# Libertad y subjetividad

FERNANDO MARTÍNEZ RAMÍREZ | UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, AZCAPOTZALCO

**Resumen**

Este ensayo presenta dos reflexiones complementarias, una política y otra metafísica. Con ambas se intenta repensar las extraviadas categorías filosóficas de *sujeto* y *subjetividad* para entender qué significa ser libres. Primero se reflexiona sobre cómo la actual sociedad neoliberal establece ciertas formas de control que han transitado de la biopolítica (Foucault) a la psicopolítica (Byug-Chul Han) o sociedad biográfica (Delory-Momberger) y definen tanto la libertad como la subjetividad. Después, a partir de Husserl (reducción fenomenológica) y Merleau Ponty (cuerpo cognoscente), se propone la idea de que no estamos en el mundo, sino que somos de él, lo cual nos permite entender, en términos ontológicos, cómo se constituye el sujeto y su libertad.

**Abstract**

This essay has two complementary reflections, one political and the other metaphysical. With both, an attempt is made to rethink the lost philosophical categories of *subject* and *subjectivity* to understand what it means to be free. First, we reflect on how the current neoliberal society establishes certain forms of control that have transitioned from biopolitics (Foucault) to psychopolitics (Byug-Chul Han) or biographical society (Delory-Momberger) and defines both freedom and subjectivity. Then, based on Husserl (phenomenological reduction) and Merleau Ponty (knowing body), the idea is proposed that we are not in the world, but that we are of it, which allows us to understand, in ontological terms, how the world is constituted, subject and his freedom.

**Palabras clave:** sujeto, subjetividad, biopolítica, psicopolítica, sociedad biográfica, epojé, reducción fenomenológica, cuerpo cognoscente, libertad.

**Key words:** subject, subjectivity, biopolitics, psychopolitics, biographical society, epoché, phenomenological reduction, knowing body, freedom.

**Para citar este artículo:** Martínez Ramírez, Fernando, "Libertad y subjetividad", en *Tema y Variaciones de Literatura,* número 60, semestre I, enero-junio de 2023, UAM Azcapotzalco, pp. 225-244.

## Formas de control

En sus obras *Vigilar y castigar* y *La verdad y las formas jurídicas,*[1] Michel Foucault explica el tránsito del poder soberano –que se actualiza en la plaza pública mediante el espanto: al supliciar a la víctima, el monarca les recuerda a sus súbditos quién manda– al poder disciplinario, que se ejerce en espacios cerrados bajo un estricto régimen de control y vigilancia cuya expresión emblemática fue el panóptico carcelario de Jeremy Bentham. Este tránsito respondió a un cambio en la forma de producción de riqueza, de la agraria a la industrial. Había que disciplinar los cuerpos mediante la negatividad del adiestramiento para adaptarlos a las nuevas formas mecánicas de producción que trajo la revolución industrial. Aunque por distintos medios, ambos tipos de poder crean sujetos obedientes, dóciles. Al respecto, Gilles Deleuze acota que la biopolítica disciplinaria –que actúa sobre los cuerpos y los comportamientos– ha pasado de los espacios cerrados a otros, abiertos y virtuales, desterritorilizados, donde rigen el consumo televisivo, el marketing, el endeudamiento privado, las empresas, las computadoras.[2] Más aún, hoy hemos transitado –sostiene Byung-Chul Han– de una sociedad panóptica correccional a otra panóptica digital. A diferencia de la familia, la cárcel, el hospital, la escuela, la fábrica, el cuartel, y todos esos lugares a los que se refiere Michel Foucault como espacios disciplinarios cerrados, donde se ejerce el poder coactivamente, es decir, a diferencia de esta *biopolítica*, ahora vivimos una *psicopolítica*,[3] un poder que está en todas partes y no precisa de una disciplina que se imponga desde la negatividad del castigo y la norma. Asistimos a la era del rendimiento y la transparencia, de la información que circula sin contexto y carece de interioridad.

[1] Michel Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión,* Buenos Aires: Siglo XXI, 2002; *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa, 1996.

[2] *Vid.* Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979),* Madrid: Akal; Gilles Deleuze, "Post-scriptum sobre las sociedades de control", disponible en ‹https://journals.openedition.org/polis/5509›.

[3] Byung-Chul Han, *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder,* Barcelona: Herder, 2014.

Este neoliberalismo convierte al ciudadano en consumidor y espectador. El sujeto sometido ni siquiera es consciente de su sometimiento: piensa que es dueño absoluto de su ideología. Se trata de un poder que complace y al mismo tiempo da forma. No vuelve sumiso sino dependente. Es afirmativo, genera emociones positivas para explotarlas. Nuestro papel es compartir, comunicar opiniones y necesidades, deseos, preferencias, contar nuestra vida como si fuera una conquista absolutamente personal. "Me gusta", *like,* he ahí la confesión con que los buscadores alimentan, no al *Big Brother* analógico sino al *Big Data* virtual. Ahora es posible predecir y alimentar los gustos, las preferencias, generar la ilusión de libertad y hacerla operar a nivel psicodramático, pulsional.

> Hoy el cuerpo es liberado del proceso productivo inmediato y se convierte en objeto de optimización *estética* y técnico-sanitaria. Así, la intervención *ortopédica* cede a la estética. El «cuerpo dócil» ya no tiene ningún lugar en el proceso productivo. La ortopedia disciplinaria es reemplazada por la cirugía plástica y los centros de *fitness*. El yo como obra de arte es una apariencia hermosa, engañosa, que el régimen neoliberal mantiene para poderlo explotar totalmente.[4]

Se trata de un sentimiento de libertad que el neoliberalismo alimenta para multiplicar su capital y extender sus tentáculos, inclusive a los rincones más oscuros de la psique.

