

XII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXVII Jornadas de Investigación. XVI Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. II Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. II Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2020.

“Sensatez y sentimientos”, o cómo imaginar la justicia futura. Contribuciones de la teoría social crítica y el “giro afectivo”.

De Filpo, Stella Maris.

Cita:

De Filpo, Stella Maris (2020). *“Sensatez y sentimientos”, o cómo imaginar la justicia futura. Contribuciones de la teoría social crítica y el “giro afectivo”*. XII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXVII Jornadas de Investigación. XVI Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. II Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. II Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-007/151>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/etdS/ddy>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

“SENSATEZ Y SENTIMIENTOS”, O CÓMO IMAGINAR LA JUSTICIA FUTURA. CONTRIBUCIONES DE LA TEORÍA SOCIAL CRÍTICA Y EL “GIRO AFECTIVO”

De Filpo, Stella Maris

Universidad de Buenos Aires. Facultad de Psicología. Buenos Aires, Argentina.

RESUMEN

La teoría normativa, ampliada en términos afectivos, permite encontrar el nexo entre sentimiento y razón así como el valor social y político de ciertas emociones en ideales formales de vida buena y autorrealización. Desde un punto de vista historizado de la afectividad, el concepto de materialismo emotivo haría posible fundamentar normatividad y justicia a partir de las “condiciones materiales y afectivas de existencia”. Sobre esta base, abordamos el sentimiento de “estar implicado” (Heller, 1989), el “principio de asistencia” (Levinas, 2002), o la vivencia de “agravio moral” (Honneth, 2009) como legitimación de obligaciones y derechos universalizables. Algunas consideraciones de la vergüenza como “sentimiento revolucionario” (Marx, 1970; Sartre, 1969) ponen en valor la potencialidad de agencia colectiva de situaciones de desempoderamiento y victimización. La experiencia del sufrir (Ricoeur, 2019), que abre la reflexividad sobre la experiencia del Mal como cuestión metafísica, permitiría también una crítica política de la relación consigo mismo y con el otro. Retomando estos nexos entre emotividad, agencialidad y pretensiones universalizables, planteamos la superación de la perspectiva particularista sobre la afectividad y proponemos un “enfoque sufrimiento” de cuerpos “fuera de lugar” para analizar principios y demandas de justicia que enriquezcan la discusión social pospandémica.

Palabras clave

Justicia - Giro afectivo - Materialismo emotivo - Enfoque sufrimiento

ABSTRACT

“SENSE AND SENSIBILITY”, OR HOW TO IMAGINE FUTURE JUSTICE. CONTRIBUTIONS OF CRITICAL SOCIAL THEORY AND THE “AFFECTIVE TURN”

The normative theory, expanded in affective terms, allows to find the link between feeling and reason as well as the social and political value of certain emotions in formal ideals of good life and self-realization. From a historized point of view of affectivity, the concept of emotional materialism would make it possible to substantiate normativity and justice on the basis of the “material and affective conditions of existence”. On this basis, we address the feeling of “being involved” (Heller, 1989), the

“principle of assistance” (Levinas, 2002), or the experience of “moral grievance” (Honneth, 2009) as legitimization of obligations and universalized rights. Some considerations of shame as “revolutionary feeling” (Marx, 1970; Sartre, 1969) values the potential of a collective agency in situations of disempowerment and victimization. The experience of suffering (Ricoeur, 2019), which opens up the reflexivity about the experience of Evil as a metaphysical issue, would also allow a political critique of the relationship with himself and with the other. Resuming these links between emotion, agenciality and universalized pretenses, we propose overcoming the particularist perspective on affectivity and propose a “suffering approach” of “out of place” bodies to analyze principles and demands of justice that enrich post-pandemic social discussion.

Keywords

Justice - Affective turn - Emotional materialism - Suffering approach

Introducción

En el llamado “giro afectivo”, el tema de la sensibilidad y las emociones, presente desde siempre en la reflexión filosófica, se vuelve “clave de lectura” para abordar la teoría social, la construcción de subjetividad y el campo normativo. Desde esta nueva perspectiva, retornan viejas preguntas acerca de la relación entre sensibilidad y racionalidad, universalidad y particularidad, atemporalidad e historicidad de la realidad humana, singularidad corporal y abstracción del sujeto de derechos. Especialmente este último aspecto del campo moral y jurídico remite a relaciones problemáticas entre principios de compasión y de respeto, con demandas de autonomía o de cuidado, de igualdad o de diferencia. Y, como siempre, las respuestas epistemológicas derivan necesariamente en postulaciones ético-políticas de resonancia normativa.

