ella tampoco está aislada del mundo entorno histórico que habita, entonces la subjetividad encarnada no es considerada en su abstracción como unidad orgánica meramente reproductora de la especie. Asimismo, a pesar de que la constitución de la psique es intersubjetiva, la sociabilidad no es un impulso natural, sino el resultado de una compleja y tensa interacción semiótico-material histórica entre distintas subjetividades³⁷¹.

Ahora bien, la forma más estable de construcción intersubjetiva consiste en la incorporación de un elemento psíquico que funcione afectivamente como unificante de cada una de las subjetividades que componen un colectivo³⁷². Esta ligadura es la que convierte a una multiplicidad colectiva en una comunitaria, al transformar el elemento común objetivo en un elemento común subjetivo. Este elemento resulta psíquicamente unificante al instaurarse como fundamento de la instancia crítica de la subjetividad, que impulsa a la praxis a realizar el ideal. El problema consistiría entonces en pensar las características de ese ideal, ya que no todo ejercicio de comunidad reconoce y respeta la pluralidad y singularidad de la subjetividad, ni es afín al proyecto emancipatorio.

Como se verá en el siguiente apartado, las construcciones de derecha hacen comunidad a partir de cualidades objetivas compartidas, lo cual las hace necesariamente excluyentes, mientras que el espíritu de izquierda tiende a hacer comunidad a partir de la dignidad de la subjetividad, elemento universalizante pues depende de la materialización del reconocimiento (una vinculación erótico-afectiva) y no de un elemento concreto. El peligro de las formaciones colectivas de derecha es su tendencia a la masificación de quienes se incluyen en lo común, mientras se excluye a quienes no están a la altura de los estándares de las masas. Estas formaciones psíquicas reproducen esquemas de dominación y explotación. Para evitar esta posibilidad, el ideal no tiene que ser una representación fija o absoluta, sino más bien un imaginal que pueda concebir topografías plurales y con capacidad para el disenso.

³⁷⁰ Sigmund Freud. "Psicología de las masas y análisis del yo (1921)" en *Obras completas XVIII*. Amorrortu: Buenos Aires, 2017, p. 67

³⁷¹ *Ibid.*, pp. 112-115

³⁷² *Ibid.*, pp. 109-110

Como desarrollaré en el siguiente apartado el conductor más potente que puede garantizar la ligazón intersubjetiva es *Eros*³⁷³. Al igual que para la fenomenología del sacrificio, que sostiene que la base de éste se encuentra en el amor³⁷⁴, en Freud el tipo de afectividad que detonan los procesos eróticos es el fundamento más fuerte para la vinculación social. Pero, a diferencia del enfoque fenomenológico, el amor freudiano es intrínsecamente ambivalente, puesto que sus manifestaciones son siempre el resultado de una economía diferencial entre las pulsiones de vida y muerte. Lo central en el erotismo sería entonces fomentar su manifestación a través de economías afectivas en donde predomine la vida por sobre la muerte. Esto incluye mecanismos estructurales que contribuyen a lidiar con el duelo, ya que la realidad implica la necesaria pérdida y renuncia hacia ciertos objetos de amor.

En *El malestar de la cultura*, Freud aborda el problema de la intersubjetividad desde el punto de vista de la pregunta ética por la naturaleza de la felicidad. Como es difícil determinar las condiciones de satisfacción de cada subjetividad singular, Freud sostiene que lo importante es evitar el sufrimiento, el cual engloba en tres categorías: el proveniente del propio cuerpo, el que proviene del mundo entorno y el que procede específicamente de la realidad social³⁷⁵. Muchos sufrimientos se evitan o reducen mediante la capacidad inventiva y adaptativa de la subjetividad de trabajarse a sí misma, a su propio cuerpo y a su entorno, al menos hasta que llega su inevitable finitud con la muerte del organismo. Sin embargo, aquí resalta la complejidad del sufrimiento causado por la realidad social: aunque pareciera que no hay problema desde el punto de vista de la subjetividad trascendental, hay algo en la cohabitación y en la génesis de la intersubjetividad encarnada que impide evitar ese dolor displacentero. Al no estar determinadas de antemano la forma y las condiciones de vinculación intersubjetiva, se puede dar pie a esquemas sociales que provocan más frustración que satisfacción, pues no todas las estrategias de constitución de subjetividades sociales conllevan gratificación. Algunas homologan, excluyen y fomentan la pérdida de la autonomía, otras erotizan la dominación y el sometimiento.

Es por ello que la única estrategia más o menos capaz de crear vínculos intersubjetivos es la erotización del reconocimiento de la dignidad de las subjetividades involucradas. Para hacer cumplir este modo de constitución social, será necesario fomentar sistemáticamente una economía afectiva capaz de expresar eróticamente el vínculo intersubjetivo al tiempo que incita a *Eros* a actuar como pulsión de vida. Esta economía erótico-afectiva necesita gestionar la manera en que la renuncia a impulsos corporales de naturaleza individual sea por mor de la supervivencia y por la satisfacción de los deseos colectivos al tiempo que ella puede ser gratificada con una comprensión placentera equivalente a sus renunciaciones. En otras palabras, la intersubjetividad requiere la realización efectiva de la tarea de la cultura, la compatibilización efectiva entre el deseo de la subjetividad en su singularidad y los deseos de la comunidad histórica intersubjetiva³⁷⁶.

Sin embargo, el principal problema para la realización de la tarea de la cultura radica en el tipo de estrategias históricamente empleadas para gestionar los destinos y las orientaciones de las pulsiones corporales. La primera estrategia, de alcance limitado, es la descarga directa de la pulsión. Ella es

³⁷³ *Ibid.*, p. 88

³⁷⁴ M. Venebra. *Fenomenología de la sangre*, p. 257

³⁷⁵ Sigmund Freud. "El Malestar en la cultura (1930 [1929])" en *Obras completas XXI*. Amorrortu: Buenos Aires, 2017, pp. 76-77

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 94

problemática en la gran mayoría de los casos debido a la naturaleza ambivalente de las pulsiones y a la falta de soberanía absoluta de la voluntad frente a las disposiciones del cuerpo. Si bien la energía pulsiones, que es irreductible a la sociabilidad, puede contribuir al cambio de normatividad al desestructurar el orden intersubjetivo establecido, la literalidad de la destrucción puede ser perjudicial para la cohabitación en la mayor parte de los contextos. Ahora bien, es cierto que mucha de la pulsión erótica se manifiesta como deseo sexual, y aunque la ortodoxia freudiana sostenga que los vínculos intersubjetivos deben desexualizarse para ser relevantes moral y políticamente³⁷⁷, movimientos sociales como los sexo-género disidentes o queer muestran que no es necesario desexualizar todo vínculo intersubjetivo para construir sociabilidad. Es cierto que no todo vínculo erótico constitutivo de intersubjetividad debe ser sexual, ya que algunos muestran este tipo de afectividad mediante solidaridad o simpatía, pero es importante afirmar la efectividad de la sexualidad en la creación de alianzas colectivas, incluso las políticas.

Otra estrategia, que ha demostrado ser más perjudicial que benéfica, es la de la represión. En ella, la conciencia egoica, mandada y vigilada por su instancia crítica, impide la satisfacción de ciertos deseos desplazando el afecto asociado con ellos hacia otro lugar. El principal problema con ella es que el desplazamiento puede crear escenarios que manifiestan recurrente y compulsivamente la represión, hasta el punto de resultar capaces de impedir la praxis cotidiana. Puede ser incluso que la satisfacción del deseo prohibido pueda causar angustia, que recuerda corporalmente a la subjetividad que no debe transgredir la prohibición³⁷⁸. Si vivir socialmente se realiza a costa de la propia felicidad o tranquilidad, entonces quizás el costo de la intersubjetividad no sea uno que toda subjetividad, en todo momento, esté dispuesta a aceptar. Además, ya Michel Foucault advirtió de los problemas de la hipótesis represiva, ya que todo poder que aparenta ser prohibitivo es más bien productivo, y la normatividad no cancela, sino que gestiona e incita el deseo³⁷⁹. Habría que preguntarse hacia dónde va la energía pulsional reprimida, que en contextos de racionalidad neoliberal pudiera incitar a la explotación de los cuerpos o a necropolíticas de desechabilidad de los mismos mediante la proliferación de enfermedades somáticas y psíquicas que descarguen las pulsiones corporales.

Finalmente, está la estrategia de la descarga indirecta, manifestada a través del fenómeno de la sublimación. Aquí, la afectividad asociada al escenario de satisfacción del deseo es desplazada hacia la praxis poética de creación o fabricación de sentidos y objetos que pueden aportar a la construcción del mundo entorno³⁸⁰. La creación de entidades de alto valor cultural como las pertenecientes al arte, la ciencia, la filosofía o la religión serían algunos ejemplos de ello, pero la sublimación también es posible mediante la constitución del trabajo como praxis lúdica³⁸¹; en todas estas actividades, emergen las condiciones para la dignificación de la subjetividad. No obstante, a nivel económico un inconveniente de los actos sublimatorios es que éstos requieren de la transformación de una gran cantidad de energía erótica y tanática en energía para la acción, por lo que sublimar podría conllevar un

³⁷⁷ S. Freud. “Psicología de las masas y análisis del yo”, p. 98

³⁷⁸ S. Freud. “Inhibición, síntoma y angustia”, p. 152

³⁷⁹ Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI: Ciudad de México, 2014, pp. 86-91

³⁸⁰ Jean Laplanche y Jean-Bertrand Polantis. “Sublimación” en *Diccionario de psicoanálisis*. Paidós: México, 2019, pp. 486-488

³⁸¹ Herbert Marcuse. *Eros y civilización*. Sarpe: Madrid, 1983, pp. 197-199

desequilibrio pulsional en el caso que se requiera energía de descarga directa, ya sea mediante pulsiones eróticas que puedan enfrentarse a la crueldad, la guerra y la destrucción, o tanáticas que puedan desestructurar condiciones de injusticia o violencia social y políticamente inducidas.

Por tanto, queda claro que la apuesta por una economía erótico-afectiva que potencie las pulsiones de una vida agonística, plural y comunitaria tiene que saber combinar estrategias de descarga directa e indirecta sublimatoria, reduciendo la represión. De fracasar en esta tarea de la cultura, el resultado puede ser no solo la pérdida de la vida misma, sino psíquicamente la pérdida del deseo de vivir, deseo cuya satisfacción ontológica solo se encuentra efectivamente realizado en el reconocimiento de la dignidad de la subjetividad como intersubjetividad.

5.2.2 El fin de la guerra: identificaciones eróticas y duelos transformadores

En *¿Por qué la guerra?*, carta escrita en respuesta a la pregunta de Albert Einstein acerca de la supuesta naturaleza bélica de la humanidad, Freud reitera la necesidad de construir una economía erótico-afectiva de vida frente a la destrucción que resulta de la antagonización de la comunidad hasta el punto de su autodestrucción. Para ilustrar su posición, Freud realiza un ejercicio de ficción performativa sobre la génesis no solo de la normatividad social, sino del espíritu político de la misma. Esta ficción narrativa se desarrolla en tres momentos, dos escenarios de intersubjetividad más un espacio de transición. En el primer escenario, la intersubjetividad se estructura a partir de un esquema de dominación: existe una autoridad vertical, coercitiva y arbitraria que gestiona el orden social mediante el monopolio de la violencia y el castigo ejemplar a quien desafía la norma creada según sus intereses³⁸². El tránsito entre escenarios ocurre con la sublevación de las subjetividades subordinadas y el asesinato de la figura dominante. Finalmente, en el segundo escenario la constitución intersubjetiva se reestructura bajo un esquema horizontal de reconocimiento recíproco. Este segundo esquema necesita, para sostenerse en el tiempo, de una economía psicopolítica de la interiorización del acto revolucionario: el trauma social de la guerra genera un sentimiento de culpa y un deseo de no repetición³⁸³.

En cuanto al orden del trauma, la repetición compulsiva del evento deja huella en la subjetividad, de forma que en cada oportunidad pretende revivir los eventos acontecidos. Esto imprime una marca melancólica en la subjetividad, que debe ser subsanada mediante el trabajo de duelo: la experiencia debe ser significada y encontrar su sentido para que, al elaborarla, las subjetividades puedan sostener este nuevo orden de las cosas. Como el trabajo reparador del duelo es un proceso infinito debido a la falta de soberanía de la subjetividad frente a sus emociones y afecciones, aparecen dos movimientos opuestos al interior de la comunidad³⁸⁴. Por un lado, toma fuerza un movimiento regresivo y conservador de las condiciones de intersubjetividad operantes según el esquema de dominación del primer escenario. Aquí, la respuesta traumática y la subjetivación melancólica harían imposible la reelaboración de las condiciones de vinculación intersubjetiva, por lo que se repetiría el proceso al emerger de él nuevas subjetividades con deseos de dominación. Todo este movimiento

³⁸² Freud. “¿Por qué la guerra?”, p. 188

³⁸³ *Ibid.*, p. 189

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 190

describe lo que he llamado el espíritu político de la derecha. Por otro lado, se encuentra el movimiento transformador y emancipador, que logra realizar efectivamente el trabajo de duelo al proyectar sus fuerzas afectivas hacia una universalización de la autonomía de la subjetividad y, por ende, materializa progresivamente el reconocimiento de la dignidad de toda subjetividad. Este movimiento es el que describe al espíritu de la izquierda.