Hoy cultivar la inteligencia emocional resulta un dogma de fe. Gestionamos la existencia como una empresa y cada uno tiene su destino en sus manos. Somos libres. Si flaqueamos o nos agotamos en el intento, siempre existirá la terapia, la psicología normalizadora que nos ayude a configurar una nueva narrativa emocional que potencie, no el pasado, sino el futuro, el cual debe lucir siempre prometedor, para que la psique continúe en el camino de la productividad. La subjetividad esta cooptada por esta positividad sin límites, desnuda frente al ordenador, encuentra sus afectos con un *click* y existe bajo el imperativo del rendimiento. Las sociedades de han vuelto emocionales y por eso la depresión se vuelve una enfermedad ahí donde todo es productividad, estímulo, atención dispersa, y también intolerancia al hastío, pérdida de capacidad contemplativa, histeria, auto-explotación, cansancio, estrés[5]. El *logos,* la Razón, la intuición, ya no funcionan, resultan inútiles ante la sospecha de que, como quiera que sea, en el pasado no han conducido a ninguna parte, y hoy ni siquiera sabemos ni queremos saber qué

[4] *Ibid.,* p. 23.
[5] *Vid.* Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio,* Barcelona: Herder, 2012.

son. La ética, la verdad, son invenciones filosóficas moribundas, principalmente ahora que todo se decide por la acumulación de datos, de información, y se puede crear una posverdad y apostar por el poshumanismo. Los *likes* y los *clicks* que introducimos en el buscador, todo lo que compartimos en las redes sociales, dicen más de nosotros mismos de lo que sabemos. Le permiten al algoritmo predecir nuestras necesidades y orientarlas. Individualismo ácrata que nos ha convencido de tener el control sobre nuestros cuerpos y nuestras mentes. Sin embargo…

> La sociedad humana es una narración, un relato del que necesariamente forma parte el olvido. La memoria digital es una adición y acumulación sin lagunas. Los datos registrados son *enumerables*, pero no narrables. El guardar y recuperar se distinguen sustancialmente del recuerdo, que es un proceso narrativo.[6]

Es decir, seguimos buscando el sentido, la diferencia, la desviación que convierte nuestra vida en un buen drama y la aventura personal en un acto de heroísmo, al menos en el pequeño círculo de nuestras influencias.

## Revire metafísico

Uno de los grandes misterios y problemas de la filosofía ha sido siempre cómo logra constituirse o definirse *la objetividad.* Este misterio vive en el centro, por ejemplo, de toda reflexión ética, cuando se intenta definir qué es lo bueno, un *en-sí* o *a-priori* o *un para-sí* o *a-posteriori.* Ello nos coloca de inmediato –sólo por citar los casos más emblemáticos– ante Platón y las ideas perfectas –*eidos*– *versus* Aristóteles y el concepto de virtud como hábito o conducta que descansa en los actos repetitivos, en la experiencia; o ante Kant y el imperativo categórico, es decir, la idea de una intencionalidad humana que es capaz de descifrar y apegarse a *la* razón universal de todo acto moralmente bueno, en oposición al empirismo de Hume, para quien la moral es asunto adquirido y, por tanto, subjetivo; también nos coloca ante la formulación más reciente –y con frecuencia mal entendida– de que todo es una construcción social, en contraposición con la idea de que hay determinaciones psico-biológicas que no dependen de la cultura y su arbitrariedad. Esta pugna o dialéctica entre objetividad y subjetividad también vive en el centro de toda reflexión epistemológica, que hoy resulta ineludible para las ciencias, sobre todo para

[6] Byung-Chul Han, *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder,* p. 53.

las ciencias sociales, que ven comprometido su "objeto" de estudio si no hacen una reflexión previa sobre cómo es que éste se construye o delimita. Esto es, deben justificar su propia labor científica[7] mediante una perífrasis metacognoscitiva, o sea, mediante una reflexión sobre su propia tarea epistémica, a fin convencerse y convencernos de que generan conocimiento útil y representan una inversión necesaria en la búsqueda de "la condición humana" –no "la naturaleza humana"– y de las explicaciones de la *socialidad* o la cultura. Esta dicotomía objetivo-subjetivo afecta, desde luego, la reflexión estética, por ejemplo, cuando se intenta definir qué es lo bello o dilucidar cómo se forma el gusto o se constituyen las bellas artes.

Por otra parte, y relacionado con este asunto de la objetividad-subjetividad, hoy se han propuesto tantos "giros" conceptuales y teóricos, que la reflexión sobre *el sujeto*, que ha sido central en la filosofía, parece haber perdido importancia. Cada uno de estos virajes, dice Carlos Reynoso[8], generan un *efecto eureka* que da la impresión de abrir nuevos horizontes al conocimiento científico: giro-filia que postula obsolescencias, propone "nuevos" paradigmas o rupturas epistémicas que intentan parecerse a las revoluciones científicas caracterizadas por Thomas Kuhn[9]. Estas revueltas teóricas participan –con frecuencia muy a su pesar– en la creencia en un perfeccionamiento y progreso científico, del cual el relativismo posmoderno duda por consigna. Gran parte de estos giros no duran mucho tiempo. Los más afortunados –como el giro ontológico, el interpretativo o el mismo posmodernismo–, no tienen clara su preceptiva y se van articulando discursivamente, sin líneas teórico-metodológicas precisas, mediante contribuciones inestables y aleatorias de quienes se inscriben en ellos porque no les queda más remedio o por seguir el imperativo de la moda epistemológica. Se trata de una liturgia triunfalista que, desde los centros de saber, invade con artículos, ponencias, libros y sus respectivos grupos de poder que diagnostican, siempre con el mismo estribillo, la estulticia positivista de los otros giros o escuelas, a los que acusan de herederos de la letanía nomológico-deductiva –Reynoso *dixit*– de la modernidad, razón por la cual deben ser cancelados o sustituidos. Así, en este mundo de la pos-verdad

[7] En el entendido de que hacer ciencia es un asunto radicalmente distinto a profesar creencias o defender saberes, digamos simbólicos, que circulan con otra clase de prestigio y de pregnancia.

[8] Carlos Reynoso, *Que se vayan todos: giros críticos en las ciencias sociales y possociales*, disponible en ‹https://www.academia.edu/64655442/Que_se_vayan_todos_Giros_cr%C3%ADticos_en_las_ciencias_sociales_y_pos_sociales_2023_›, con acceso el 12 de julio de 2023.