I. “Giro afectivo”, politicidad de las emociones y patologías sociales

Partimos de la pregunta epistemológica acerca de si los afectos y emociones deben ser abordados como modos universales (y atemporales) de la realidad humana, o si, por el contrario, responden a una configuración histórica. Usados de modo difuso,

sentimientos, afectos y emociones pueden contraponerse a la racionalidad o al pensamiento, pero pueden curiosamente aparecer incluidos en el concepto de “inteligencia emocional”, o mostrarse como la raíz del pensamiento en el modo de la “racionalización”. Pueden excluirse de todo planteo de la moralidad, o contrariamente considerarse su fuente única. Pueden ser remitidos a la nuda materialidad del cuerpo, o considerarse habitantes del mundo espiritual. A su vez, esta corporeidad material puede considerarse como la remisión a la pura singularidad, o puede mostrarse como fundamento de una originaria intersubjetividad anclada en el cuerpo vivido. Dentro de la tradición fenomenológica se elabora la noción de *intercorporalidad* (Stanghellini, 2009) como el vínculo perceptual inmediato y prerreflexivo entre mi propio cuerpo y el de otro a través del cual reconozco a otro ser como otro yo, e interpreto sus acciones.

Todas estas posibilidades requieren para su comprensión una clara distinción analítica. En su *Teoría de los sentimientos*, Agnes Heller (1989) propone una fecunda diferenciación que permite perfilar y distinguir aspectos básico-universales en las actitudes humanas de otros que sólo advienen en lo idiosincrático de grupos o individuos, así como la aptitud de unos y otros para fundar costumbres y normas. A partir de una definición del *sentir* como “estar implicado en algo” de forma positiva o negativa, activa o reactiva, retomamos puntos relevantes para el anudamiento entre afectividad y moralidad:

- Los sentimientos impulsivos son avisos de amenaza y falta de **homeostasis biológica** como hambre o sed. Universales en términos biológicos de la especie, apenas se distinguen en “estado puro” dentro de la trama de afectos y emociones. Imposibles de reprimir o sublimar, siempre hay de ellos sin embargo una regulación social sobre su objeto en los sistemas de costumbres, ritos y tabúes para establecer dónde, cómo, con qué o con quién satisfacerlos.
- Los afectos, con función comunicativa y de **homeostasis social**, son señales para el otro, y pueden modificarse a partir de criterios idiosincráticos para reprimir o desatar la rabia, morigerar o exagerar el llanto, ocultar o revelar la vergüenza, dominar o manifestar el miedo.
- Las emociones en sentido estricto, totalmente idiosincráticas, se realizan por entero de acuerdo al medio social. Aparecen y desaparecen en el transcurso de la historia y son la clave para el desarrollo de cada época en *la regulación* de impulsos y afectos. Devoción, humildad, filantropía, deseo de independencia, miedo existencial, adquieren valor o disvalor, difusión o represión en la “formación del carácter” como horizonte social de la personalidad.

Esta consideración fuertemente historizada del mundo emocional desemboca en un **materialismo emotivo**, dado que cada modo de producción requiere una serie de tareas en las que se forman sentimientos, se regula su intensidad, se da una “gestión doméstica de las emociones”, de los caracteres típicos de una sociedad

para roles sexuales o estratos productivos, y constituye la “base material afectiva” de la teoría moral a partir de sentimientos básicos y derivados de egoísmo, altruismo, autoafirmación, compasión, simpatía. Aprendemos sentimientos conjuntamente con su evaluación, y nuestros sentimientos son objeto de selección, son *juicios* que mandan adoptarlos o rechazarlos.

Las “condiciones materiales y afectivas de existencia” anudan fuertemente el devenir social de nuestra base biológica con la construcción valorativa de la personalidad emocional según conceptos evaluativos vinculantes, que regulan nuestras expectativas de acción y **nos obligan** en el modo de la responsabilidad, en progresión desde el tabú a las **normas éticas**.

El carácter esencialmente historizado y social de las emociones explica la posibilidad de su uso político. En el caso del miedo, la influencia social acerca de lo peligroso, lo dañino o lo acechante permite el surgimiento de xenofobia, racismo, exclusión. La ansiedad, entendida como “miedo a todo”, es favorecida por ciertos entornos sociales mientras desaparece en otros entornos. La vergüenza, social por excelencia, remite al ojo de la comunidad que ve mi desobediencia, o indica el desajuste sentido respecto de mi propio ideal del yo. El remordimiento, en la “cultura de la conciencia” y de la “mala conciencia”, es la “segunda vergüenza” en la que me expongo a mí mismo, me confieso, me desnudo, me denuncio como ser moralmente responsable ante mí mismo y ante el Otro de la universalidad.