Dentro de estos dos movimientos espirituales antagónicos, que configuran subjetivaciones sociales y políticas en disputa, se gestan dos tipos de instancias críticas que difieren significativamente en su cualidad. El paso del narcisismo primario al amor de objeto tiene como mediación el amor de sí como primer objeto, que en el amor objetual se ve condicionado por la normatividad social que impone las condiciones de reciprocidad del amor. Para que este narcisismo sea realmente efectivo, es necesario que la subjetividad se identifique con su ideal, es decir, que haga equivaler afectiva y fantasmáticamente su yo con su la representación social esperada, al punto que conciba performativamente a ésta como el fin intrínseco hacia el cual tiende su praxis y carácter, su bien. Estos procesos de identificación son el resultado de tres variables operantes del juego de fuerzas constitutivo de la subjetividad: su vulnerabilidad, la violencia o agresividad tanto externa como interna que le atraviesa y su capacidad de resistencia ante ella³⁸⁵. La distribución económica entre estos tres factores produce la diferencia entre una identidad subjetiva que tiende hacia la derecha o hacia la izquierda.

En cuando al tipo de identificación que produce subjetividades de derecha, ésta imagina como ideal social una topografía en donde solo unas cuantas subjetividades cuenten como tales, ya sea porque éstas comparten rasgos semiótico-materiales en común (el sexo-género, la etnicidad, la racialidad, etc.) o porque poseen los mismos intereses o cosmovisiones. Las instancias críticas resultantes producen identidades cerradas, que tienden a homologar a quienes se incluyen en la intersubjetividad y a excluir a quienes quedan fuera de ella. Esta identidad produce a la vez la erotización de la dominación, el deseo de sometimiento de quienes no son considerados en su dignidad, y la compulsión punitiva al castigo ejemplar para quienes no están conformes con este modo de organización intersubjetiva. La distribución de fuerzas es la siguiente: la vulnerabilidad solo permite el paso de la mismidad, por lo que se crean fuerzas inmunitarias frente a la alteridad³⁸⁶, que producen reacciones autoinmunes que merman la pluralidad y la singularidad de las subjetividades, lo que disminuye significativamente su capacidad para el disenso y, por tanto, antagonizan la experiencia de lo político hasta hacerla desaparecer.

Este tipo de identificaciones suele crear subjetivaciones sociales y políticas melancólicas, ya que las abyecciones acerca de lo que la subjetividad afectivamente no debe ser -es decir, su ideal negativo -, son más fuertes que sus proyecciones, su ideal positivo. Ellas se sostienen mediante estructuras psíquicas como las forclusiones³⁸⁷, exclusiones inconscientes con una significativa carga de repulsión que amenaza constantemente a la subjetividad con desestructurarla si se aventura a cuestionar su marco de ordenación constitutiva. Esto explica los fuertes sentimientos y afectos de odio hacia ciertos grupos históricamente oprimidos que luchan por su emancipación: para las subjetividades de derecha, estos están destruyendo el mundo tal como ha acontecido, su mundo. Por supuesto, existen

³⁸⁵ R. Martínez. *Eros, más allá de la pulsión de muerte*, pp. 155-156

³⁸⁶ *Ibid.*, pp. 23, 31; L. Quintana. *Rabia*, pp. 84-88

³⁸⁷ J. Butler. *Cuerpos que importan*, pp. 19-20

otras formas de ser del mundo, formas muchísimo más plurales y agonísticas. Simplemente, este tipo de subjetivaciones reaccionarias e inmunitarias no caben en él.

Por otro lado, se encuentran el tipo de identificaciones que se producen en las subjetivaciones de izquierda. Estas producen como ideal social una topografía en donde se manifieste la universalización de la dignidad de la subjetividad, por lo que los escenarios, imaginarios e imaginales que la estructuran están siempre en constante transformación, lo que garantiza la pluralidad y el reconocimiento de las singularidades de cada subjetividad, reduciendo el antagonismo y alentando el agonismo. Este tipo de identificación tiene en cuenta que lo común de las subjetividades encarnadas no es ningún rasgo semiótico-material histórico, sino la subjetividad encarnada misma, lo que explica también el porqué de la radical divergencia en lo concreto: cada una, desde su horizonte singular de experiencias, ha configurado su propio carácter y praxis. Por ello, la erotización es hacia el vínculo de reconocimiento recíproco y no hacia la dominación. Aquí, la vulnerabilidad se configura para dar paso no a la mismidad, sino al reconocimiento de la igualdad en la diferencia, por lo que a lo único que resiste energéticamente es a la violencia, la experiencia de la crueldad que desestabiliza o pone en cuestión el propio régimen de la pluralidad.

Este tipo de identificaciones suele crear subjetividades sociales y políticas eróticas, las cuales se manifiestan a través de la capacidad socialmente inducida de realizar trabajos de duelo efectivos que pueden hacer frente al melancólico mundo fantasmal de paisajes de muerte. Cabe aquí invocar el concepto de Rosaura Martínez de la “comunidad de duelistas”. Esta comunidad constituye sujetos colectivos que funcionan como “batallones eróticos” frente a los escuadrones tanáticos del espíritu de la derecha, puesto que no fijan la libido en representaciones fijas o absolutas, sino que saben que vivir con otras subjetividades conlleva necesariamente algunas renunciadas³⁸⁸. Pero, en vez de paralizarse o resignarse por la pérdida de lo ausente, lo muerto o lo negado, reinvierten eróticamente su energía en una praxis constituyente del porvenir. Así, su sacrificio individual es autónomo y no suicida, es creador y propositivo: abre horizontes y, de ser necesario, lucha por que no se repitan las condiciones semiótico-materiales históricas que produjeron dicha pérdida, sobre todo cuando ésta es efecto de la violencia, la crueldad o cualquier tipo de injusticia.

Así, las identificaciones eróticas constitutivas del espíritu de la izquierda tienen como punto de partida que “si bien la vida es una historia de alteraciones, es al mismo tiempo una historia de muertes, sí, pero que no son esencialmente ‘desapariciones forzadas’, sino metamorfosis”³⁸⁹. Es necesario perder para vivir, pero el trabajo de duelo hace posible que el dolor de la pérdida pueda transformarse en acción colectiva para la transformación del entorno, junto con la satisfacción afectiva que resulta del acompañamiento colectivo en el trabajo social del duelo. Ahora bien, como existen pérdidas que son definitivas y de las que la subjetividad nunca se recupera, el trabajo de duelo no se realiza nunca completamente y el resto de melancolía irreductible funciona, en la constitución de la moralidad, a través de la instancia crítica de la subjetividad, como una huella impresa en el carácter. Ello genera la memoria histórica que motiva a la praxis del sujeto. Por tanto, una economía erótica no erradica la

³⁸⁸ R. Martínez. *Eros, más allá de la pulsión de muerte*, pp. 159-160

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 159

melancolía, sino que la mantiene al mínimo al incrementar el trabajo de duelo: aquí, el principio de constancia ha imperado sobre el principio de Nirvana.

5.2.3 Del trabajo de duelo a la demanda política de la igual dignidad de la subjetividad

La hipótesis de esta investigación, que pretende sostener que el trabajo de duelo colectivo puede convertirse en una demanda política, así como en el horizonte normativo de la izquierda, sigue de cerca la propuesta de Judith Butler acerca de la lucha por la igualdad radical en torno al duelo. A pesar de las lecturas que han señalado una falta de principios normativos en la obra de Butler³⁹⁰, lo cierto es que desde obras tempranas ella se ha preguntado implícitamente por las formas éticas y políticas de vincularnos intersubjetivamente. En obras tempranas como *El género en disputa*, los principios normativos aparecían en forma negativa, pues su intención era denunciar las exclusiones sistemáticas hacia ciertos grupos sociales, como lo son las personas trans y queer dejadas de lado por cierto feminismo esencialista³⁹¹. Sin embargo, a partir del milenio sus compromisos normativos se han hecho cada vez más explícitos y propositivos, articulándose al rededor de proyectos políticos como el de la realización de la democracia radical, una que apuesta por la realización efectiva de la universalización semiótico-material de la igualdad social³⁹².

Para comprender la manera en que Butler piensa el proyecto de la democracia radical, es necesario enmarcar su propuesta a partir de las asunciones ontológicas que ha planteado, sobre todo la manera en que éstas hacen emerger, a partir del concepto de igualdad, la necesidad psicopolítica de la dignidad del duelo en la constitución de subjetividades. Un primer elemento a considerar se encuentra en sus reflexiones acerca de la vulnerabilidad. La subjetividad depende de su propio cuerpo para experimentar su vida, pero la corporalidad, por ser un elemento singularizante, posee distintos tipos de finitud: su experiencia nunca es total por la parcialidad de su perspectiva y por la opacidad en su conocimiento de sí, por lo que depende de otras subjetividades para tener un horizonte experiencial más completo³⁹³.

Por otro lado, esta finitud también se expresa en términos de mortalidad, pues al ser un elemento orgánico singular forma parte del proceso general de la vida y su existencia puede erradicarse a cada instante. Además, la carnalidad del cuerpo lo hace poroso, por lo que es permeable al ser afectado tanto por energías como por elementos que atraviesan a las subjetividades más allá de su singularidad³⁹⁴. Finalmente, a pesar de su singularidad, ninguna subjetividad es por sí misma indispensable para la vida, por lo que en virtud de algunas similitudes y rasgos compartidos de su propio cuerpo con otras subjetividades es que ella puede concebirse como sustituible e intercambiable³⁹⁵. Por todas estas razones es que la vulnerabilidad del cuerpo puede ser el motivo por

³⁹⁰ M. Nussbaum. "The Professor of Parody"

³⁹¹ Judith Butler. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós: Barcelona, 2007, p.8

³⁹² Judith Butler. "Replantear el universal: la hegemonía y los límites del formalismo" en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires, 2017; Judith Butler. *La fuerza de la no violencia*. Paidós: Buenos Aires, 2020, pp. 73-74

³⁹³ J. Butler. *Los sentidos del sujeto*, p. 67

³⁹⁴ J. Butler. *¿Qué mundo es este?*, p. 173

³⁹⁵ J. Butler. "El cuerpo de Hegel está en forma: ¿qué forma?", pp. 65-67

el que la subjetividad puede verse forzada a someterse a esquemas de dominación que amenazan con explotar todas las condiciones de precariedad constitutiva para erradicar su vida o el deseo de ella.

La exacerbación políticamente inducida de las condiciones de su vulnerabilidad corresponde al concepto de precariedad³⁹⁶, y contribuye tanto al fenómeno de la alienación como a sus condiciones de falseamiento. Sobre la alienación de sí, la precariedad puede fomentar deseos reificados, como la promesa de la felicidad o el optimismo cruel, al sostener una fantasía de autosuficiencia y estabilidad de las condiciones semiótico-materiales para sostener la vida. Tal fantasía ignora la psicologización e individualización del despojo estructural de las capacidades necesarias para la vida buena, pero permite su falseamiento mediante el trabajo de duelo en el reconocimiento de la pérdida social de esas capacidades.

En cuanto a la alienación del mundo entorno, esta ocurre cuando existe una naturalización de la desposesión. Es cierto que la vulnerabilidad necesaria para la apertura y el deseo de vinculación con la alteridad necesita de cierta desposesión en el sentido de una experiencia de desapropiación que falsee nuestras pretensiones de soberanía y estabilidad absoluta³⁹⁷. Pero el hecho de que, desde un punto de vista crítico, las propiedades sean más bien efectos de rasgos de expresión y habitación temporal históricamente sedimentada (pues nadie posee siempre ni las mismas características ni los mismos territorios), no significa que en el contexto histórico actual no exista un despojo sistemático políticamente inducido³⁹⁸. La desposesión del despojo distribuye diferencialmente los niveles de precariedad, exacerbando la vulnerabilidad constitutiva en ciertas subjetividades.

En síntesis, la vulnerabilidad por sí misma no es perjudicial, es ella misma la condición de posibilidad de apertura hacia la alteridad. La vulnerabilidad constitutiva de la subjetividad es el elemento que motiva la creación de vínculos intersubjetivos, mismos que potencian la vida, la vida deseable y la vida buena de toda subjetividad, tanto singular como colectiva. El problema ocurre cuando, en vez de generar condiciones de interdependencia recíproca que potencien la vida, la vulnerabilidad es exacerbada por condiciones de distribución diferencial de cuidado, que generan condiciones políticamente inducidas de violencia, crueldad, exclusión y dominación. Es por ello que la precariedad, la inestabilidad de las condiciones materiales que sostienen la vida, y la desposesión, la experiencia de desapropiación involuntaria y repentina del propio cuerpo y territorio, indican la necesidad de mostrar apertura y voluntad de cooperación con otras subjetividades, de producir afectos que generen encuentros intersubjetivos significativos de interdependencia recíproca.

La ontología social relacional que Butler plantea en sus últimos textos es el producto de esta reflexión: frente a las fantasías narcisistas de soberanía que pretenden individualizar y patologizar la experiencia de la vulnerabilidad exacerbada y el despojo forzado, Butler insiste en que la distribución diferencial de cuidados implica no solo la pérdida o la merma del bienestar, la integridad, la vida o el deseo de vivir de subjetividades individuales, sino que, dada nuestra interdependencia constitutiva, estos daños a ciertas subjetividades singulares implican necesariamente un daño para la colectividad misma. Si toda vida necesita de cuidados para mantenerse, pero este cuidado solo lo puede otorgar la red intersubjetiva de interacciones que construyen y constituyen la infraestructura y los marcos de

³⁹⁶ Judith Butler. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós: Ciudad de México, 2010, p. 46

³⁹⁷ J. Butler y A. Athanasiou. *Desposesión*, pp. 15-17

³⁹⁸ *Ibid.*, pp. 17-18

sentido con los que aparece el mundo histórico que cohabitan en conjunto las subjetividades, entonces el reconocimiento de la dignidad de su vida en tanto vida subjetiva, así como los procesos afectivos derivados de su pérdida, no son un tema individual, sino uno de competencia social. Y si la organización actual de la realidad social desconoce o busca des-dignificar ciertas vidas subjetivas, entonces el tema de la distribución diferencial de los cuidados es un tema de competencia política.