[9] Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas,* México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

y del pos-humanismo, se ha extraviado la reflexión sobre el sujeto –cognoscente, moral, estético, existencial–, que ha sido central en la filosofía. En este vértigo giratorio, en esta sociedad líquida, se pretende encontrar epistemologías sólidas y perdurables, se proponen repertorios metodológicos y estilos discursivos que resultan efímeros, aunque impositivos. Escribe Carlos Reynoso:

> …no faltó quienes propusieran como principio metodológico a instanciar en campaña la observación participante, la observación a secas, la entrevista (estructurada o no estructurada), el método de estudio de casos, la simetría (también llamada dialógica o polifónica), la "experiencia", la inmersión cultural, la interacción cara a cara, la recolección de datos u otros procederes de sentido común que existían desde que Alfred Cort Haddon inventó la expresión "trabajo de campo" y que no valía la pena ni siquiera catalogar.[10]

Lo que importa es girar, aunque se carezca de una sistematicidad a la altura de la pretendida radicalidad teórica. Lo que importa es la reflexión meta-discursiva, el cómo debe ser y hacerse ciencia, sin que ello se traduzca en metodologías y técnicas claras, pero sí solemnes. Ya nada es aceptable, aunque cada *viraje* o *pos* reclame –dice Reynoso– a un padrino filósofo –o al menos sociólogo– para defender su hondura y originalidad. Este relativismo girante nos ha hecho abandonar o poner en duda categorías clásicas como sociedad, realidad, verdad, familia, historia, entre muchas otras, y desde luego, en algún momento extraviamos también la noción de sujeto o la usamos vagamente apelando a la existencia de "subjetividades", todas ellas relativas, arbitrarias, pero definitivamente plausibles y teatrales. Hoy, para no ser cancelados, preferimos hablar de deconstrucción (alejada de la propuesta derridiana original), descripción densa (Clifford Gertz), etnografía experimental, representaciones sociales (S. Moscovici), construcción social de la realidad (K. Gergen), imaginario social (C. Castoriadis), categorías que en su abuso y contagio han perdido también su poder heurístico, explicativo y, con frecuencia, se usan dogmática o ingenuamente, como metáforas omniscientes que todo mundo domina, en las discusiones menos académicas de los tiktokeros, youtuberos, influencers, feminismos radicales, reflexiones *woke* o *despiertistas*, en las batallas culturales en busca de la familia y las tradiciones, y demás… Los grandes discursos –el de la modernidad o el del marxismo, por poner dos casos– se han rendido o han sido satanizados ante modas intelectuales, a

[10] Carlos Reynoso, *op. cit.,* p. 7.

veces excéntricas, con frecuencia coyunturales y muy breves, otras ocasiones más prometedoras e imperativas, pero igualmente abandonables o, en el mejor de los casos, de culto. Las cuestiones epistemológicas esenciales –insiste Carlos Reynoso– se dirimen a fuerza de habladuría, *ad hominem* o con el silencio. Se perdió la exactitud conceptual a fuerza de la proliferación discursiva y cualquier cosa es posible en esta era de la pos-verdad. Sólo hay que colocarse estratégicamente en uno de estos giros: hermenéutico, interpretativo, lingüístico, estudios latinoamericanos, estudios culturales, de la memoria, ético, subalterno, decolonial, poscolonial, feminista, de género y sexualidades, historiográfico, afectivo, pos-hegemónico, hacia el Sur, narrativo, etcétera, y defender que lo asumido es auténticamente superior, emancipatorio, está éticamente fundado, resulta liberador; hay que situarse en una *anti* o en un *pos*, cultivar presupuestos teórico-metodológicos de nicho u obligatorios dentro de una comunidad epistémica, y fraguarse el prestigio revolucionario merecido, confiando en que tarde o temprano llegará la gloria, se saldrá de la ignominia conquistando el saber auténticamente universal que premie nuestro talento incomprendido…

Ante el fin de los grandes relatos decretado por Lyotard y reduplicado giratoriamente, ahora nos hemos refugiado –aduce Delory-Momberger–[11] en pequeños relatos, donde un individuo posmoderno, que no reconoce referencias ni recursos ideológicos, políticos, morales, ni espirituales, abandonado a su pequeña ocupación en una sociedad gerencial cuyos valores son el consumo y el éxito material, se narra a sí mismo. Estos pequeños relatos se pretenden alejados de los proveedores tradicionales de grandes discursos, como son las religiones y las ideologías políticas. Las categorías expertas de las ciencias sociales –construcción social, representaciones o imaginarios sociales, interaccionismo simbólico, inconsciente, complejo, deconstrucción, ideología, heteronormatividad, poder–, bajan al sentido común, a la vida ordinaria, para orientar las conductas individuales y afianzar la idea de un individuo abierto al mundo, cuya reflexividad y presunta autonomía de acción y producción lo colocan en el centro de su propio relato, de sus propias conquistas, de su *ser*, de su sí-mismo. Ello se manifiesta mediante una narrativa de auto-realización donde el individuo, y sólo él, es la institución central de la sociedad, la sede de su propia existencia, obligado a encontrar en sí mismo "…las competencias de su conducta y de su acción"[12].

[11] Christine Delory-Momberger, "Sentido y narratividad en la sociedad biográfica", *Revista de Antropología y Sociología: VIRAJES,* 19 (2), pp. 265-281. DOI: 10.17151/rasv.2017.19.2.13.
[12] *Ibid.,* p. 276.

> …este individualismo reflexivo está presto a invertirse en un individualismo normativo; ya que sus motivos (responsabilidad, autonomía, realización de sí) se han recuperado, en particular gracias al mundo de la empresa liberal, con fines de rentabilidad económica y de gestión de recursos humanos. Se transforma, entonces, en una ideología de la excelencia y del desempeño.[13]

Ideología neoliberal de la superación personal, que ha logrado colarse en los rincones más encubiertos de la conciencia, o del ser, o del sujeto, del sí mismo, del *self,* del yo, de la persona –como guste llamársele–, hasta parecer la única forma "natural" de estar en el mundo. Ideología que, no obstante, preserva las diferencias entre los que tienen todo y los que carecen de lo más elemental, que se propaga a nivel de conciencia de sí, de representación imperativa del yo, y se desparrama hacia todas partes, rizomática o diaspórica, sin contemplaciones, virtualizada, como naturaleza del mundo, como principio ontológico y político, pero sigue siendo sólo favorable a unos cuantos, continúa siendo violencia simbólica, esa violencia material antes llamada pequeñoburguesa que logró liquidar a los grandes discursos gracias a su alianza con algunos giros y cancelaciones, hasta satanizar cualquier forma de comunitarismo y utopía social, y transformó la búsqueda del sentido en ingenuidad, pues la única racionalidad posible consiste en asumir que bueno es aquello que uno hace por sí mismo, pues tal es la condición humana, competitiva, individualista, autosuficiente, pluri-ideológica. Es el *homo oeconomicus* que preside la nueva razón moderna, la mano invisible que rige hasta en la psicología neoliberal, donde el individuo es "un *analogon* de la empresa de libre mercado"[14]. Que cada quien satisfaga sus intereses y atienda su razón calculadora. Contarse a sí mismo, ser el héroe o la heroína que logró vencer de manera solitaria las adversidades, es hoy el imperativo social, un instrumento de reconocimiento moral y de autoafirmación. El sentido de la existencia descansa en nuestra capacidad productiva. El mito interiorizado de hoy consiste en lo que Horkheimer denominó escepticismo burgués[15] y Slavoj Žižek[16] ha llamado violencia estructural y simbólica. Y a esto le llama Momberger *sociedad biográfica* y Byung-Chul Han, *psicopolítica.*