Si cada formación social puede describirse por el modo de producción afectiva, la crítica social puede relevar también sus patologías emocionales y proponer el ideal afectivo en vistas de una sociedad mejor. En el análisis emocional de la sociedad burguesa (Hirshman, 1978) se destaca el esfuerzo por independizar sentimientos y pasiones respecto del precepto religioso, ponerlos bajo la gestión del Estado y la sociedad civil y transformarlos en virtudes de civilización y progreso. Los estudios psicológicos y políticos modernos analizaron las pasiones de la “naturaleza humana” para encontrar la base “realista” de un orden social viable y previsible. De este modo transformaron la codicia, históricamente disvaliosa, en virtuoso “interés” económico, sentimiento metódico, insaciable y constante, útil al orden privado y al público para la conformación del capitalismo industrial de ascetismo y ahorro.

Estadios posteriores de “producción inmaterial” demandan y valorizan emociones muy distintas. El “capitalismo de la emoción” requiere una subjetividad libre y volátil, promueve el consumo de emociones y desarrolla la competencia emocional de socialidad y comunicación para “emplear” toda la persona en el proceso productivo. Ya cierta tradición marxista concibió el ideal de trabajo liberado y gratificante como semejante a la liberación sexual, con desaparición del antagonismo entre principio de realidad y principio de placer, más allá de la ley del valor que encarcela al cuerpo (Hinkelammert, 2017). De todos modos, también este *homo ludens* cae víctima de nuevas patologías sociales en el trabajo “emocionalizado”. Según Byung-Chul Han

(2014), ese estado de gran *libertad sentida* en el capitalismo del “me gusta” disuelve toda idea y sentimiento de dominación. Se impone la temporalidad del juego de gratificación inmediata y vivencias de éxito desde un poder que es seductor y facilitador antes que represor. Se constituye una Psicopolítica que no disciplina ni prohíbe, sino que motiva y optimiza. Las tecnologías del yo producen ahora iniciativa, culpa, deuda y autoexplotación. El “empresario de sí mismo” remueve bloqueos y debilidades, busca coaching y management personal, elimina pensamientos negativos en lugar de purgar pecados.

Pero el peso de las “obligaciones de autocreación” se vuelve insoportable. Como consecuencia de esta situación, LeBreton (2017) encuentra crecientes sentimientos de insuficiencia, inquietud, angustia, incertidumbre sobre la continuidad y consistencia del yo. Desde este punto de vista interpreta ciertas patologías de nuevo corte como modos de preservarse en el “deseo de desaparecer”. Caracteriza la Blancura, o Psicosis Blanca, como un estado de ausencia de sí para reducir la presión, la saturación, el hartazgo. Voluntad de no poder; voluntad de supresión ante la obligación de individualizarse. Coma alcohólico, juegos de asfixia, modos del vértigo, coraza farmacológica, conductas de riesgo, “second life” de computadora, y clínicas psiquiátricas funcionan como los nuevos monasterios para un yo desbordado.

II. La dimensión afectiva de la normatividad

¿Cuál es la perspectiva que el “giro afectivo” puede ofrecer a una ética normativa cuando las patologías sociales expresan más dolor y desencanto que esperanzas de igualdad, libertad y justicia? ¿La exigencia de igualdad es cuestionada o es radicalizada por el principio de diferencia? ¿La afectividad tiene un lugar para reconectar el respeto a las diferencias con los ideales igualitarios?

Heller (1989) mostró cómo el afecto de dolor, y en especial de dolor mental, es fundamentalmente comunicativo: indica la falta, significa y reclama la ayuda. Si sentir significa “estar implicado”, el dolor puede ser motivo de implicación “en la causa de la humanidad”. Sin embargo, el sentimiento sigue despertando desconfianza dentro del pensamiento normativo por no considerarse suficientemente vinculante. ¿Acaso el amor puede obligarse, como señalaba Kant? ¿Seguir las inclinaciones puede garantizar el trato justo con los demás?