Ahora bien, la estrategia de Judith Butler con respecto a una lucha en contra de la distribución diferencial de cuidados que generan violencia, crueldad, dominación y exclusión sistemática, es psicopolítica. Lo que Butler propone es que, mediante una reelaboración de los esquemas constitutivos de intersubjetividad, se transforme la dependencia y precarización en condiciones de interdependencia recíproca. Su proyecto político de igualdad radical reconoce la necesidad de una redistribución semiótico-material de la riqueza económica, proyecto que tomado en abstracto podría naturalizar el modo de producción capitalista, que incita a la infinita acumulación a costa de reducir la subjetividad a mera fuerza de trabajo, mercancía para el consumo o desecho del circuito de producción. Pero el proyecto butleriano de igualdad radical pone el acento en la búsqueda de la garantización de la existencia de las condiciones semiótico-materiales que funcionan como infraestructura para el sostenido de la vida en el mundo entorno³⁹⁹.

Por ello, el proyecto normativo de Butler forma parte del espíritu de la izquierda al pretender contribuir a la construcción del horizonte colectivo de una universalización de la libertad de la subjetividad mediante la consigna de la igualdad radical en cuanto a la distribución de cuidados colectivos se refiere. Al centrarse en las condiciones intersubjetivas de este proyecto, la propuesta normativa butleriana se centra en realizar una crítica a la economía psicopolítica que instaaura la desigualdad, efecto de la distribución diferencial, al interiorizar esquemas de dominación dentro de las estructuras afectivas constitutivas de la intersubjetividad. Este proyecto quiere hacer frente a las estructuras afectivas que disponen a la subjetividad a configurarse como un yo melancólico que habita espacios de muerte, una subjetividad autosometida que ha naturalizado esquemas de esclavitud y explotación que reducen su cuerpo a mera fuerza de trabajo, mercancía para el consumo o desecho sustituible. Mientras estos esquemas intersubjetivos no cambien, no será posible realizar las consignas de igualdad que busca la izquierda.

¿Cómo generar las condiciones psicopolíticas que resulten en economías erótico-afectivas que puedan redignificar la vida de las subjetividades que han sido históricamente no solo explotadas, excluidas y dominadas, sino también inducida psíquicamente al autosometimiento? La solución butleriana responde que es mediante la recuperación del trabajo de duelo y la demanda política de igualdad de la dignidad del duelo para todas las subjetividades, pues “no es posible entender la desigualdad social sin entender cómo el derecho de duelo está distribuido de forma desigual”⁴⁰⁰. La exacerbación de la vulnerabilidad y la precarización políticamente inducida hacia ciertas subjetividades proviene de una distribución desigual de los cuidados, lo que convierte la interdependencia en dependencia al poder hegemónico en vez de generar una interdependencia recíproca. Pero esta distribución se da diferencialmente a causa de que, psicopolíticamente, para algunas subjetividades

³⁹⁹ J. Butler. *La fuerza de la no violencia*, p. 31

⁴⁰⁰ J. Butler. *¿Qué mundo es este?*, p. 150

existen otras que o bien no cuentan como sus iguales o bien ni siquiera cuentan como subjetividades. Si existen subjetividades que cuentan para otras como meras cosas, como fuerza de trabajo, mercancía para el consumo, desechos u obstáculos, entonces para ellas la distribución no será desigual. Será igualitaria en sus términos, pero desigual en términos de la universalización de la dignidad de la subjetividad.

En un mundo como éste, existe entonces una distribución diferenciada no solo de la riqueza o de los cuidados, sino de la dignidad de la subjetividad. Aquí, las subjetividades dominantes, o sus cómplices, pueden amar o desear a las otras subjetividades, pero no en cuanto tales (en su dignidad), sino en su calidad de cuerpos explotables: como fuerza de trabajo o como mercancía para el consumo. También pueden odiarlos, si los consideran desechos que deberían desaparecer u obstáculos que cuestionan su armónico mundo. Sufren con su pérdida cuando los aman, y gozan con su exterminio cuando los odian, pero su duelo y su euforia es hacia objetos, no hacia subjetividades. Para que exista una reelaboración radical en la forma en que se constituye el vínculo intersubjetivo, es necesario que se reconozca la dignidad de todas las subjetividades involucradas en la interdependencia ontológica del mundo.

Sin embargo, para que este reconocimiento de la dignidad tenga la capacidad de alterar los circuitos afectivos que regulan la intersubjetividad, no basta con enunciar abstractamente el reconocimiento. Hay que realizarlo materialmente. Esta realización es afectiva y requiere una economía psíquica que pueda gestionar la pérdida de la dignidad de la subjetividad ausente. Dicha economía requiere la incitación sistemática de la experiencia intersubjetiva de un fuerte afecto erótico por aquello que actualmente no está presente en el mundo melancólico: la subjetividad de la alteridad. Pero no solo eso, sino que en las condiciones históricas del capitalismo actual, es posible que este proceso de duelo por la dignidad de la subjetividad de la alteridad tenga que pasar por un doloroso reconocimiento de la pérdida de la propia dignidad como subjetividad. Un mecanismo alienante de defensa contra la precarización, explotación y exclusión que vida la subjetividad es no considerarse como afectadas por estas condiciones materiales históricas. El duelo de la propia dignidad pedida es un proceso doloroso, pero es necesario para el reconocimiento de la falta generalizada de dignidad actual y, con ello, para la apertura a un reconocimiento de la dignidad de la alteridad.

El primer paso psicopolítico para luchar en contra de la distribución desigual de la vulnerabilidad y de los cuidados es aceptar que, si bien estos provienen de una distribución diferencial de la dignidad de la subjetividad, todas las subjetividades sufren, en el contexto histórico actual, de una falta de reconocimiento pleno de su dignidad. Realizar este duelo es comenzar a reelaborar las condiciones de intersubjetividad que permiten la des-dignificación, apostando por economías erótico-afectivas que permitan no solo amar a las otras subjetividades en cuanto tales, sino que permitan que la propia subjetividad se ame y se desee a sí misma en tanto subjetividad. De esta forma, es posible gestionar eróticamente la pérdida de la subjetividad en general y realizar un trabajo de duelo reparador que sea políticamente relevante: uno que no acepte las condiciones de emergencia de esta pérdida y, por ende, trabaje en la transformación colectiva del mundo para evitar que ella siga operando.

Ahora bien, es importante realizar una distinción conceptual entre el trabajo de duelo y el trabajo de luto. Si bien es cierto que la gran mayoría de los movimientos sociales que abogan por una transformación política de ésta índole (como las luchas en contra de los feminicidios y

transfeminicidios, los crímenes de odio o las desapariciones forzadas), se han manifestado *post-mortem*, esto no significa que el trabajo de duelo tenga que ser necesariamente una actividad psíquica frente a la muerte. Existe duelo en el luto, y las luchas políticas más urgentes son aquellas que desean la no repetición de la violencia ejercida frente a quienes sufrieron fatalmente sus consecuencias. Pero el trabajo de duelo también se puede realizar en vida, al gestionar la pérdida de aquello que pone a las subjetividades en riesgo aunque éste no sea mortal, o aunque la muerte aún no se haya concretado. Las subjetividades pueden realizar un trabajo de duelo que les ayude a gestionar la pérdida de la dignidad de sus vidas o la de otras subjetividades en contextos de la vida misma, aún si esta vida es precaria o se ve constantemente amenazada. No es ni imprescindible ni mucho menos deseable que se tenga que llegar a una lucha *post-mortem* para que se comience el trabajo de duelo que reelabore las condiciones de intersubjetividad hasta procesos de redignificación de la vida subjetiva.

En el último capítulo de *¿Qué mundo es este?*, Judith Butler sostiene que las subjetividades “perciben si pertenecen o no a las clases merecedoras de duelo, por así decir. Decir que una persona viva es merecedora de duelo es decir que se lamentará su pérdida. También significa que el mundo está organizado para sostener esa vida, para apoyar el futuro de esa vida con un final abierto [...] [En cambio,] vivir la sensación somática de ser prescindible es tener la sensación de que uno podría morir y abandonar la tierra sin dejar huella y sin que nadie lo reconozca significa tener la firme convicción de que la vida de uno no importa a los demás [...] de que el mundo está organizado [...] de tal manera que la vida de algunos será salvaguardada y la de otros no”⁴⁰¹.

Este reclamo, ya sea *post-mortem* o en vida, del reconocimiento de la dignidad de la subjetividad que somos tendría que ser el foco de las políticas de la izquierda puesto que, sin una economía afectiva que permita reclamar o gestionar la pérdida de la propia dignidad, no será posible comenzar a elaborar colectivamente imaginarios e imaginales plurales que garanticen la construcción de un mundo en donde pueda materializarse la universalización de la igualdad de la libertad. Así, el reclamo social de una universalización de la igual dignidad de duelo constituye el horizonte normativo no solo para las economías psicopolíticas emancipadoras, sino para todo el proyecto político de la izquierda. En el próximo y último apartado de esta investigación argumentaré por qué esto es el caso y cómo es posible realizar un proyecto político que tenga como fundamento esta psicopolítica emancipadora.

5.3 Heterotopía y economías erótico-afectivas: nuevas subjetividades en la política de izquierda

5.3.1 La igual dignidad del duelo como horizonte y principio de la política de la izquierda

A lo largo de esta investigación, he desarrollado un marco teórico que permite pensar una ontología de las subjetividades políticas con el objetivo de dar cuenta de la manera de sortear una de las principales problemáticas del proyecto político de la izquierda: su fragmentación, sobre todo dentro del contexto emergente de las políticas de la identidad. La hipótesis de este texto es que una demanda por la igual dignidad del duelo puede ser el horizonte normativo que permite enfrentar la crisis de la izquierda. Para llegar a entender la razón de esta propuesta, se hizo especial énfasis en la importancia fundamental de la afectividad para la constitución de las subjetividades, misma que es posible pensar críticamente a

⁴⁰¹ *Ibid.*, pp. 148-149

partir de la pregunta por el modo en que las emociones son producidas, sostenidas y desafiadas intersubjetivamente según marcos hegemónicos de poder y las resistencias frente a éste.

En un contexto semiótico-material histórico como el actual, la racionalidad política de corte neoliberal pretende impulsar, gestionar y naturalizar un orden social y un esquema constituyente de intersubjetividad melancólico. La melancolía funciona no como un mero efecto psicológico o individualizante, sino como una economía psicoafectiva de la subjetividad que opera haciendo olvidar la pérdida de un elemento constitutivo de la propia subjetividad al nivel de la conciencia tética. La pérdida que la subjetividad pierde de vista es la de su propia dignidad como subjetividad, lo que naturaliza su reducción a mera corporalidad instrumentalizada, ya sea como fuerza de trabajo, como mercancía para el consumo o como desecho para la producción. Económicamente, esta pérdida inconsciente puede manifestar como síntomas distintas emociones reactivas que reproducen o incrementan la praxis de un proyecto político como el de la derecha. El odio ante la diferencia, la aflicción culpable hacia sí misma, el temor al incremento de la precarización y el despojo, la ansiedad ante la ausencia de futuro y la maníaca felicidad forzada o el iluso optimismo cruel son algunas de las reacciones que se despliegan de esta melancolía.

Sin embargo, el trabajo de duelo como trabajo psíquico de sí es el mecanismo psicopolítico de resistencia frente a estas circunstancias. Mediante un examen crítico de la realidad, es posible dar cuenta de la dolorosa pérdida de la dignidad de la subjetividad y, con ello, generar la posibilidad de ganar agencia al transformar y reelaborar el modo melancólico en que la propia praxis intersubjetiva se desenvuelve. Este examen crítico de la realidad constataría que la pérdida de la dignidad de la subjetividad es el motivo de una distribución desigual, social y políticamente inducida, de la vulnerabilidad, lo que ha reforzado la exclusión, la explotación y la dominación histórica hacia ciertos grupos específicos. Estos grupos, al no ser reconocidos en su subjetividad, pueden ser víctimas mortales de necropolíticas o ser arrojados a vidas precarias en donde se les despoja del deseo de vivir mediante biopolíticas violentas y crueles. Es por ello que sus vidas y la dignidad de éstas como vidas propiamente subjetivas no pueden ser el motivo ni de aflicción ni de luto: sus muertes físicas o sociales causan indiferencia, son vidas que no importan.

Mediante el trabajo de duelo por la dignidad de la subjetividad es posible reactivar no solo el duelo por esas vidas perdidas, sino encontrar la manera de redignificarlas. Aquellas que aún no han literalmente muerto es posible reincorporarlas al esquema de intersubjetividad; y las que ya no están en este mundo, pueden ser redignificadas mediante ejercicios políticos de memoria histórica y esfuerzos por erradicar las condiciones históricas de su muerte. Solo así será posible una redistribución no solo de la riqueza, sino de la vulnerabilidad y el cuidado, universalizando o al menos expandiendo el marco de reconocimiento de la subjetividad en cuanto tal. Esta redistribución psico-afectiva es semiótico- material histórica, puesto que ella tiene efecto en la manera en que las subjetividades se vinculan en su entorno y son partícipes de una praxis constitutiva de él. La manera en que tal reelaboración se hace posible es mediante la transformación de las condiciones constitutivas de la intersubjetividad, no a nivel meramente psicológico o individual, sino a nivel de la gestación y el sostenimiento de una economía psicopolítica erótico-afectiva que sea capaz de expandir la vida enfrentándose al trauma social de la precariedad y el despojo sistemático actual.