En este devenir inter-subjetivo se imponen formas de pensamiento e ilusiones de libertad que terminan por convertirse en añagazas que hoy, con

[13] *Ibid.*
[14] *Ibid.*
[15] Max Horkheimer, *Historia, metafísica y escepticismo*, Barcelona: Altaya, 1998.
[16] Slavoj Žižek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales* (2009)*,* Buenos Aires: Paidós.

el nombre de giros e ismos, pos u objetividad, condicionan el mundo de la vida, inclusive de los intelectuales, de la gente que se asume pensante, "bien educada", comprometida, y tiene la *intelligentsia* como propiedad inenajenable, *sui generis;* su trabajo les ha costado conquistar lo que *son* y no tienen por qué compartirlo, gratuitamente, con patanes que no lo valoran o no nacieron para esas alturas inconmensurables de la sabiduría. Individuos ideologizados que están más allá del bien y del mal y critican desde sus chalets lo mal que está el mundo. Nadie los merece. Escribe Žižek:

> Los nuevos comunistas son «como nosotros»: izquierdistas culturales, académicos corrientes y molientes; no se da ninguna transformación radical subjetiva. El «comunismo» se convierte en una isla a la que uno se «retira», un perfecto ejemplo de lo que se podría denominar «oportunismo con principios», es decir, seguir fiel a ideas «radicales» abstractas como método para permanecer «puro», evitando «compromisos», porque uno también evita cualquier compromiso en la política real.[17]

Lo de hoy, pues, es un capitalismo neoliberal rampante. Promete conquistas que nunca llegarán. Esta época neoliberal impone la ideología del rendimiento y la optimización, o lo que más arriba hemos llamado narrativa de auto-realización, donde, muy convenientemente, el trabajador se convierte en "empresario" que se explota a sí mismo en aras de una supuesta libertad de ser y hacer. Las condiciones están dadas, solamente hay que atreverse. Dice Byung-Chul Han: "El sujeto del rendimiento, que se pretende libre, es en realidad un esclavo. Es un esclavo absoluto, en la medida en que sin amo alguno se explota a sí mismo de forma voluntaria."[18] La sociedad del rendimiento convierte el fracaso en algo personal, y trae como consecuencia los nuevos padecimientos neurológicos: síndromes, neurosis, trastornos, ansiedades, estrés, etc., y con ello toda una industria de las enfermedades de la psique. No hay factores externos ni condiciones materiales adversas que expliquen las capitulaciones o derrotas. La nueva forma de subjetivación descansa en la consigna de que el capital –económico, político, cultural, de todo tipo– está al alcance de todos. Nada nos puede hacer fracasar.

[17] Slavoj Žižek, *Como un ladrón en pleno día. El poder en la era de la Poshumanidad*, Barcelona: Anagrama, 2020. Disponible en ‹https://www.perlego.com/book/3173796/como-un-ladrn-en-pleno-da-el-poder-en-la-era-de-la-poshumanidad-pdf›.

[18] Byung-Chul Han, *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, p. 7.

## Subjetividad rescatada

Pero, ¿qué es el *sujeto* en medio de esta *subjetivación* ideológica aparentemente única? ¿Es posible recuperarlo, volver a hablar filosóficamente de esa entidad elusiva, que metaforiza cualquier perspectiva, por minoritaria o pretenciosa que sea? En este ensayo propongo un re-acercamiento y caracterización del mismo a partir de la fenomenología, sobre todo de Edmund Husserl y Maurice Merleau Ponty. La intención es dejar claro que detrás de muchas reflexiones científico sociales y humanísticas, detrás de este vértigo giratorio, bío y psicopolítico, de esta sociedad biográfica, están, efectivamente, algunas que han resultado fundamentales en la filosofía. Se trata de una especie de *revire metafísico,* con el cual deseamos reivindicar las búsquedas de siempre, sobre todo la búsqueda del sentido, que hoy parece extraviada, o por lo menos desfalleciente, en medio de tanta productividad.

Descartes encontró la base apodíctica de todo saber en su *ego cogito,* "yo pienso", al cual postuló como prueba de la existencia de todo, inclusive de Dios. Con ello inaugura una forma de pensar que es a la vez epistemológica y ontológica, que quiere resolver el conflicto entre objetividad y subjetividad. Desde luego, este presupuesto será criticado, entre otros, por el materialismo histórico, tachándolo de apoteosis del espíritu burgués, individualista.

Según Edmund Husserl, la fenomenología es el cartesianismo del siglo XX. Pretende una reconstrucción radical de la filosofía como unidad fundamental de las ciencias, de lo racional. Se trata de una vuelta a la subjetividad, un retorno a lo único indubitablemente existente, el *ego filosofante*, que busca "caminos apodícticamente ciertos por los cuales se haga accesible en la interioridad pura una exterioridad objetiva"[19]. Se trata de inaugurar el camino radical que va del objetivismo incauto al *subjetivismo trascendental*.

Según Husserl, hay una experiencia del mundo –llamémosle modos de conciencia o, de manera más débil, percepción sensible– que precede a todas las demás, es pre-científica, continuada, ininterrumpida, ante nuestros ojos, incuestionable, corporal. Se le llama trascendental porque no permanece encerrada en sí misma, de manera solipsista, sino que se alcanza afuera, en lo que no es ella, pero la hace ser lo que es. Al perder la certeza del mundo, se pierde la socialidad, la cultura: "…en suma, el mundo concreto entero es para mí, en vez de existente, sólo fenómeno de ser. Pero sea cual fuere el resultado

[19] Edmund Husserl, *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental,* México: UNAM, 1988, p. 5.