La distinción analítica dentro del campo de la emotividad, y la evidencia de su construcción histórica y selectiva, permite a algunos autores encontrar el parentesco necesario entre sentimiento y razón para contribuir a una moralidad del deber. Así, Heller distingue entre sentimientos particularistas de tipo tradicional y sentimientos individuales de tipo postradicional, que toman carácter “racional” al ser *reflexivos, conscientes, selectivos, responsabilizadores y cognoscitivos*, es decir, que reintegran intencionalmente el conocimiento en los sentimientos. Sin embargo, no todo sentimiento individual garantiza que la expan-

sión del Ego incluya la consideración respetuosa del otro, como en el caso de un Ego sádico. De allí la importancia de un punto de vista que desafía la igualdad y la simetría como fundamento ético del individuo libre, revalorando la asimetría y la responsabilidad en el trato con lo desigual. El “tercero” de Levinas (2002) pone el criterio moral kantiano sólo como secundario y derivado, porque “el terreno de la bondad” está más allá de él en su infinitud. Se postula entonces un “principio de asistencia” que sobrepasa al de “igual trato”, y que obliga antes de toda libertad a partir del rostro del otro. Asimismo, lo infinitamente diferente y lo no-recíproco se plantean como fundamento mismo del derecho y no como sus “casos especiales de aplicación”. La Justicia infinita e incalculable referida a la “otredad absoluta” desborda para Derrida (2008) su ejercicio en forma de derecho formalista. El cuidado como base de vínculos morales encuentra su fuente en estos principios retomados por el feminismo, así como una idea de agencia y empoderamiento surgidas de los afectos, de los traumas y la “identidad herida” (Macón, 2013).

Por otra parte, los intentos biopolíticos de liberación del cuerpo (Heller, 1995) han aportado a la ética la fuerza utópica del respeto a la diferencia y de inconmensurabilidad de las singularidades, la referencia a las consecuencias enfermizas de la “espiritualidad” sobre el cuerpo, el rechazo a la normatividad sobre los cuerpos y los deseos, y la condena absoluta de toda forma de violación. Se produce así un cambio estructural de la cultura emotiva, fundamentada en el *habeas corpus* y el aura de santidad del cuerpo-persona. Las condiciones sociales de esta afectividad marcan las expectativas de reconocimiento y respeto de la individualidad como núcleo de las demandas normativas, pero al mismo tiempo abren la posibilidad infinita de contactos opcionales en riesgo continuo de ser “apagados” (LeBreton, 2017). Esta precariedad de los vínculos, o al menos de nuestra seguridad respecto de ellos, potencia la vulnerabilidad frente al desprecio social.

En la confluencia entre contundencia ética de la “justicia asistente”, la realidad dolorosa de asimetrías y la hipersensibilidad ante el agravio moral, tratará de fundar Axel Honneth (2009) una Teoría Social Crítica con pretensiones normativas, ampliada en términos afectivos. Esta concepción moral pone su clave en las expectativas de *reconocimiento* y procede según un “criterio negativista” a partir del análisis de las vulneraciones y las vivencias de *agravio*. En la injusticia sentida siempre habrá una “herida psíquica” por el reconocimiento denegado que afecta la autocomprensión. Los sujetos son vulnerables en su relación consigo mismos porque su autocomprensión depende de la intersubjetividad, es decir, de la reacción aprobatoria o negativa de los otros sujetos. En la “dinámica social del desprecio”, los participantes en la comunicación *sienten, viven la experiencia* de la violación de sus expectativas de trato justo según tres estratos del desarrollo genético: cuidado de las necesidades físicas y deseos, respeto por la formación del juicio propio, valoración de sus aportes en la cooperación social. Frente a las in-

justicias de la desatención, la muerte civil, la exclusión política o social, las exigencias son también de tres órdenes: afecto como ser corporal dependiente, reconocimiento jurídico como miembro responsable del cuerpo social, valoración del desempeño en el trabajo organizado y la riqueza común. La lucha por el reconocimiento (Honneth, 1997) incorpora la idea de “hueco psíquico” a partir de los aportes empíricos de la Psicología sobre los sentimientos, la constitución de subjetividad, el sufrimiento que impulsa a la acción, la “comunicación lograda” en la alegría o el orgullo, o perturbada en la culpa, la tristeza, la vergüenza.

III. La vergüenza como agencia colectiva, y un “enfoque sufrimiento” sobre la pandemia

La teoría normativa reformulada en estos términos releva la vigencia social de un anhelo que va “más allá del paradigma de los intereses”. En los diseños de empoderamiento y agencialidad política de grupos motivados a la acción, las vivencias de vulnerabilidad, agravio y victimización marcan especialmente que se ha violado el “contrato social implícito” acerca de la comunicación y el trato debido. Entre las emociones que esta fractura moviliza, algunas serán más fructíferas para comprender por qué y cómo el agraviado puede resignificar su sufrimiento singular en un nosotros de agencia y demanda políticas.