De esta manera, la consigna de una igual dignidad del duelo se convierte tanto en el objeto como en el principio de la psicopolítica de la izquierda. Es principio porque funciona como el motivo de arranque de la acción política emancipadora, al ser capaz de sacar a la subjetividad de su melancolía reactiva y quietista mediante el trabajo de sí y el trabajo colectivo de producción de circuitos intersubjetivos de afectos y emociones. Como principio, esta consigna es performativa, pues su realización es ya el camino para su universalización: si lo que se busca es que todo mundo pueda hacer duelo por la dignidad perdida de la subjetividad, quienes lo hacen ya están materializando el proyecto. Por otro lado, como horizonte normativo la consigna de la igual dignidad de duelo se vuelve el objetivo del proyecto de la izquierda porque, independientemente del tipo de topografías concretas que se conciben como figuras o representaciones de la materialización de las demandas de justicia o libertad, todas ellas deberán tener como fundamento el respeto por la dignidad de las subjetividades singulares constituyentes de la acción agonística plural que las conforma. Sería una contradicción la emancipación de todas las subjetividades si ellas no son libres de participar en la construcción de ese mundo digno por venir.

Los proyectos de la derecha no solo buscan naturalizar, conservar o invisibilizar y negar la crueldad, la violencia y la injusticia que emergen sistemáticamente de la exclusión, la explotación y la dominación. Estos proyectos buscan, psicopolíticamente hablando, hacer que las estructuras de intersubjetividad vigentes sean indiferentes o incluso hasta justifiquen o eroticen la pérdida de la dignidad de ciertas subjetividades históricamente oprimidas. De esta manera, pueden ser instrumentalizadas por el sistema político-económico actual. Desde la izquierda, los intentos por contrarrestar a la derecha pueden fracasar si dejan de lado esta dimensión subjetiva de la lucha contra el poder hegemónico. Sin una vinculación intersubjetiva sólida, plural y agonística, el proyecto de universalización de la igualdad de la libertad es irrealizable. Las políticas individualizantes y fragmentarias propias de la racionalidad neoliberal son entonces uno de los principales enemigos de la agencia emancipadora. No obstante, sin el trabajo de duelo y la consigna de una igual dignidad del duelo es imposible salir del escenario melancólico.

Muchas veces una cierta melancolía de la izquierda puede tornarse reaccionaria respecto a las luchas políticas de los nuevos movimientos sociales, que no ven una separación sino una interdependencia entre las dimensiones económicas y culturales, ambas semiótico-materiales, de la opresión. Dicho pensamiento reaccionario puede operar bajo prácticas de derecha que actúan paradójicamente en nombre de la izquierda, cancelando de antemano la posibilidad de su cumplimiento. En estos casos, es necesario realizar el duelo perdido por aquellas subjetividades a las que no se toma en cuenta en su proyecto emancipador: proletarios sexistas necesitan hacer duelo por la dignidad de las mujeres; feministas transfóbicas por la dignidad de las personas trans; personas queer homonacionalistas, por la dignidad de las víctimas de un genocidio orquestado por una nación supuestamente aliada de la diversidad de sexo-género, etc. Estos son los duelos que necesita la construcción de un sujeto colectivo para la materialización de alianzas trans e interidentitarias que puedan sacar adelante el proyecto político de la izquierda.

Así, la igual dignidad del duelo como principio y horizonte de la política de izquierda se expresará en la constitución de alianzas trans e interidentitarias para la construcción de un proyecto político radicalmente emancipador. Las identidades de cada subjetividad singular no tienen por qué

desaparecer o no ser tomadas en cuenta en esta agonística pluralidad, pues muchas veces expresan reapropiaciones disensuales de condiciones históricamente oprimidas. Pero la identidad no podrá ser el criterio de construcción del sujeto político. Para garantizar la pluralidad, es necesaria la expresión y construcción colectiva de topografías afectivamente cargadas que sean capaces de relacionar y vincular distintas subjetividades dentro de una misma acción colectiva para la transformación del mundo entorno. Pero el reconocimiento de esta pluralidad solo es posible mediante el ejercicio de una igualdad, no de las características identitarias, sino de una economía afectiva que permita que toda existencia subjetiva sea digna de duelo, sobre todo en vida. La garantía de la universalización de la libertad de la subjetividad para cohabitar el mundo entorno, dotarlo de sentido y decidir sobre lo común en él, será posible solo mediante la incorporación psíquica colectiva de un principio de igualdad de la dignidad del duelo, condición para la realización plena de la igualdad de la libertad.

5.3.2 Heterotopías de mundos eróticos por venir frente al futurismo y al pesimismo reproductivo

La demanda psicopolítica de universalización de la igual dignidad de duelo fomenta economías afectivas eróticas porque permite construir subjetividades que incorporan a su praxis y carácter descargas placenteras en la vinculación con las alteridades con quienes cohabitan agonísticamente el mundo. Pero esta demanda, que sirve como principio y horizonte normativo de la izquierda, no es una propuesta externa a ciertos modos en que se ha desarrollado la lucha política en las últimas décadas. En este apartado hablaré de dos ejemplos concretos en que la teoría vinculada con los movimientos emancipatorios queer o sexo-género disidentes ha supuesto como eje y fundamento de la acción política a tal demanda de igual dignidad del duelo. Los dos ejemplos que propongo son la expresión de la resistencia sexo-género disidente frente a políticas de muerte que han vulnerado a subjetividades LGBT en el contexto de lo que Lee Edelman denomina el futurismo reproductivo.

En su libro *No al futuro*, Edelman sostiene que el futurismo reproductivo es el conjunto de discursos, dispositivos y estrategias hegemónicas de poder que tienen como fin la reproducción de las condiciones en las que aparece el mundo actual con todo y sus múltiples violencias sistemáticas⁴⁰². Esta concepción del futurismo reproductivo niega el porvenir, en el sentido de que trabaja por conservar para un tiempo posterior las mismas estructuras que mantienen al mundo tal como se ordena y configura en el presente, creando la ilusión de naturalización y ahistoricidad. Esto hace que el futurismo reproductivo sea un proyecto típicamente conservador, de derecha. Ahora bien, este proyecto adquiere también la figura histórica concreta de un pensamiento cisheterosexista excluyente, que constituye a las disidencias de sexo-género como abyectas y a las subjetividades que las encarnan como enemigas repudiadas, que amenazan con destruir las instituciones sociales del parentesco, como lo son la familia cisheterosexual. Este modelo de parentesco es considerado el único válido y posible por parte de algunas concepciones hegemónicas reaccionarias. Así, el futurismo reproductivo tiene como imaginal (es decir, como imagen normativa que expresa y representa lo bueno) al infante heterosexual, que en un futuro se convertirá en padre heterosexual de otras infancias, y así infinitamente⁴⁰³.

⁴⁰² Lee Edelman. *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*. Egales: Madrid, 2004, pp. 18-19,

⁴⁰³ *Ibid.*, pp. 30-31

La crítica de Edelman al futurismo reproductivo es aguda y pertinente: las políticas identitarias que abogan por un modelo de intersubjetividad basado en una figura única de parentesco, la familia cisheterosexual, es altamente excluyente. Este modelo constituye una concepción de la política intrínsecamente violenta, pues lo que se busca es reproducir aquello que ya ha sido legitimado de antemano, reafirmando estructuras sociales necropolíticas, que dejan morir o que directamente asesinan a ciertos miembros de grupo es específicos mientras que estas muertes son indiferentes para la gran mayoría de la población.

Hay que recordar que esta crítica emerge en un contexto histórico específico: la crisis epidemiológica que representó la pandemia del VIH-SIDA y las formas homofóbicas que permearon la praxis de las instituciones que se enfrentaron a este fenómeno. Mucha de la resistencia queer surge en estos contextos políticos en el que la movilización social era una cuestión de vida o muerte. Estigmas sociales, criminalizaciones y patologizaciones hacia formas de sexualidad no acordes al futurismo reproductivo fomentaron discursos políticos que impidieron o rechazaron la búsqueda de tratamientos efectivos contra el virus, lo que se tradujo en la muerte y la pérdida de la calidad de vida e integridad de muchas personas sexo-género disidentes⁴⁰⁴. El hecho de que la pandemia del VIH-SIDA se usara políticamente como estrategia en contra de la población queer es más evidente cuando se recuerda cuán rápida fue la gestión política para encontrar una vacuna en la reciente pandemia de COVID-19, una vez que la llamada “salud de la economía” y la de las subjetividades políticamente protegidas, como empresarios, élites gubernamentales y culturas, se vio comprometida.

Frente a este contexto necropolítico, Edelman propone pensar lo queer, la disidencia normativa de sexo-género, como un representante de la pulsión de muerte dentro de lo social⁴⁰⁵. Esta fórmula en clave psicoanalítica expresa que la fuerza política de lo queer consiste en la desestabilización disensual de todo orden social cisheterosexista que se mueve según el modelo familiarista hegemónico. La praxis y el carácter queer serían, entonces, el incomensurable poder de la perversión, el retorno de aquello que ha sido expulsado violentamente de la sociedad como amenaza de la estructura misma. Sin embargo, a pesar de que este planteamiento es poderoso, como estrategia emancipatoria puede ser paralizante, pues su carácter disensual es meramente negativo y puede quedar anclado en circuitos melancólicos al reificar el orden social como necesariamente excluyente de ciertas formas no-cisheterosexuales de vinculación intersubjetiva. Y lo cierto es que el modelo del parentesco único es tan solo necesario para las topografías del futurismo reproductivo de lo social, no para todo modelo de socialidad imaginable.

Ahora bien, hay que cuidar que la inclusión de otros modelos de parentesco realmente desafíen el espíritu excluyente del futurismo reproductivo, ya que de lo contrario puede ocurrir una despolitización de las sexo-género disidencias, que multiplique las exclusiones o que haga más sutiles las formas de dominación. La homonormatividad teorizada por Lisa Duggan⁴⁰⁶, es decir, la constitución de subjetividades queer que no cuestionen los modelos cisheterosexuales de sociabilidad existentes, o

⁴⁰⁴ Ricardo Llamas. “Presentación” en Ricardo Llamas [comp.] *Construyendo sidentidades. Estudios desde el corazón de una pandemia*. Siglo XXI: Madrid, 1995, pp. XVI-XVII

⁴⁰⁵ L. Edelman. *No al futuro*, pp. 20-21, 28-29

⁴⁰⁶ Lisa Duggan. “The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism” en Russ Castronovo y Dana Nelson [eds.] *Materializing Democracy. Toward a Revitalized Cultural Politics*. Duke University Press, 2002

el homonacionalismo teorizado por Jasbir Puar⁴⁰⁷, o sea la racionalidad política que pretende utilizar lo queer como una herramienta para ejercer violencia colonial xenofóbica y racista, son dos ejemplos de modelos sociales que, a pesar de ser abiertos al reconocimiento de algunas identidades LGBTQ+, siguen operando dentro de los paradigmas del futurismo reproductivo.

Frente al futurismo reproductivo que denuncia Edelman, pero también frente al pensamiento reproductivo al que puede llevar su postura, aparece la propuesta de José Esteban Muñoz. En *Utopía queer*, Muñoz señala la necesidad de pensar horizontes normativos capaces de construir mundos por venir, lugares en donde las condiciones de vida y de intersubjetividad sean significativamente distintas de las actuales, pero que apuesten por la vida intersubjetiva. Es decir, lo que se busca son topografías que constituyan economías psicopolíticas erótico-afectivas críticas. Por este motivo, Muñoz no identifica lo queer con la ninguna expresión pulsional destructiva, sino con la futuridad misma, es decir, con el impulso afectivo que “permite sentir que este mundo no es suficiente”⁴⁰⁸. En esta futuridad por venir, lo importante es pensar las distintas formas de praxis que permitan romper con el futurismo reproductivo sin que por ello se dé cabida a la pulsión de muerte como meramente destructora de todos los vínculos intersubjetivos que fundamentan lo social.

Esta forma de futuridad por venir a la que Muñoz se refiere tiene que ver directamente con su reapropiación del concepto de utopía como un “entonces y allí” que no es el “ahora y aquí”⁴⁰⁹. Aquí, la negatividad de lo queer en tanto política sexo-género disidente no es ni la mera destructividad de lo social ni la imposición de un modelo único y reificado de vinculación intersubjetiva. Es más bien el motor de afectividad erótica que impulsa a las subjetividades hacia la utopía. Esta utopía funciona más bien como un horizonte especulativo que produce, en el ejercicio histórico y agonístico de su concreción colectiva, heterotopías: imaginarios e imaginales de representación y ordenación de un mundo que aparece como otro diferente al actual, topografías que a su vez inciten afectivamente a la praxis colectiva al estar políticamente comprometidas. Ahora bien, el motivo por el que la constitución de estas heterotopías se vuelve decididamente erótica es porque ellas permiten la realización del trabajo colectivo de duelo mediante dispositivos de subjetivación estéticos disensuales: los performances.

El performance aparece como la escenificación corporal capaz de reactivar otros modos posibles de praxis. Este puede permitir la ampliación de los horizontes prácticos de las subjetividades, lo que brinda herramientas que permiten la reelaboración de las condiciones constitutivas de intersubjetividad. Este performance, al involucrar la sensibilidad del cuerpo como cambio principal de realización de la subjetividad, trabaja con la afectividad y, por tanto, es capaz de motivar la incorporación de la economía psíquica erótica. En *El sentido de lo marrón*, Muñoz sostiene que lo queer está por venir y la marronidad está ya presente⁴¹⁰. Para Muñoz, lo marrón es un punto de partida de su praxis estético-política emancipatoria porque la racialidad ya forma parte de las estructuras que conforman el horizonte de su experiencia como gay latino, por lo que topografías racistas aparecen

⁴⁰⁷ J. Puar, *Ensamblajes terroristas*, pp. 42-43

⁴⁰⁸ José Esteban Muñoz. *Utopía queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa*. Caja Negra: Buenos Aires, 2020, p.30

⁴⁰⁹ *Ibid*, pp. 29,45-46

⁴¹⁰ José Esteban Muñoz. *El sentido de lo marrón. Performance y experiencia racializada del mundo*. Caja Negra: Buenos Aires, 2023, p. 221

naturalizadas en su inmediatez cotidiana. El sentido de estas topografías solo sale a la luz gracias a la acción política o poética disensual. En este des-naturalizar lo cotidiano para incitar afectivamente a una reelaboración de las condiciones de aparición del mundo con el objetivo de construir un por venir distinto, es donde aparece el utopismo crítico de Muñoz. Este nace de la indignación frente al daño, la violencia y la crueldad, y apuesta por la posibilidad de que, mediante praxis psicopolíticamente comprometidas, se reimagine afectivamente el mundo.