de la pretensión de realidad de este fenómeno de ser, el ser o la ilusión, él mismo, como fenómeno mío, no es ciertamente una nada, sino precisamente lo que hace por todas partes posible para mí el ser y la ilusión."[20] Esta pérdida de certeza, en tanto algo que le acontece al yo filosofante, no es una nada, no desaparece, sólo obliga a no elaborar juicios de valor sobre algo incierto. El mundo no desaparece en tanto fenómeno de ser para alguien, es decir, *para-sí.* A esta actitud frente a lo fenoménico sin contenido de verdad aún, le llama Husserl *epojé fenomenológica:* inhibición universal de toda toma de posición, de todo juicio de valor, frente al mundo objetivo, donde objetivo quiere decir "objeto fenoménico", esto es, no representa una cualidad epistémica o valorativa. En la epojé "me aprehendo puramente como aquel yo y aquella vida de conciencia en los cuales y mediante los cuales el mundo objetivo en su totalidad es para mí y es como precisamente es para mí"[21]. En mis pensamientos (*cogitationes*), el mundo cobra validez de ser, tiene sentido. No es que lo tome como directamente existente. Solamente es el origen de mi ego puro. Todavía no hay algo así como una realidad, solamente una subjetividad trascendental, y trascendental es lo fenoménico que no soy yo pero que no es sin mí. Por eso es subjetivo y por eso es trascendental. Yo y mi vida permanecemos intactos en su validez de ser. A diferencia del presupuesto psicológico, para el cual la vida anímica es *en* el mundo, fuera de la conciencia, para la *epojé fenomenológica* no se da por existente un mundo físico que valide al yo puro, el cual se alcanza a sí mismo solamente en sus pensamientos, los cuales existen como pensamientos sólo a partir de la *fenomenicidad*. Sin embargo, el *cogito* no es –como afirmó Descartes– la causa del mundo, un mundo que, en caso de existir, es trascendente y no suprime mi ser, el yo –ego– trascendental– que ni precede ni sucede al mundo, sino que es concomitante a él. Por tanto, lo primero que debe hacer el filósofo es reflexionar sobre sus cogitationes, para después determinar la mundanidad del mundo, su constitución como realidad independiente de la subjetividad.

Para empezar, el *ego cogito* tiene un *cogitatum,* un objeto de conciencia y, con él, modos de conciencia cambiantes, es decir, modos de darse lo subjetivo: pensar, recordar, percibir, juzgar, valorar, desear, soñar, fantasear... El mundo, para empezar, es lo pensado en los pensamientos –la cogitata de las cogitationes–. El ego fenomenológico es, de esta manera, espectador de sí mismo, de su vida de conciencia. Lo que vale, para empezar, no es la vida ingenua del mundo, el darlo como existente; lo que vale es la subjetividad,

[20] *Ibid.,* p. 9.
[21] *Ibid.,* p. 10.

primer reducto de la experiencia. "Si me sitúo por encima de esta vida entera y me abstengo de todo llevar a cabo cualquier creencia en el ser que tome directamente al mundo como existente –si dirijo mi mirada exclusivamente a esta misma vida como conciencia del mundo–, me obtengo como el ego puro en la corriente pura de mis cogitationes."[22] Pero esta subjetividad no existiría si no está entregada a algo, y ese algo –cogitatum– escinde el yo, el ego puro, lo trasciende, lo hace vivir y lo convierte en espectador trascendental, que tiene al mundo como fenómeno, como algo que le aparece. Justamente a esto se le llama *reducción fenomenológica,* al paso inevitable del yo a lo fenoménico que, aun en su ausencia de valoración –*epojé*–, es la base del yo pienso, de la subjetividad trascendental, la cual es trascendental porque implica una escisión, porque es a la vez el pienso –cogito– y lo pensado –cogitationes–.

> ¿Pero en qué consiste entonces la diferencia abismal entre los juicios fenomenológicos sobre el mundo de la experiencia y los juicios objetivos naturales? La respuesta puede darse así: como ego fenomenológico me he convertido en espectador de mí mismo, y no tengo como válido nada más que lo que encuentro inseparable de mí mismo, nada más que mi vida pura, y por cierto exactamente del modo como la reflexión primigenia intuitiva, me descubre para mí mismo.[23]

La subjetividad trascendental está en el comienzo de todo filosofar, de toda ciencia, de todo saber, pero sólo se da trascendiéndose, sólo se alcanza a partir de sus cogitationes, que son el primer barrunto de un mundo al que podríamos llamar objetivo, pero que por ahora sólo es un modo de conciencia, que difiere del *cogito* cartesiano porque no está encerrada en sí misma.

A decir de Dermont Moran,[24] pocos siguieron a Husserl en su premisa de la reducción fenomenológica. Además, no existe una sola fenomenología, la cual se convirtió en una práctica más que en un sistema, pero fue eclipsada por otros movimientos, como el estructuralismo, el posestructuralismo, el multiculturalismo, el posmodernismo y la filosofía analítica. Sin embargo, su primera gran aportación fue evitar las malas construcciones de la experiencia, de las tradiciones religiosas y culturales, del sentido común y de la ciencia. Se trata de librarse de los pre-juicios, de rechazar los métodos únicos de investigación, de sospechar del positivismo y de premisas metafísicas, a priori, de ir más allá del empirismo estrecho, de rechazar la concepción única del

[22] *Ibid.*
[23] *Ibid.,* p. 19.
[24] Dermont Moran, *Introducción a la fenomenología,* Barcelona-México: Ánthropos-UAM-I, 2014.

conocimiento como representación de la realidad. Busca captar la vida como es vivida, porque es ella la que se sabe a sí misma. Postula un comienzo sin presupuestos, un volver a las cosas mismas, regresar a la intuición, a lo dado-ahí, al ser-ahí (Heidegger). Hay que atender los fenómenos en sus modos de darse a nosotros, atender la experiencia pre-predicativa, la que aún no se ha convertido en juicio. Hay que regresar, según frase de Husserl, al "mundo-de-la-vida". Y a decir de Merleau-Ponty, el papel mediador con este mundo vivido es nuestro propio cuerpo. Estamos arrojados al mundo, como cuerpos existentes. De ahí la idea de que sólo existe la objetividad para la subjetividad.