En el performance por el que apuesta Muñoz, la agencia colectiva tiene la capacidad de hacer los duelos que les fueron negados a las subjetividades dentro de contextos necropolíticos como la crisis de la pandemia del VIH-SIDA por diversos motivos. Por un lado, es posible llevar a la conciencia tética aquellas violencias estructurales que atraviesan los cuerpos de las subjetividades encarnadas, como la racionalidad homofóbica que dejó morir con indiferencia a miles de personas LGBT+ durante la crisis. Por otro lado, gracias a esta estrategia es posible concebir que, si bien no hay un único horizonte normativo impuesto, la realidad social no se agota en la manera en que el mundo se hace actualmente presente, y que mediante la elaboración de otras formas de praxis es posible transformar el mundo.

Toda esta estrategia de la apuesta por un performance utópico crítico que teoriza Muñoz es extrapolable a la manera en que es posible enfrentar otros modos de ser del futurismo reproductivo. Como bien ha mostrado recientemente Judith Butler en su libro *¿Quién teme al género?*, existen actualmente una serie de discursos LGBfóbicos, pero sobre todo transfóbicos, que incitan a relacionar el concepto de género con la imposición de una ideología que ya no solo amenaza a la constitución de la familia tradicional como modelo del parentesco, sino que también a formas de lucha social hegemónicas que se asumen falsamente como de izquierda. Una de ellas es el feminismo transexcluyente, que sostiene una imagen fantasmática de las mujeres trans como hombres cisgénero que buscan infiltrarse en el feminismo o en espacios de mujeres para reproducir la violencia sexista desde allí⁴¹¹. Este imaginario no solo es falso, sino que propone un fantasma que incita al pánico social y a un incremento de la violencia directa y excluyente hacia las personas trans, en especial hacia las mujeres trans y personas no-binarias de expresión de género femenina. Aquí, el futurismo reproductivo posicionaría topografías en donde las mujeres, al convertirse en feministas, puedan reproducir un ideal identitario cerrado de cisgeneridad como condición necesaria para la lucha en contra del patriarcado como sistema de opresión sexista.

El fantasma cisnormativo del género puede ser eróticamente contrarrestado mediante prácticas performativas que permitan el duelo de las vidas de las personas trans desde una perspectiva que reconozca que las violencias que padecen están atravesadas por su identidad de género afirmada, por ejemplo, que se le reconozca a las mujeres trans su estatus social de mujer, aún cuando ellas no son el único tipo de mujer existente. Un ejemplo de este tipo de performance es el que comenta Sayak Valencia cuando narra el escenario políticamente comprometido del luto colectivo de trabajadoras sexuales trans ante el transfeminicidio de una de sus compañeras asesinada⁴¹². Para Valencia, este caso permite la emergencia de una lucha transfeminista que apela al reconocimiento de las identidades trans y de sus vidas como vidas dignas. Así, tanto en el caso de las luchas contra las políticas institucionales

⁴¹¹ Judith Butler. *Who's afraid of gender?* Farrar, Straus and Giroux: Nueva York, 2024, p. 144

⁴¹² Sayak Valencia. "Transfeminismos como respuesta a la violencia del género" en Sayak Valencia y Sonia Herrera Sánchez, *Transfeminismos y políticas postmortem*. Icaria: Navarra, 2021, pp. 36-40

homofóbicas frente a la pandemia del VIH-SIDA como en el caso de las luchas transfeministas en contra de la transfobia y los transfemicidios, psicopolíticamente hablando lo que existe es la realización efectiva de duelos colectivos reparadores mediante la exigencia de políticas de dignificación de las vidas de las subjetividades sexo-género disidentes.

5.3.3 La Antígona latinoamericana y los cuerpos colectivos de búsqueda frente a la desaparición forzada

Para concluir con este apartado, quisiera mencionar que otro de los casos paradigmáticos para pensar la manera en que se pone en acción la demanda psicopolítica por la universalización de la dignidad del duelo es el de las familias, en particular las madres, buscadoras de personas víctimas de desaparición forzada. En el capítulo anterior, expliqué el sentido melancólico de las interpretaciones más conocidas sobre la tragedia de Antígona. Sin embargo, existen otras interpretaciones más eróticas, que representan escenarios en donde se posibilita un trabajo colectivo de duelo reparador al tiempo que se reclama políticamente la igual dignidad del duelo para aquellas subjetividades que han sido históricamente excluidas de los circuitos sociales y afectivos del cuidado y del reconocimiento de su dignidad. Considerar estas interpretaciones resulta fundamental para entender porqué la figura de Antígona ha sido históricamente reapropiada en Latinoamérica como referente de los cuerpos colectivos de búsqueda frente a la desaparición forzada y su acción política⁴¹³.

Una de las interpretaciones erótico-afectivas de la figura de Antígona es la que realiza Judith Butler. En su libro *El grito de Antígona*, Butler considera como acción política fundamental de la heroína griega no solo el hecho de actuar en contra de la autoridad en nombre de un principio normativo superior (es decir, la apelación a una praxis crítica y contexto-trascendente), sino el hecho de pronunciar su intención disidente en el espacio público, performando el disenso al negar su posición social identitaria, la cual la habría desplazado fuera del espacio apolítico culturalmente designado para ella⁴¹⁴. Antígona se niega a aceptar su posición social asignada como mujer, así como la posición política que socialmente se le ha asignado al parentesco mismo. Históricamente, el parentesco se ha considerado una esfera de intersubjetividad prepolítica debido a la carga de afectividad y vinculación familiar de quienes la conforman. Ya teóricas feministas y queer han enunciado los sesgos, intereses y juegos de poder que llevan a tal configuración.

Si tenemos en cuenta esto, será posible articular una crítica a la despolitización de la figura del parentesco, y con ello realizar una lectura de Antígona que evita las interpretaciones melancólicas de su acción. Desde una perspectiva más erótica, Antígona aparecería como una mujer que se niega a que ciertas subjetividades (o a que ciertas dimensiones de lo social, como el parentesco) sean excluidas de la emergencia de lo político. Con ello, su acción podría ser interpretada como aquella que desafía al Estado para poder realizar un trabajo de duelo a la altura de la pérdida de su hermano. De esta forma, se entendería cómo es que una figura como la de Antígona se ha convertido en paradigma de una subjetividad política para los cuerpos colectivos de búsqueda de personas desaparecidas en

⁴¹³ Javiera Núñez. “La Antígona latinoamericana como lenguaje de la urgencia”, *Alpha*, 50, 2020

⁴¹⁴ J. Butler. *El grito de Antígona*, p. 26

Latinoamérica. Ya sea desde posiciones más melancólicas que recuerdan a interpretaciones clásicas de la tragedia, o desde posiciones más activas, los cuerpos colectivos de búsqueda también están conformados por una serie de familiares que, más allá de su condición históricamente percibida como despolitizada, se forman como subjetividades políticas y construyen alianzas transidentitarias con el objetivo de exigir al Estado la erradicación de la violencia que permitió la desaparición de sus seres queridos y, con ello, obtener justicia.

Las tareas concretas que realizan estos cuerpos colectivos, en su mayoría conformados por mujeres, son de diversa índole: buscar con vida a sus seres queridos en albergues, asilos y hospitales; buscar sus restos en lugares en donde podrían existir fosas sépticas clandestinas; sumar personas a su labor mediante la gestión e implementación de talleres en espacios públicos o en lugares frecuentados por las comunidades que visitan; obtener información e interactuar con las autoridades para exigir el ejercicio pleno de los derechos humanos propios y de los de sus familiares, etcétera⁴¹⁵. Lo que está detrás de todas estas actividades es un sentido político específico: el reconocimiento de la dignidad del duelo colectivo por sus familiares en tanto personas desaparecidas. Para poder gestionar su trabajo de duelo, tanto Antígona como los familiares de las personas desaparecidas necesitan enterrar adecuadamente a sus seres queridos, encontrarlos con vida o tener un lugar al cual acudir para poder recordarlos públicamente. Pero como las condiciones semiótico-materiales históricas en las que aparece actualmente el mundo no lo permiten, el sujeto político colectivo y plural que conforman coyunturalmente exige transformar dichas condiciones en nombre de frases como la de Estela Hernández: “hasta que la dignidad se haga costumbre”⁴¹⁶. De esta manera, colectivizan su búsqueda, pues comprenden que el trabajo de duelo es colectivo y la dignidad de duelo que permitirá la redignificación de sus vidas y las de sus seres queridos debe ser universalizable para que la justicia se haga realmente efectiva.

Polínicos, el hermano de Antígona, despojado del reconocimiento de su dignidad, y por ende no adecuadamente enterrado ni llorado, es asociado en Latinoamérica con figuras incómodas para el Estado (en el caso de las desapariciones forzadas ocurridas en el contexto de la guerra sucia en México⁴¹⁷) o con subjetividades desechables, explotables y reemplazables altamente precarizadas que son utilizadas en el trabajo forzado o en la trata por el crimen organizado (en el caso de las desapariciones forzadas que ocurren en el contexto mexicano post-guerra contra el narcotráfico⁴¹⁸). Llama entonces la atención que sea la misma autoridad tirana la que imponga los principios de organización de lo social en donde estos perfiles no cuentan como vidas perdidas y, por tanto, se niegue la posibilidad de llorarlas. Si sus vidas fueran consideradas en su dignidad, entonces la praxis post- mortem estaría reencaminada a la redignificación de su memoria y a la garantía de no repetición de las condiciones que llevaron a su pérdida en primer lugar. Pero, para que esto pueda ocurrir, será necesario que se parta de condiciones intersubjetivas que reconozcan la igual dignidad del duelo y, con ello, se

⁴¹⁵ Alvaro Martos y Elena Jaloma Cruz. “Desenterrando el dolor propio: Las Brigadas Nacionales de Búsqueda de personas desaparecidas en México”, *Desde y frente al Estado: pensar, atender y resistir la desaparición de personas en México*, México, Centro de Estudios Constitucionales SCJN, 2017, pp. 112-113

⁴¹⁶ Donovan Hernández Castellanos. “‘Hasta que la dignidad se haga costumbre’: performatividad, subalternidad y restauración en los casos de doña Jacinta, Teresa y Alberta”, *Estudios del discurso*, 4(2), 2018-2019

⁴¹⁷ Pilar Calveiro. “Desaparición y gubernamentalidad en México”, *Historia y grafía*, 56, 2021, p. 24

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 45-46

garantice una redistribución más justa de las vidas a quienes se cuida, sobre todo en contextos de vulnerabilidad, como el de la precaridad actual.

La acción política de Antígona, la de los cuerpos colectivos de búsqueda en tanto parentescos politizados, consiste entonces en performar su propio trabajo de duelo mediante la exigencia de la universalización de la dignidad del duelo, ya sea en vida o *post-mortem*, para todas las subjetividades que cohabitan este mundo. Movimientos feministas latinoamericanos como el de *Ni una menos* o antirracistas estadounidenses como el de *Black Lives Matter*, así como los movimientos globales antigenocidas que se han pronunciado en contra de la violencia ejercida hacia la población palestina en la franja de Gaza, son otros ejemplos de esta demanda psicopolítica que aviva actualmente el proyecto político de la izquierda. En todos estos casos, las subjetividades se constituyen en colectividades o multitudes políticamente comprometidas, en solidaridad inter o transidentitaria, en búsqueda de la transformación de las condiciones sociales que permiten que unas vidas importen más que otras.

Asimismo, en un pasaje de la tragedia de Sófocles, Antígona comenta que el sentido de su demanda tiene detrás un afecto amoroso⁴¹⁹. Antígona no solamente realiza una acción política disensual frente al orden establecido por la cruel y violenta autoridad tiránica porque conoce la irremplazabilidad de su hermano fallecido y no dignamente enterrado. El acto de Antígona es principalmente un acto erótico-afectivo: el duelo de su pérdida proviene del amor. Como ya he mencionado, *Eros* es un afecto complejo, lleno de múltiples y tensas emociones asociadas a nuestra vinculación con quienes han sufrido de una negación sistemática de su dignidad como subjetividades por parte del Estado. Empero, la pérdida de la vida de esos amores que son desaparecidos (o desechados, reducidos a mera fuerza de trabajo o a mercancía para el consumo) debe doler lo suficiente como para hacer que las subjetividades se congreguen y formen alianzas agonísticas coyunturales para exigir la transformación del mundo social en donde ha acontecido la violencia. Pero no debe doler tanto como para que el dolor cause parálisis y el duelo implote y se transforme en melancolía⁴²⁰.

Al igual que Antígona, los parentescos politizados de los cuerpos colectivos de búsqueda de personas en situación de desaparición forzada buscan a sus familiares por amor hacia ellos, y por la exigencia de que se les reconozca socialmente como pérdidas que no debieron haber ocurrido, y que impulsen a acciones colectivas necesarias para que situaciones similares no vuelvan a ocurrir jamás. Al igual que ella, quienes luchan contra los feminicidios, genocidios, crímenes de odio racistas o cisheterosexistas también luchan por establecer economías psicopolíticas erótico-afectivas necesarias para redignificar aquellas subjetividades a quienes históricamente se les ha negado el derecho de vivir una vida íntegra como subjetividades en todas sus potencias. Lo erótico de estos movimientos políticos está ligado a la reflexión que hace Rosaura Martínez acerca de que, en toda vida es necesaria la pérdida, pero es muy diferente que ésta sea la ocasión para una serie de transformaciones sociales y de sí, a que ella aparezca en forma de desapariciones forzadas⁴²¹.