Maurice Merleau-Ponty, en la tercera parte de su *Fenomenología de la percepción,*[25] habla del ser-para-sí y del ser-del-mundo. Explica que el *cogito* cartesiano es un modo de existencia que nada debe al acontecimiento, al tiempo; da la impresión de ser un absoluto, una eternidad encerrada. Y cuestiona: ¿cómo distinguir entre el pienso y lo pensado, entre la percepción y lo percibido? Si veo una pluma, es necesario que haya una pluma, es decir, es necesario abrirse a un mundo, a una realidad. Si dudo de que esa puerta existe, no hace falta más que caminar hacia ella y darse con las narices en su materialidad para comprobar que efectivamente está ahí. Hay que partir del presupuesto de que a través del cuerpo sabemos y poseemos el mundo; el humano y el mundo forman una unidad indisociable: no existen uno sin el otro.[26] Si percibimos algo, no sólo es cierta la percepción, también es lo percibido, es decir, todo idealismo es realismo. Es cierto que pienso. Pienso que veo, por lo tanto, veo. Si veo, hay algo que veo. Independientemente de si la percepción sensible nos engaña, no podemos engañarnos con respecto del hecho que ella nos abre un mundo. No existe algo así como la intimidad de la conciencia, porque toda ella es trascendencia, es decir, está siempre abierta al mundo, al mismo tiempo en sí y fuera de sí. Toda interioridad es exterioridad, porque el cuerpo no puede estar fuera y dentro del mundo. El *cogito* –como creía Descartes– no es inmanencia psicológica, no es el contacto ciego de la sensación consigo misma, es "el movimiento profundo de trascendencia, el contacto simultáneo con mi ser y con el ser del mundo"[27]. La apariencia –lo percibido– es realidad en mí, aunque la realidad no se muestre toda ni la poseamos toda. Saber un objeto es saber que lo sé. La conciencia siempre es auto-conciencia. Merleu-Ponty lo dice bellamente:

[25] Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción,* México: Planeta-Agustini, 1993.
[26] Tanto el racionalismo como el empirismo los ven como entidades separadas y extrañas entre sí.
[27] Maurice Merleau-Ponty*, Fenomenología de la percepción*, p. 386.

> …amar y saber que uno ama no son más que un solo acto, el amor es consciente de amar, la voluntad consciente de querer. Un amor o una voluntad que no tuviesen consciencia de sí, serían un amor que no ama, voluntad que no quiere, tal como un pensamiento inconsciente sería un pensamiento que no piensa.[28]

Esto no significa que en todo momento estemos ante esta auto-conciencia. Lo natural no es experimentar nuestros sentimientos, sino vivirlos. No nos poseemos en todo momento, no sabemos toda nuestra realidad, siempre quedan cosas por saber y por vivir. La conciencia se sabe a sí misma pero no es transparente a sí misma. Ni nos poseemos de manera absoluta, ni somos ajenos a nosotros mismos de manera absoluta. La existencia es un acto, un constante hacerse. El acto es el movimiento de la voluntad entre lo que soy y aquello a lo que apunto. Es decir, la existencia es algo que se consuma y se consume en su propio existir. Estamos arrojados a ella y sólo a través de los actos somos y nos sabemos a nosotros mismos: cuando amamos, al dudar, cuando deseamos, ahora que escribo… El yo-pienso y el yo-soy son lo mismo. La conciencia es la existencia. No existen esencias antes de la existencia. Es la experiencia la que funda la esencia. Otra manera de decirlo –siguiendo a Aristóteles– es que no existe el espacio sino las cosas espaciales, no existe el tiempo sino las cosas temporales. Somos nosotros –nuestro cuerpo– los que espacializamos y temporalizamos. El tiempo y el espacio pueden llegar a ser abstracciones, pero primero se nos dan de manera deíctica, como aquí y allá, antes y después, como actos existenciales. Es nuestro cuerpo el que *sufre* la temporalidad, el que envejece, se mueve, percibe. En suma, el cuerpo es la condición de posibilidad del mundo, pero no hay cuerpo sin mundo. De todo esto se sigue que el pensamiento –*cogito*– no es la posesión de sí sino un alto en el acto de ser, de existir. Me poseo, pero me escapo. Soy un ente lanzado que cuando se piensa, es decir, cuando es auto-consciente de este estado de fuga, no la detiene, pero sí la sabe, y quizás saberla nos dé la impresión de detenerla, porque en ese momento el acto que es la existencia se sabe a sí mismo como existente. Ser y existir son modos de conciencia, que sólo son posibles porque somos cuerpos arrojados al mundo.

Cuando hablamos, cuando pensamos o sentimos, somos el mundo. En el *ínter,* nos es dado detenernos a pensar en, por ejemplo, qué es el habla, qué es sentir, o qué es la muerte, pero al responder no vamos a encontrar más que oscuridad, incompletud, respuestas, en todo caso, parciales, incompletas.

[28] *Ibid.,* p. 387.

De pronto, tal vez alcancemos certezas como: vivo, he vivido, recuerdo, voy a morir, me equivoco, cometo errores, existo. Es decir,

> no existe una verdad de razón que no guarde un coeficiente de facticidad. […] Tenemos la experiencia, no de una verdad eterna y de una participación al Uno, sino de actos concretos de reanudación mediante los cuales, en el azar del tiempo, trabamos relaciones con nosotros mismos y con el otro, de una palabra, de una *participación en el mundo,* el "ser-de-la-verdad" no es distinto del ser-del-mundo.[29]

La conciencia no es acto puro, esto es, *qua* conciencia, se pierde y se recupera, se sabe y se ignora; está situada: pensar es pensar algo antes que a sí mismo, como las letras en el computador, la coma adecuada, la textura del café, la hora del día... Ese algo es el fenómeno, el ser que se muestra, y de este mostrase, también proviene el error o la duda en tanto formas de la verdad. La contingencia del mundo es el mundo mismo en su interioridad. Nuestra verdad ontológica es la contingencia, o sea, la presencia, una presencia en fuga hacia sí misma, alcanzándose mientras se escapa…

Mi duda es una certeza, está ahí, en mí, para mí, me ocupa. No puedo fingir no ser nada cuando la llevo a cabo. En otras palabras, el *cogito* brota del comercio con el mundo, con la alteridad. Hay una subjetividad originaria que no es posible sin un mundo. Es la *subjetividad trascendental* husserliana ahora hecha cuerpo pensante. Esto significa que no estamos encerrados en nuestras sensaciones. El mundo es abierto porque la subjetividad es abierta. Yo soy de mí siendo del mundo. El interior y el exterior son inseparables. "El mundo está todo al interior y yo estoy todo al exterior de mí. […] Yo sólo me toco, rehuyéndome."[30] Mi subjetividad es mi existencia como cuerpo en el mundo. Mi cuerpo es un cuerpo cognoscente, que es viviente. Vivo, por tanto, siento. Siento, por tanto, vivo. Vivo y siento, por tanto, conozco, existo, soy...