Esta reflexión de Martínez permite pensar ontológicamente la desaparición forzada, no solo como fenómeno singular, sino como una de las formas paradigmáticas en que el poder hegemónico opera en la actualidad. Si bien es cierto que la pérdida y la destrucción son constitutivas de todo

⁴¹⁹ Sofocles. *Antígona*, p. 156

⁴²⁰ Judith Butler, *Resistencias. Repensar la vulnerabilidad y repetición*. Paradiso: México, 2018, p. 23

⁴²¹ R. Martínez. *Eros, más allá de la pulsión de muerte*, p. 159

proceso vital, la acción política de la izquierda denuncia críticamente la exacerbación políticamente inducida de la muerte por medio de la precarización, la explotación, la exclusión y la dominación. El hecho de que existan subjetividades que puedan ser violenta y abruptamente sacadas de su contexto para ser usadas como cuerpos esclavos, como chivos expiatorios o como carne de cañón, sin que la sociedad en general y el Estado en particular puedan ser capaces de reconocer esa pérdida al punto de comprometerse con que ello no vuelva a ocurrir, muestra que algo más ha desaparecido.

Previo a la desaparición forzada de los cuerpos, lo que se hace desaparecer forzosamente es la dignidad de la subjetividad que encarna esos cuerpos. Antes de que ellos pierdan su autonomía, ya han perdido algo más: su reconocimiento como seres dignos de cuidado. Y esta operación de la pérdida es ocultada, lo que genera una melancolía generalizada que paraliza la emancipación. El trabajo de duelo, que performativamente aparece a la par de la demanda por la universalización de la dignidad del duelo, es erótico en los cuerpos colectivos de búsqueda porque transforma esas pérdidas no en desapariciones forzadas, sino en reelaboraciones y transformaciones sociales que buscan erradicar la praxis necropolítica del contexto histórico actual.

Por ello, frente a la supuesta crisis de la izquierda, se deberá exigir entonces un nuevo horizonte normativo capaz de reactivar, significar y revitalizar el proyecto político de la universalización de la igual libertad de la subjetividad. Dicho horizonte deberá ser capaz de imaginar y producir escenarios agonísticos plurales y abiertos al disenso que movilicen praxis transformadoras de las condiciones semiótico-materiales en las que actualmente aparece el mundo. Al ser psicopolítica, la demanda de universalización de la igual dignidad del duelo permite la reactivación del proyecto de la izquierda, pues reconoce críticamente el papel de la intersubjetividad en la construcción de un sentido del mundo en esta dirección. El horizonte normativo de la igual dignidad del duelo aparece entonces como el principio crítico necesario para dar cuenta de que, en el contexto histórico actual, la pérdida de la dignidad de la subjetividad en cuanto tal es el eje constructor de las subjetividades melancólicas no solo como desechables y reducibles a su fuerza de trabajo o a mercancía de consumo, sino como imposibilitadas de acción política colectiva y emancipadora. Así, la universalización de la igualdad de la dignidad del duelo se vuelve el principio espiritual normativo para construir un proyecto político de izquierda que fomente, en primer lugar, otras economías erótico-afectivas y, con ello, nuevas motivaciones para la construcción de alianzas políticas emancipadoras que operen más allá de la lógica de la identidad, pero que no necesariamente desechen lo identitario como estrategia de lucha.

Conclusiones

En alguna ocasión, un periodista político que ahora es catedrático universitario me confrontó, durante una reunión que convocaba a varios activistas de la Ciudad de México, acerca de la utilidad de la filosofía. Este periodista no preguntaba por su utilidad en el sentido económico y productivista, tal como suelen hacer quienes son partidarios de la educación tecnócrata del régimen neoliberal. Más bien, su genuina preocupación y molestia tenía detrás la siguiente interrogante: en un mundo con tanta violencia e injusticia, ¿cuál es la necesidad, la urgencia y el sentido de realizar la pregunta por el ser? Estas cuestiones filosóficas pueden parecer banales, abstractas y hasta frívolas (y desgraciadamente, en muchos casos lo son) en el contexto necropolítico en el que vivimos. En ese momento, no supe qué responder; y sin embargo, su enfático cuestionamiento, impregnado afectivamente de una patente urgencia y frustración, me interpeló. Poco tiempo después, la pregunta por el ser dejó de ser abstracta para mi entorno más cercano: se expandía el imaginario social transfóbico que sostenía que las mujeres trans no son mujeres. Esta nueva coyuntura hizo tambalear mi mundo: dolorosamente perdí amistades y alianzas políticas de años debido a mis intuiciones y convicciones. Así, desde una inquietud filosófica política y afectivamente comprometida, volví a la academia para realizar mis estudios de posgrado y allí realizar una tesis sobre ontología, pero una ontología histórica y política del sexo-género.

Entonces comprendí la importancia política de la filosofía. A veces se dice que uno de los efectos de la cancelación de los programas educativos en humanidades y teorías críticas durante el auge de la hegemonía neoliberal fue el de provocar el retorno y el ascenso de actitudes y opiniones fascistas en el mundo. Creo entender la razón detrás de esta opinión. La filosofía es la búsqueda de la sabiduría, pero ésta es más bien un saber teórico *práctico* que acompaña y guía el sentido del mundo y de la vida de las subjetividades encarnadas. Es por ello que la filosofía se ocupa de lo bello, lo verdadero y lo bueno. Lo bello es aquello que trasciende el valor de lo útil, algo que es necesario para otorgar libertad y dignidad a la subjetividad. Gracias a lo bello no solo vivimos y sobrevivimos, sino que deseamos y gozamos vivir. Lo verdadero es aquello que requerimos para realizar efectivamente nuestros duelos, para discernir entre los momentos en que debemos gestionar la pérdida de aquello que no podemos conservar y las ocasiones en que necesitamos transformar aquello que es necesario cambiar. Sin lo verdadero, no hay conciliación y negociación efectiva entre el deseo y la realidad. Finalmente, lo bueno es aquello que queda abierto al porvenir, pues su contenido semiótico-material específico es imaginado y trabajado colectiva e históricamente. Sin embargo, sin el reconocimiento de la dignidad de toda subjetividad (de su no-reducción absoluta a mera cosa instrumentalizable), y por ende sin la erradicación de toda forma de crueldad y sufrimiento políticamente inducidos por los sistemas de dominación, es imposible para la gran mayoría de las subjetividades preguntarse sería y comprometidamente por lo bueno. Judith Butler pregunta si es posible “llevar una buena vida en medio de una mala vida”⁴²². Parece que no del todo. Es por eso que esta investigación doctoral pretende abonar a la praxis crítica propiamente filosófica que se necesita para apostar, una vez más, por lo bello, lo bueno y lo verdadero.

⁴²² J. Butler. *Cuerpos aliados y lucha política*, p. 195

*

La noche del 13 de noviembre de 2023 cientos de personas se congregaron en al menos 40 espacios públicos de diversas ciudades de todo el país para realizar una velada por el luto colectivo y la exigencia de justicia para le magistrade Ociel Baena⁴²³. Ese mismo día por la mañana, México había despertado con la noticia del encuentro de su cuerpo sin vida, junto con el de su pareja Dorian Nieves, que estaba en las mismas condiciones. Baena fue y sigue siendo una de las figuras políticas más emblemáticas de la disidencia de sexo-género a nivel nacional, pues él se convirtió en la primera persona de género no-binario en ocupar un cargo magisterial en el Tribunal Electoral. Desde su posición, él había logrado visibilizar y concientizar sobre la población de género no-binario tanto en la política mexicana como en el imaginario social del país. Es por ello que, bajo la consigna de “ni uno más” (una repetición diferencial del feminista “ni una más”), cientos de manifestantes anunciaban públicamente su rechazo al veredicto de las autoridades, que habían decidido cerrar la investigación bajo la premisa de que su asesinato se debía a un “crimen pasional” por discusiones con su pareja, aún cuando existía un contexto político y social que indicaba que su vida estaba en riesgo, como las continuas amenazas de muerte que recibía y el asesinato por crimen de odio homofóbico que había recibido un colaborador suyo semanas atrás.

Lo más sorprendente y triste del caso fue que en redes sociales, si bien cientos de personas lamentaban su muerte (independientemente si creían o no que éste era un crimen de odio relacionado con su sexo-género), otros tantos miles celebraban el transfeminicidio, minorizaban su impacto o simplemente eran indiferentes. Hubo muchísimas personas que se quejaron más por la insistencia de le magistrade, y los medios respetuosos de su identidad, por usar pronombres y lenguaje no-binario para referirse a él, que por el hecho de que éste hubiera sido asesinado. Colectivas autoproclamadas feministas transexcluyentes comentaban que a ellas “no les alcanzaba la empatía para sufrir por un hombre afeminado vestido de mujer”, aún si esta persona había sido víctima fatal de la violencia de género por su expresión corporal y por su férrea defensa por los derechos humanos y la dignidad de todas las personas.

El caso del asesinato de le magistrade Baena, así como las reacciones afectivas que generó en la población mexicana e internacional, constituyen uno más de los ejemplos de las temáticas desarrolladas durante esta investigación. Por un lado, las personas de género no-binario han sido constituidas como *nadie* para el mundo histórico en el que se desenvuelven: su muerte no es digna de ser lamentada por la mayor parte de la población; es más, para algunas personas incluso debe ser celebrada. En cuanto al Estado, conocido reproductor histórico de discursos, imaginarios y políticas cisheterosexistas, éste prefirió descartar una investigación profunda y con perspectiva de género. Colectivas de izquierda que abogan por una emancipación semiótico-material cultural respecto a la dimensión social que entendemos como el sexo-género, como por ejemplo algunas feministas, son incluso incapaces de empatizar y solidarizarse con el duelo de una persona sólo porque ésta no corresponde con el tipo de subjetividades con las que se sienten identificadas.

⁴²³ Animal Político. “Ciudadanía recuerda a magistrade Ociel Baena y exige que su muerte se investigue como crimen de odio”, *Animal Político*, 13 de noviembre de 2023, <https://animalpolitico.com/genero-y-diversidad/velada-nacional-magistrade-ociel-baena-crimen-odio>

Las únicas personas que realizaron colectivamente su duelo, y que exigían un duelo público efectivo, eran en su mayoría personas sexo-género disidentes, sus familiares y personas aliadas. Pero esto no significa que, necesariamente, su duelo haya estado atado a cuestiones identitarias. Esto se demostró un año más tarde, en la llamada “contra-marcha” del día del Orgullo LGBTQ+ de la Ciudad de México de 2024, pues ese día las colectivas participantes decidieron abrir su protesta en contra el genocidio palestino por parte del Estado sionista de Israel con unas palabras dedicadas a la magistrade y a otras decenas de personas trans víctimas de transfemicidio⁴²⁴. La reflexión en esa ocasión era que no podría haber justicia ni paz mientras no pudiéramos lamentar la pérdida de la vida de cada una de las personas asesinadas y muertas por acciones políticamente inducidas. Las alianzas coyunturales que se construyeron ese día fueron interidentitarias, pues congregaban a personas con distintas orientaciones sexuales e identidades de sexo-género disidentes del régimen hegemónico cisheterosexual, pero también transidentitarias, ya que la convocatoria abierta de esa ocasión sumó a poblaciones cisheterosexuales que se sintieron interpeladas e invitadas a unirse en contra del genocidio, el colonialismo y el imperialismo. Todas estas alianzas y el trasfondo psicopolítico de su constitución muestran el porvenir histórico de la izquierda. Lo que cohesiona el movimiento emancipatorio es de orden psicopolítico, pues tiene como contenido normativo específico la realización colectiva del duelo y a la vez la exigencia política de su universalización para todas las subjetividades, especialmente para las que históricamente han sido constituidas como *nadie*.

La tarea espiritual de la izquierda consiste en la materialización efectiva de la universalización de la experiencia y la posibilidad del cultivo de la libertad para toda subjetividad. Su obstáculo histórico es la dominación imperante en los esquemas hegemónicos constitutivos de intersubjetividad. Justificar y naturalizar la esclavización y el sometimiento, aunque sea el de unas cuantas subjetividades, es la tarea histórica de la derecha. No obstante, la emergencia de nuevos movimientos sociales en el contexto histórico de un capitalismo de racionalidad neoliberal parece haber puesto en crisis a la izquierda. Estos nuevos movimientos insisten en que, sin una emancipación semiótico-material que se dé también a nivel simbólico y cultural, es imposible la realización del proyecto político de la izquierda; pero figuras críticas y escépticas llevan algo de razón al sostener que este compromiso no puede significar un abandono de otros frentes y luchas históricas de la izquierda. Por tanto, el sujeto político de ésta debe ser trabajado y reconfigurado continuamente, bajo los ideales de la pluralidad, el agonismo y la disensualidad, para garantizar toda forma de emancipación. Por tanto, este sujeto debe constituirse mediante alianzas inter y transidentitarias, con el fin de seguir comprometiéndose con un proyecto utópico de miras cada vez más amplias.

Sin embargo, la constitución de la voluntad de alianzas de este tipo no es una cuestión de voluntad soberana: debe trabajarse a nivel de la afectividad de la subjetividad encarnada. El motivo de esto es que sus pulsiones energéticas, que operan al nivel de su corporalidad, son ambivalentes y su conciencia tética no es el auriga platónico intentando domar los caballos de las pasiones, sino el vasallo freudiano que pretende conciliar una serie de juegos de fuerzas impersonales y transpersonales en nombre un spinozista deseo de persistir en el ser. De esta manera, del lado de la subjetividad, la agencia

⁴²⁴ Sare Frabes. “En México, disidencias sexuales protestan contra genocidio israelí en Palestina”, *Avispa Midia*, 4 de julio 2024, <https://avispa.org/en-mexico-disidencias-sexuales-protestan-contra-genocidio-israeli-en-palestina/>

no tiene la forma de una decisión meramente individual o intelectual, sino de un disenso colectivo, una ruptura profunda y afectivamente comprometida con transformar el orden semiótico-material sensible que gestiona la realidad social histórica. Este disenso opera en nombre del deseo de gestionar economías afectivas menos crueles y violentas, aquellas que permitan modos más eróticos y justos de reparto de lo común y de qué y quiénes cuentan como moralmente valiosos dentro del mundo cohabitado.

En un mundo en el que impera la constitución de subjetividades como *nadie*, y la incitación a una afectividad melancólica, las desapariciones forzadas y los feminicidios, transfeminicidios y demás crímenes de odio han sido naturalizados al punto de lograr sedimentar en el entorno paisajes fantasmales de muerte. Virtualmente, cualquiera puede ser la próxima víctima. Este mundo genera psicopolíticas afectivas reactivas que impulsan el odio, el resentimiento y la repugnancia hacia quienes son diferentes, mientras incrementan el miedo y la ansiedad por un futuro a veces incierto y otras veces certeramente mórbido. Si se es víctima de la violencia, la culpa, la frustración y el remordimiento recriminalizan a quienes al parecer no estuvieron “a la altura de las circunstancias”. Las únicas reacciones afectivas hegemónicamente pertinentes son, al parecer, la felicidad impuesta y reificada que invita a la despolitización y al conformismo; o bien el optimismo cruel de los eufóricos sentimientos de triunfo banal y momentáneo, o el respiro de un *impasse* que solo permite seguir soportando un poco más antes del trágico final. En este mundo, la economía psicoafectiva ha entrado en un circuito melancólico.

Lo que las subjetividades melancólicas han olvidado que han perdido aquí es el reconocimiento de su dignidad como subjetividades, es decir, su no-reductibilidad a mera fuerza de trabajo, mercancía para el consumo o desecho y obstáculo de la producción. Solo un trabajo de duelo colectivo por la dignidad del duelo puede traer a la conciencia tética esta pérdida, y con ello hacer que la subjetividad encarnada pase por el doloroso proceso de gestión de la pérdida de algo que le es sumamente amado: su deseo y sentido de vivir. Ahora bien, como esta pérdida no es estructuralmente necesaria para la vida mundana socialmente constituida, sino que simplemente ha sido histórica y políticamente inducida por la derecha, ahora manifestado en la figura del capitalismo de racionalidad neoliberal, entonces el trabajo de duelo consiste en la activación de la agencia relacional.

Esta agencia colectiva aparece como una forma en que las subjetividades, mediante la gestión de la pérdida dentro de su propio proceso de duelo, consiguen enfrentarse a las situaciones traumáticas sufridas con el fin de buscar su no-repetición. De este modo, a partir de un examen crítico de la realidad, se dan cuenta de que es necesaria la transformación colectiva de las estructuras semiótico- materiales históricas que permitieron la pérdida de la dignidad en primer lugar. Así, pueden llegar a la conclusión de que la dignidad de la subjetividad está intrínsecamente ligada a la dignidad del duelo, pues solo sufrimos y lloramos la pérdida de aquello que fue amado por la subjetividad. Las subjetividades, por tanto, necesitan ser deseadas y consideradas en su dignidad para poder ser política y moralmente tomadas en cuenta con efectividad. Una vez que las subjetividades llegan a este punto, caen en cuenta de que la reelaboración reparadora necesaria para la transformación del mundo implica una destrucción de los esquemas de dominación constituyentes de la intersubjetividad, y que esta reelaboración psicopolítica requiere de la producción de economías erótico-afectivas que inciten al

deseo por la alteridad, al placer por la agonística pluralidad y a la indignada rabia en el caso de que acontezcan injusticias.

Así nace un soplo renovador para el proyecto político de la izquierda. La universalización de la experiencia de la libertad y la posibilidad de su cultivo para toda subjetividad requiere de la universalización de la igual dignidad de duelo para todas ellas. El proyecto político de la izquierda requiere hoy en día asumir y gestionar al mismo tiempo un proyecto psicopolítico de izquierda. Como el sujeto político ya no puede ser pensado como homogéneo en sus intereses e identidades, y tampoco puede ser comprendido como soberano en su agencia, lo que necesita ahora es formar alianzas coyunturales disensuales, plurales y agonísticas trans e interidentitarias que estén motivadas a la acción por procesos afectivos políticamente inducidos. Solo así podrán construir colectivamente nuevas topografías contexto-trascendentes y dispositivos estéticos de subjetivación que logren materializarlas. Únicamente de esta manera se podrán construir heterotopías en nombre de las utopías críticas, tal como ya lo hacen las Antígonas latinoamericanas en los cuerpos colectivos de búsqueda de personas desaparecidas y las poblaciones feministas, transfeministas, sexo-género disidentes y queer. El contenido normativo de esta propuesta no radica entonces en una descripción concreta del porvenir, puesto que ésta es la tarea continua e interminable de cada una de las acciones políticas concretas. Pero sí existe un contenido normativo que las guía, y éste es psicopolítico: se lucha por la universalización de la igual dignidad de duelo, porque toda vida subjetiva humana y no-humana, en tanto vida subjetiva, importe. Solo si se apuesta por ello, será posible construir el reino de todos los que son *alguien* sobre las ruinas del imperio donde todos existían forzada e irremediabilmente como *nadie*.

Referencias bibliográficas

1. Ahmed, Sara. *Fenomenología Queer: orientaciones, objetos, otros*. Bellaterra: Barcelona, 2019
2. Ahmed, Sara. *La política cultural de las emociones*. CIEG-UNAM, 2017
3. Ahmed, Sara. *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Caja Negra: Buenos Aires, 2022
4. Allen, Amy. *Critique on The Couch. Why Critical Theory Needs Psychoanalysis*. Columbia University Press: Nueva York, 2021
5. Animal Político. “Ciudadanía recuerda a magistrade Ociel Baena y exige que su muerte se investigue como crimen de odio”, *Animal Político*, 13 de noviembre de 2023, <https://animalpolitico.com/genero-y-diversidad/velada-nacional-magistrade-ociel-baena-crimen-odio>
6. Arendt, Hannah. *La condición humana*, Paidós: Ciudad de México, 2017, p. 26
7. Arendt, Hannah. *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Centro de Estudios Constitucionales: Madrid: 1984
8. Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*, Alianza: Madrid, 2017
9. Aristóteles. *Ética nicomáquea*. Gredos: Madrid, 2011, Libro X, 8
10. Baladier, Charles *et. al.* “Placer” en Barbara Cassin [dir.] *Vocabulario de las filosofías Occidentales. Diccionario de los intraducibles*, Vol.2. Siglo XXI: Ciudad de México, 2018
11. Balibar, Etienne; Cassin, Barbara y De Libera, Alain. “Sujet”, en Barbara Cassin [dir.] *Vocabulario de las filosofías Occidentales. Diccionario de los intraducibles*, Vol.2. Siglo XXI: Ciudad de México, 2018
12. Benhabib, Seyla. “Feminism and Postmodernism” en Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell y Nancy Fraser. *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*. Routledge: Nueva York, 1995
13. Benhabib, Seyla. “Subjectivity, Historiography and Politics”, en Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell y Nancy Fraser. *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*. Routledge: Nueva York, 1995
14. Berlant, Lauren. *El optimismo cruel*. Caja Negra: Buenos Aires, 2020
15. Brown, Wendy. *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Tinta Limón: Buenos Aires, 2020
16. Butler, Judith y Athanasiou, Athena. *Desposesión: lo performativo en lo político*. Eterna Cadencia: Buenos Aires, 2018
17. Butler, Judith. *¿Qué mundo es este? Fenomenología y pandemia*, Taurus: Ciudad de México: 2023
18. Butler, Judith. “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault” en *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional*. Traficantes de Sueños: Madrid, 2008
19. Butler, Judith. “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, *Debate feminista*, 18, 1998
20. Butler, Judith. “Contingent Foundations”, en Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell y Nancy Fraser. *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*. Routledge: Nueva York, 1995
21. Butler, Judith. “El cuerpo de Hegel está en forma: ¿qué forma?” en Judith Butler y Catherine Malabou. *Sé mi cuerpo. Una lectura contemporánea de la dominación y la servidumbre en Hegel*. Paradiso: Ciudad de México, 2021

22. Butler, Judith. “El marxismo y lo meramente cultural” en Judith Butler y Nancy Fraser, *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*. Traficantes de sueños: Madrid, 2016
23. Butler, Judith. “Replantear el universal: la hegemonía y los límites del formalismo” en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires, 2017
24. Butler, Judith. “Replantear el universal: la hegemonía y los límites del formalismo” en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires, 2017
25. Butler, Judith. “Universalidades en competencia”, en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires, 2017
26. Butler, Judith. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Paidós: Buenos Aires, 2019
27. Butler, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Paidós: Buenos Aires, 2015
28. Butler, Judith. *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Amorrortu: Buenos Aires, 2012
29. Butler, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós: Barcelona, 2007
30. Butler, Judith. *El grito de Antígona*. El Roure: Barcelona, 2001
31. Butler, Judith. *La fuerza de la no violencia*. Paidós: Buenos Aires, 2020
32. Butler, Judith. *Los sentidos del sujeto*. Herder: Barcelona, 2016
33. Butler, Judith. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós: Ciudad de México, 2010
34. Butler, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Cátedra: Madrid, 2017
35. Butler, Judith. *Resistencias. Repensar la vulnerabilidad y repetición*. Paradiso: México, 2018
36. Butler, Judith. *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*. Taurus: Ciudad de México, 2020
37. Butler, Judith. *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Amorrortu: Buenos Aires, 2012
38. Cadahia, Luciana. *Mediaciones de lo sensible. Hacia una nueva economía crítica de los dispositivos*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires, 2017
39. Calveiro, Pilar. “Desaparición y gubernamentalidad en México”, *Historia y gráfica*, 56, 2021
40. Cooke Maeve. *Re-Presenting the Good Society*. Massachusetts Institute of Technology: Londres, 2006
41. Cuartango, Román. “Antígona de Hegel”, en Llevadot, Laura y Revilla, Carmen (eds.). *Interpretando Antígona*. UOC: Barcelona, 2015
42. Duggan, Lisa. “The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism” en Russ Castronovo y Dana Nelson [eds.] *Materializing Democracy. Toward a Revitalized Cultural Politics*. Duke University Press, 2002
43. Edelman, Lee. *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*. Egales: Madrid, 2004
44. Estrada, Ana. “Las trans no me borran (y por qué las TERF sí ejercen el dichoso ‘borrado’)”, *Animal Político*, 11 de marzo, 2023, <https://animalpolitico.com/tendencias/estilo-de-vida/porque-las-mujeres-trans-no-borran-cis-terf>

45. Fagioli, Nicolás. “Quiasmo, carne y naturaleza. Merleau-Ponty y el problema de la medialidad, *Areté Revista de Filosofía*, 33(1), 2021, pp. 73-94
46. Fanjul, Sergio. “‘Nos están sustituyendo’: la teoría conspirativa que incendia a la extrema derecha y está llegando a España”, *El país*, 17 de octubre, 2021, <https://elpais.com/icon/actualidad/2021-10-18/nos-estan-sustituyendo-la-teoria-conspirativa-que-incendia-a-la-extrema-derecha-y-esta-llegando-a-espana.html>
47. Fisher, Linda. “Phenomenology and Feminism: Perspectives on their Relation” en Linda Fisher y Lester Embree, *Feminist Phenomenology*, Springer Science+Business Media Dordrecht, 2000
48. Floyd, Kevin. *La reificación del deseo. Hacia un marxismo queer*. Kaótica: Madrid, 2023
49. Foucault, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós: Barcelona, 1999
50. Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI: Ciudad de México, 2014
51. Frabes, Sara. “En México, disidencias sexuales protestan contra genocidio israelí en Palestina”, *Avispa Midia*, 4 de julio 2024, <https://avispa.org/en-mexico-disidencias-sexuales-protestan-contra-genocidio-israeli-en-palestina/>
52. Fraser, Nancy. “False Antithesis”, en Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell y Nancy Fraser. *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*. Routledge: Nueva York, 1995
53. Fraser, Nancy. “Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler”, en en Judith Butler y Nancy Fraser, *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*. Traficantes de sueños: Madrid, 2016
54. Fraser, Nancy. “Pragmatism, Feminism and the Linguistic Turn”, en Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell y Nancy Fraser. *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*. Routledge: Nueva York, 1995
55. Fraser, Nancy. *Fortunas del Feminismo. Del capitalismo gestionado por el estado a la crisis neoliberal*. Traficantes de sueños: Madrid, 2015
56. Freud, Sigmund. “¿Porqué la guerra? (Einstein y Freud) (1933 [1932])” en *Obras Completas XXII*. Amorrortu: Buenos Aires, 2017
57. Freud, Sigmund. “Construcciones en el análisis (1937)” en *Obras Completas XXIII*. Amorrortu: Buenos Aires, 2017
58. Freud, Sigmund. “Dos artículos de enciclopedia: ‘Psicoanálisis’ y ‘Teoría de la libido’ (1923 [1922])” en *Obras Completas XVIII*. Amorrortu: Buenos Aires, 2017
59. Freud, Sigmund. “Duelo y melancolía (1917 [1915])” en *Obras completas XIV*. Amorrortu: Buenos Aires, 2017
60. Freud, Sigmund. “El Malestar en la cultura (1930 [1929])” en *Obras completas XXI*. Amorrortu: Buenos Aires, 2017
61. Freud, Sigmund. “El yo y el ello (1923)” en *Obras Completas XIX*. Amorrortu: Buenos Aires, 2017
62. Freud, Sigmund. “Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico (1911)” en *Obras Completas XII*. Amorrortu: Buenos Aires, 2017
63. Freud, Sigmund. “Inhibición, síntoma y angustia (1926 [1925])” en *Obras completas XX*. Amorrortu: Buenos Aires, 2017
64. Freud, Sigmund. “Introducción al narcisismo (1914)” en *Obras Completas XIV*. Amorrortu: Buenos Aires, 2017
65. Freud, Sigmund. “Lo inconsciente (1915)”, en *Obras Completas XIV*. Amorrortu: Buenos Aires, 2017