Bajo estas consideraciones, el tiempo no es una sustancia, una cosa independiente de *una* conciencia. No hay acontecimientos sin alguien a quien ocurran. Todas nuestras experiencias se disponen según un antes y un después. El ahora siempre lo es para alguien y todo vestigio, todo pasado, se da en el presente, como diría Agustín de Hipona. Es decir, el tiempo nace de nuestra relación con las cosas, está situado porque nosotros estamos situados. Le es esencial al tiempo "el que se haga y el que no sea, el que nunca

[29] *Ibid.,* pp. 403 y 404.
[30] *Ibid.,* p. 416.

esté completamente constituido."[31] El tiempo y el espacio coexisten en el pensamiento; el presente es la conciencia contemporánea de todos los tiempos, que se agolpan como existencia. Mi existir de ahora supone mi existir de siempre. El siempre es contemporáneo del presente.

Hay un tiempo en estado naciente: no lo sabemos, somos; es mi campo de presencia, mi vida en sus intenciones, lanzada siempre hacia alguna parte. Conozco su curso, sus coyunturas, sus lances. En otras palabras, el tiempo no es una línea sino una red de intencionalidades, donde todos somos presente pero sobre-pasados por esa red. El tiempo, así, es una fuga general fuera de sí, un *ek-stasis.* Ser y pasar son sinónimos. "El pasado no es, pues, pasado, ni el futuro, futuro. No existe[n] más que cuando una subjetividad viene a romper la plenitud del ser en sí, y dibujar una perspectiva, introducir el no-ser en ella."[32] No podemos ver el paso de un presente a otro presente porque la vida siempre está fuera de sí hacia sí. La vida, para ser, debe ser ajena a sí misma. El tiempo es mi presente, el ser ahora que es una ahora-siempre, porque no puede dejar de ser ahora. Esto es, el presente excluye a otros presentes, para seguir siendo presente. Hay tiempo para mí porque soy y tengo presente, que se define como la zona en que el ser y la conciencia coinciden. Somos en el mundo un tiempo entero. Otra manera de decirlo es que la conciencia es un flujo que no se abandona, inclusive cuando es consciente de sí misma. Es siempre presente, hasta cuando se muestra como ilusión, esperanza, fantasía, añoranza, duda. "Somos el surgir del tiempo."[33] Nuestro ser siempre está orientado a lo que no es, vive en *ek-stasis,* lanzado hacia el mundo. El *ek-stasis* es el movimiento de temporización, movimiento a través del cual encontramos al otro, y así hallamos el mundo de la vida, de la socialidad. Y el mundo, entonces, se vuelve más espeso, lo mismo que mi conciencia.

Con todo esto, volvamos al sujeto. Para Merleau-Ponty el sujeto y su cuerpo no son entidades distintas. Yo soy mi presencia y aprendo de ella. Nunca soy por completo las calificaciones y juicios que sobre mi presencia provienen de la otredad, pues son conocimiento de segundo grado. Decirme mexicano o flaco, escritor o estoico, representan un conocimiento que no proviene *directamente* de la presencia que es mi cuerpo en el mundo. Sin embargo, esta otredad me hace pro-yecto en el mundo, condiciona mi voluntad y le abre caminos a la libertad, la cual sólo existe cuando hay opciones de futuro.

[31] *Ibid.,* p. 423.
[32] *Ibid.,* p. 428.
[33] *Ibid.,* p. 435.

"Si la libertad tiene que poseer un *campo,* si tiene que poder pronunciarse como libertad, es necesario que algo la separe de sus fines…"[34] Es decir, la libertad es una categoría relacional, no puede estar vinculada a un supuesto sí mismo, que resulta una abstracción, porque como cuerpos cognoscentes, no lo somos sino en virtud de un mundo que se abre ante nosotros. La libertad, por tanto, no es una condición ontológica o un a-priori.

> Digo que esta roca es infranqueable, y es indudable que este atributo, como el de grande y pequeño, de recta y oblicua y como todos los atributos en general, no pueden venir más que de un proyecto de franquearla y de una presencia humana. Es, pues, la libertad, la que hace aparecer los obstáculos a la libertad, de modo que no se los podemos oponer como límites.[35]

La libertad no tiene límites, tiene obstáculos, y los obstáculos hacen que surja la libertad, ellos construyen mi intención, y las intenciones no viven solitarias en mi conciencia, sino que hablan de mi ser en el mundo, de mi ser con otros, con los cuales me hago proletario, revolucionario, campesino, filósofo, y todo lo que digo ser con los otros. Si existiera una libertad absoluta, ella no podría optarse vacilante. Esto es, sin una presencia humana no se puede hablar de libertad. Es en el suelo de la co-existencia –en el suelo ideológico, simbólico– donde tiene sentido ser libre. El sentido de mi vida y mi futuro surgen de mi presente y de mi pasado, los cuales hablan de que estoy socialmente situado. La libertad tiene el poder de situarme en otra parte, pero no de colocarme instantáneamente en esa otra parte. Dicho de otra manera, somos en el mundo, somos con el otro, nos alcanzamos no sólo como cuerpos presentes, sino desde esa otredad opaca que me *construye* y le impone a mi individualidad absoluta un "halo de generalidad" o una "atmósfera de socialidad"[36]. Mi individualidad absoluta (cuerpo, presencia) y mi generalidad absoluta (sujeto social) son anónimas, meras abstracciones. Salgo del anonimato por mi relación con otro, en torno del cual se configura mi libertad. En todo proyecto individual vive una zona de existencia generalizada, de proyectos ya hechos

[34] *Ibid.,* p. 446.
[35] *Ibid.,* p. 447.
[36] *Vid. ibid.,* p. 455. He aquí por qué la psicología social a veces apela a Merleau Ponty para explicar, desde la filosofía, el concepto triunfante que propuso George H. Mead de "el otro generalizado". *Vid.* George H. Mead *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social,* México: Paidós, 1973.

o preconfigurados, con significaciones previas que se arrastran en nosotros y nos hacen aparecer como campesinos, estudiantes, poetas, súbditos... La generalidad mediatiza la presencia de nosotros mismos a nosotros mismos.

> Es necesario que mi vida tenga un sentido que yo no construya, que haya en rigor una intersubjetividad, que cada uno de nosotros sea, a la vez, un anónimo en el sentido de la individualidad absoluta y un anónimo en el sentido de la generalidad absoluta. Nuestro ser-del-mundo es el portador concreto de este doble anonimato.[37]

Los dos momentos de la estructura de un sujeto concreto son la generalidad en tanto subjetividad calificada y anonimato impersonal, y la individualidad en tanto subjetividad pura y anonimato de la conciencia. El sujeto encarnado es así un campo de *presencia,* a sí, al otro, al mundo. Esta presencia lo arroja al mundo natural y cultural a partir del cual el sujeto se comprende. Siempre es posible interrumpir nuestros proyectos para comenzar algo distinto, pero nuca permanecemos en suspenso, en la nada. No existe la nada, el vacío, sólo el *soy,* el cual proclama su indigencia ontológica a través de sus proyectos. Soy indigente porque soy libre o soy libre porque soy indigente. Mi ser es una carencia que en todo momento intenta alcanzarse, completarse. Es mi propia incompletud más allá del cuerpo la que señala mi libertad. Para que la libertad sea efectiva, debe estar ante mí, en el mundo de la vida.

¿Qué es, pues, la libertad? Nacer es nacer del mundo y nacer al mundo, un mundo que ya está constituido, pero no completo. No hay ni determinismo absoluto ni opcionalidad absoluta. Al asumir mi presente y mi presencia, los capto y los transformo, les doy un sentido, me advierto a mí mismo escapando de mí mismo, porque siempre estoy empeñado en otra parte, y este empeño no es otra cosa que mi existencia. Es precisamente esa otra parte la que se angosta en la conciencia cuando el cuerpo languidece, cuando siente su debilitamiento, al momento de enfermar o envejecer. Enfermedad y vejez son dos formas de cancelar el "otra parte" y de vivir la incompletud, el no sentido, la resignación final. La libertad es más robusta o más ignorante de sí misma cuando abunda el "otra parte", al menos como posibilidad de ser, como proyecto, como ilusión.[38] Pero todo está en relación con el cuerpo, que es, después de todo, donde descansa el sentimiento de vida…

[37] Maurice Merleau-Ponty*, Fenomenología de la percepción,* p. 456.
[38] Esa ilusión que alimenta la ideología capitalista neoliberal, como expusimos más arriba.

> Es a base de ser sin restricciones ni reservas lo que actualmente soy que tengo la posibilidad de progresar; es viviendo mi tiempo que puedo comprender los demás tiempos, es ahincándome en el presente y en el mundo, asumiendo resueltamente lo que por azar soy, queriendo lo que quiero, haciendo lo que hago que puedo ir más allá. […] Nada me determina desde el exterior, no porque nada me solicite, sino al contrario, porque de entrada estoy, soy, fuera de mí y abierto al mundo. Somos de cabo a rabo *verdaderos,* tenemos con nosotros, por el solo hecho de que somos-en-el-mundo y no solamente estamos en el mundo, como cosas, todo cuanto es necesario para sobrepasarnos.[39]

La libertad está hundida en el mundo, inter-subjetivamente, y se aloja en cada uno de mis actos. El sujeto es un nudo de relaciones. Sin embargo, estas relaciones también están acotadas, condicionadas por una otredad que se me impone y me hace olvidar que la existencia es más que el mundo dado en un momento específico. También habito con mi pasado y para mi futuro. En su rutina, el mundo de la vida me hace olvidar de mí mismo en cuanto posibilidad excéntrica de ser, por temor a no ser en el espejo del otro, que por todas partes me asalta, me rodea, me constriñe. Y entonces me abandono a un fluir que no es sólo mío, pero se me impone en tanto otro generalizado, como opción avasallante para estar en la época que me tocó vivir. Así, mi ser languidece en la otredad que me supera, que era antes de mí y seguirá siendo después. Un día, mi cuerpo cognoscente se vuelve conciencia de sí y se adapta a este mundo para, digamos, ser feliz, o al menos estar bien, encontrar alguna forma de sentido. Descubro que tal misión ontológica, al estar rodeada de vida, se ha convertido en una misión ética, política, estética, más allá del cuerpo. Busco lo bueno, lo bello, lo verdadero. Busco. Es decir, mi subjetivad nace de mi carencia, la subjetividad es la expresión cabal de una incompletud que trata de llenarse con mundo, al que jamás poseeré, porque mi cuerpo está lanzado al devenir, a otra parte. Sin embargo, mi carencia quiere ser colmada, y acepta el engaño de la mundanidad, aunque un vago desasosiego le diga que está posponiendo la certeza definitiva de su cuerpo vulnerable, débil. Me ha puesto en el mundo y me ha dado la certeza terrible de que, después de todo, no lo tengo; creo que es mío cuando en realidad soy de él…

[39] Maurice Merleau-Ponty*, Fenomenología de la percepción,* pp. 462-463.

## Fuentes

Deleuze, Gilles, "Post-scriptum sobre las sociedades de control", disponible en ‹https://journals.openedition.org/polis/5509›.

Delory-Momberger, Christine, "Sentido y narratividad en la sociedad biográfica", *Revista de Antropología y Sociología: VIRAJES,* 19 (2), pp. 265-281. DOI: 10.17151/rasv.2017.19.2.13.

Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas,* Barcelona: Gedisa, 1996.

_____, *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979),* Madrid: Akal.

_____, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión,* Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.

Han, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio,* Barcelona: Herder, 2012.

_____, *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder,* Barcelona: Herder, 2014.

Husserl, Edmund, *Las conferencias de París. Introducción a fenomenología trascendental,* México: UNAM, 1988.

Kuhn, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas,* México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

Mead, George H., *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social,* México: Paidós, 1973.

Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción,* México: Planeta-Agustini, 1993.

Moran, Dermont, *Introducción a la fenomenología,* Barcelona-México: Ánthropos-UAM-I, 2014.

Reynoso, Carlos, *Que se vayan todos: giros críticos en las ciencias sociales y possociales*, disponible en ‹https://www.academia.edu/64655442/Que_se_vayan_todos_Giros_cr%C3%ADticos_en_las_ciencias_sociales_y_pos_sociales_2023_›, con acceso el 12 de julio de 2023.

Žižek, Slavoj, *Como un ladrón en pleno día. El poder en la era de la Poshumanidad*, Barcelona: Anagrama, 202O. Disponible en ‹https://www.perlego.com/book/3173796/como-un-ladrn-en-pleno-da-el-poder-en-la-era-de-la-poshumanidad-pdf›.

Žižek, Slavoj, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales,* Buenos Aires: Paidós, 2009.