66. Freud, Sigmund. “Más allá del principio del placer (1920)” en *Obras Completas XVIII*. Amorrortu: Buenos Aires, 2017
67. Freud, Sigmund. “Proyecto de psicología (1950 [1895])” en *Obras Completas I*. Amorrortu: Buenos Aires, 2017
68. Freud, Sigmund. “Psicología de las masas y análisis del yo (1921)” en *Obras completas XVIII*. Amorrortu: Buenos Aires, 2017
69. Freud, Sigmund. “Pulsiones y destinos de pulsión (1915)” en *Obras Completas XIV*. Amorrortu: Buenos Aires, 2017
70. Freud, Sigmund. “Recordar, repetir, reelaborar (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, II) (1914)” en *Obras Completas XII*. Amorrortu: Buenos Aires, 2017
71. Freud, Sigmund. “Sobre la dinámica de la transferencia (1912)” en *Obras Completas XII*. Amorrortu: Buenos Aires, 2017
72. Freud, Sigmund. “Tres ensayos de teoría sexual (1905)” en *Obras Completas VII*. Amorrortu: Buenos Aires, 2017
73. Fricker, Miranda. *Injusticia epistémica. El poder y la ética del conocimiento*. Herder: Barcelona, 2017
74. González, Ana Cecilia. “La Antígona de Zizek”, en Llevadot, Laura y Revilla, Carmen (eds.). *Interpretando Antígona*. UOC: Barcelona, 2015
75. González, Juliana. *Ética y libertad*. Fondo de Cultura Económica-UNAM: Ciudad de México, 2001
76. Guerrero McManus, Siobhan. “Prejuicios que silencian: injusticia testimonial y muerte hermenéutica”, *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, 9(1), 2023
77. Han, Byung-Chul. *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Herder: Barcelona, 2020
78. Haraway, Donna. *Mujeres, simios y cibernéticos. La reinención de la naturaleza*. Alianza: Madrid: 2023
79. Haraway, Donna. *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consonni: Bilbao, 2019
80. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del Espíritu*. Gredos: Madrid, 2014, pp. 381-382
81. Hernández Castellanos, Donovan. “‘Hasta que la dignidad se haga costumbre’: performatividad, subalternidad y restauración en los casos de doña Jacinta, Teresa y Alberta”, *Estudios del discurso*, 4(2), 2018-2019
82. Hernández Delgadillo, Sergio. “La fábula de las pasiones” en Rosaura Martínez (coord.) *Lo psicopolítico. Una crítica desde la Filosofía*. Monosílabo-UNAM: Ciudad de México, 2019
83. Hernández Delgadillo, Sergio. “La desaparición de ‘nadie’. El sujeto político de la desaparición forzada”, en Rosaura Martínez Ruiz y Stefanía Acevedo [coords.] *Psicopolítica de la desaparición forzada*. Ciudad de México [De próxima aparición]
84. Heyes, Cressida. “Identity politics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Verano 2020, <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/identity-politics/>>
85. Heyes, Cressida. “Solidaridad feminista tras la teoría queer: el caso trans” en Pol Galofre y Miquel Missé (eds.) *Políticas trans. Una antología de textos desde los estudios trans norteamericanos*. Egales: Madrid, 2017
86. Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Fondo de Cultura Económica-UNAM: Ciudad de México, 2014

87. Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo: Buenos Aires, 2008
88. Iser, Mattias, "Recognition", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/recognition/>>
89. Klein, Melanie. "Algunas conclusiones teóricas sobre la vida emocional del bebé (1952)" en *Envidia y gratitud*. Paidós: Barcelona, 2012
90. Klein, Melanie. "Amor, culpa y reparación (1937)" en *Amor, culpa y reparación*. Paidós: Barcelona, 2012
91. Klein, Melanie. "El duelo y su relación con los estados maniaco-depresivos (1940)" en *Amor, culpa y reparación*. Paidós: Barcelona, 2012
92. Kristeva, Julia. *Poderes de la perversión*. Siglo XXI: Ciudad de México, 2020
93. Lacan, Jacques. "El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica" en *Escritos I*. Siglo XXI: Ciudad de México, 2021
94. Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI: Madrid, 2015
95. Laclau, Ernesto. "Estructura, historia y lo político", en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires, 2017
96. Laplanche, Jean y Polantis, Jean-Bertrand. "Sublimación" en *Diccionario de psicoanálisis*. Paidós: México, 2019
97. Lara Zavala, María Pía. *Beyond the Public Sphere. Film and the Feminist Imaginary*. Northwestern University Press: Evanston, 2021
98. Lara Zavala, María Pía. *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*. Gedisa: Barcelona, 2019
99. Llamas, Ricardo. "Presentación" en Ricardo Llamas [comp.] *Construyendo sidentidades. Estudios desde el corazón de una pandemia*. Siglo XXI: Madrid, 1995
100. Lorde, Audre. *Hermana otra*. Horas y HORAS: Madrid, 2022
101. Malabou, Catherine. "Desvincúlame" en Judith Butler y Catherine Malabou. *Sé mi cuerpo. Una lectura contemporánea de la dominación y la servidumbre en Hegel*. Paradiso: Ciudad de México, 2021
102. Malabou, Catherine. *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica. Palinodia: Buenos Aires*, 2013
103. Marcuse, Herbert. *Eros y civilización*. Sarpe: Madrid, 1983
104. Martí Soler, Guillem. "La Antígona de Lacan" en Llevadot, Laura y Revilla, Carmen (eds.). *Interpretando Antígona*. UOC: Barcelona, 2015
105. Martín Alcoff, Linda. "Phenomenology, Post-structuralism, and Feminist Theory on the Concept of Experience", en Linda Fisher y Lester Embree, *Feminist Phenomenology*, Springer Science+Business Media Dordrecht, 2000
106. Martín Alcoff, Linda. *Violación y resistencia. Cómo comprender las complejidades de la violación sexual*. Prometeo: Buenos Aires, 2019
107. Martin Alcoff, Linda. *Visible Identities: Race, gender and the self*. Oxford University Press: Nueva York, 2006
108. Martínez Ruiz, Rosaura. "Ayotzinapa: verdad y duelo" en Rosaura Martínez, Mariana Hernández y Homero Vázquez (coords.) *Pensar Ayotzinapa*. UNAM-Almadía: Ciudad de México, 2018

109. Martínez Ruiz, Rosaura. “Introducción” en Rosaura Martínez (coord.). *Lo psicopolítico. Una crítica desde la Filosofía*. Monosílabo-UNAM: Ciudad de México, 2019
110. Martínez Ruiz, Rosaura. *Eros. Más allá de la pulsión de muerte*. Siglo XXI: Ciudad de México, 2018
111. Martínez Ruiz, Rosaura. *Freud y Derrida. Escritura y psique*. Siglo XXI: Ciudad de México, 2015
112. Martos, Álvaro y Cruz, Elena Jaloma. “Desenterrando el dolor propio: Las Brigadas Nacionales de Búsqueda de personas desaparecidas en México”, *Desde y frente al Estado: pensar, atender y resistir la desaparición de personas en México*, México, Centro de Estudios Constitucionales SCJN, 2017
113. Marx, Karl. “Manuscritos de París” en *Marx*. Gredos: Madrid, 2014
114. Marx, Karl. “Tesis sobre Feuerbach” en *Marx*. Gredos: Madrid, 2014
115. Melenotte, Sabrina. “Un mundo fantasmal: paisajes de la muerte y huellas de la violencia en México” en Uribe, Maria Victoria y Parrini, Rodrigo (eds.). *La violencia y su sombra*. UAM-Universidad del Rosario: Ciudad de México, Bogotá, 2020
116. Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Planeta-Agostini: Buenos Aires, 1993
117. Merleau-Ponty, Maurice. *Humanismo y terror*. La Pléyade: Buenos Aires, 1968
118. Merleau-Ponty, Maurice. *La institución – La pasividad*. Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955). Anthropos: Barcelona, 2012
119. Merleau-Ponty, Maurice. *Lo visible y lo invisible*. Nueva Visión: Buenos Aires, 2010
120. Merleau-Ponty, Maurice. *Signos*. Seix Barral: Barcelona, 1964
121. Mouffe, Chantal. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Paidós: Buenos Aires, 1999
122. Muñoz, José Esteban. *El sentido de lo marrón. Performance y experiencia racializada del mundo*. Caja Negra: Buenos Aires, 2023
123. Muñoz, José Esteban. *Utopía queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa*. Caja Negra: Buenos Aires, 2020
124. Muñoz Krauss, Viviana. “Rosa Vivo” en Liz Misterio, Unx Pardo, Tadeo Cervantes y Alez Xab[comp.] *Manifiestxs Cuir. Antología de escrituras sexodisidentes latinoamericanas 2013-2021*. UAM: Ciudad de México, 2021
125. Núñez, Javiera. “La Antígona latinoamericana como lenguaje de la urgencia”, *Alpha*, 50, 2020
126. Nussbaum, Martha. “The Professor of Parody”, *The New Republic*, Febrero 22, 1999, <https://newrepublic.com/article/150687/professor-parody>
127. Preciado, Paul. *Testo yonki. Sexo, drogas y biopolítica*. Anagrama: Barcelona, 2020
128. Puar, Jasbir. *Ensamblajes terroristas. El homonacionalismo en tiempos queer*. Bellaterra: Barcelona, 2017
129. Quintana, Laura. *Política de los cuerpos. Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière*. Herder: Barcelona, 2020
130. Quintana, Laura. *Rabia, afectos, violencia, inmunidad*. Herder: Barcelona, 2021
131. Rancière, Jacques. *Disenso. Ensayos sobre estética y política*. Fondo de Cultura Económica: Ciudad de México, 2019
132. Ricoeur, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI: Ciudad de México, 2014
133. Romano, Claude. “Eleutheria”, en Barbara Cassin [Dir.] *Vocabulario de las filosofías occidentales. Diccionario de los intraducibles*, Vol.1. Siglo XXI: Ciudad de México, 2018, pp. 390-399

134. Sangiovanni, Andrea y Viehoff, Juri. “Solidarity in Social and Political Philosophy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2023, URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/solidarity/>](https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/solidarity/)
135. Sófocles. “Antígona” en *Tragedias*. Gredos: Madrid, 2015
136. Spinoza, Baruch *Ética. Demostrada según el orden geométrico*. Gredos: Madrid, 2011
137. Spivak, Gayatri Chakravorty, *¿Pueden hablar los subalternos?* Museo d’Art Contemporani de Barcelona: Barcelona, 2009
138. Tassin, Étienne. “De la Subjetivación Política. Althusser / Foucault / Rancière / Arendt / Deleuze” en *Revista de Estudios Sociales*, 43, 2012
139. Traverso, Enzo. *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*. Fondo de Cultura Económica: Ciudad de México, 2018
140. Valencia, Sayak. “Transfeminismos como respuesta a la violencia del género” en Sayak Valencia y Sonia Herrera Sánchez, *Transfeminismos y políticas postmortem*. Icaria: Navarra, 2021
141. Valencia, Sayak. *Capitalismo gore. Control económico, violencia y narcopoder*. Paidós: Ciudad de México, 2019
142. Venebra, Marcela. “Husserl. Cuerpo propio y alienación”, *Investigaciones fenomenológicas*, 15, 2018
143. Venebra, Marcela. *Fenomenología de la sangre. Cuerpo propio y cuerpo otro*. Sb: Buenos Aires, 2023
144. Warren. *Ontological Terror. Blackness, nihilism and emancipation*. Duke University Press: Nueva York, 2018
145. Yébenes Escardó, Zenia. “Introducción. Fue el Estado” en Rosaura Martínez Ruiz, Mariana Hernández Urías y Homero Vázquez Carmona [coords.] *Pensar Ayotzinapa*. UNAM-Almadía: Ciudad de México, 2018



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00313

Matrícula: 2203801685

Igual dignidad de duelo:
para una construcción de las
subjetividades políticas de
izquierda.

En la Ciudad de México, se presentaron a las 12:00 horas del día 15 del mes de enero del año 2025 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DRA. MARIA LARA ZAVALA
DRA. MARCELA VENEBRA MUÑOZ
DRA. ROSAURA MARTINEZ RUIZ

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretaria la última, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTOR EN HUMANIDADES (FILOSOFÍA)

DE: LUIS FERNANDO VELEZ RIVERA

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

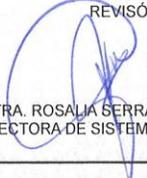
Aprobar

Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.



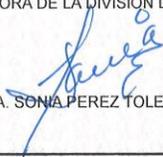
LUIS FERNANDO VELEZ RIVERA
ALUMNO

REVISÓ



MTRA. ROSALIA SERRANO DE LA PAZ
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE CSH



DRA. SONIA PEREZ TOLEDO

PRESIDENTA



DRA. MARIA LARA ZAVALA

VOCAL



DRA. MARCELA VENEBRA MUÑOZ

SECRETARIA



DRA. ROSAURA MARTINEZ RUIZ