Sartre (2005) nos dice que en la emoción “el cuerpo, dirigido por la conciencia, transforma sus relaciones con el mundo para que el mundo cambie sus cualidades”. Por eso, la conducta emocional no es un desorden sino un sistema organizado de medios para rechazar, disimular, sustituir una conducta que no se puede o no se quiere sostener. La emoción no es sólo un padecer, sino una manera de aprehender el mundo, la manera en que el mundo se nos aparece. Así, nuestro *Umwelt* de deseos, necesidades y propósitos tiene un mapa odológico hacia objetos creados como metas, y que cambia el mundo, no por procesos deterministas, sino “mágicamente”. Nos lanzamos hacia él con una nueva actitud, una aprehensión de exigencias nuevas. Se “vive”, consciente y corporalmente, en el nuevo mundo que se acaba de crear, en una presencia total y sin distancia. El hombre es siempre un hechicero para el hombre, y el mundo social es ante todo mágico. Vivimos una cualidad que padecemos, y las pretensiones afectivas se dirigen hacia el porvenir para configurarlo bajo una luz emocional.

Entre los múltiples afectos o emociones, Heller (2018) destaca que la vergüenza sólo puede ocurrir entre los seres socializados, ya que es un afecto social que no tiene “desencadenante” natural. Es desencadenado por algo “ausente”, ya sea una expectativa futura, una memoria pasada, o elementos cognoscitivos como la valoración y la interpretación de situaciones. Por eso, como el miedo, el disgusto, el afecto erótico, la alegría y la tristeza, la vergüenza participa en el trabajo de socialización como el ojo del Otro, el ojo de la comunidad concreta. En las culturas de la conciencia y de la culpa, la autoridad interna aprueba o desaprueba según la comunidad moral imaginada. Así, el hom-

bre moderno no ha huido de la vergüenza, sino que tiene múltiples razones y puntos de vista, externos e internos, que pueden avergonzarlo.

Por eso, la condición del avergonzamiento es la autonomía de un yo responsable de sí, que determina el marco del énfasis/disminución de su sí mismo (Simmel, 2018). Tiene su origen y posibilidad en el ser-para-otro (Sartre, 1954), en el reconocimiento de que soy objeto para otro que mira y juzga, que mi libertad se me escapa para convertirse en objeto dado. Pero esa mirada enajenante, vergonzosa del otro, puede constituir también el “nosotros” en la experiencia de sentirme comprometido con otros seres-objetos en común: nos experimentamos en la vergüenza como una enajenación común frente a un tercero que nos mira, en una reciprocidad interna de la situación de ser el Ellos de un tercero. La humillación y la opresión se descubren en la comunidad mirada y pensada por conciencias ajenas, enajenada frente al tercero independiente de mi mirada. ¿Cómo suprimir el nosotros-objeto? O librándose del nosotros por reivindicación individual de la ipseidad, o librando al nosotros colectivo como nosotros-sujeto: transformar al que mira en mirado.

En marzo de 1843, exiliándose de Alemania, Marx escribe a Ruge los sentimientos que le suscita pertenecer a un Estado despótico que esclaviza a sus propios súbditos (Marx & Ruge, 1970). Le confiesa cómo, desde el extranjero, ha aprendido “a reconocer la vacuidad de nuestro patriotismo, la degeneración de nuestro Estado, y a esconder la cara” (p. 45). La mirada de un tercero lleva a Marx a sentirse parte de un nosotros mirado y juzgado “repugnante”. Más adelante, en carta de septiembre del mismo año, reivindica su intento teórico-crítico de los Anales para trabajar sobre “la contradicción entre su destino ideal y sus premisas reales”. Porque así “Veremos entonces cómo el mundo hace tiempo que tiene un sueño, del cual basta con tener conciencia, para convertirlo en realidad” (p. 69). Este joven Marx de la conciencia y la vergüenza, de la anticipación ideal de la verdad que se realiza, revive en el texto donde Sartre pone en obra su ontología del ser-para-otro, nosotros de la vergüenza (1969). En su prefacio a *Los condenados de la tierra*, se encarna y se ilustra la “mirada” objetivante, dirigida concretamente a la situación colonial, mostrando como en un juego de espejos la conversión del mirado en mirante, del sujeto en objeto, y la vergüenza como salvadora para dominante y dominado. El Tercer Mundo describe lo que Europa es, y eso avergüenza. Sartre pide a los europeos que se sumen al nosotros avergonzado: “... abran este libro... acérquense, escuchen... va a surgir otra aurora... tengan el valor de leerlo: porque les hará avergonzarse y la vergüenza, como ha dicho Marx, es un sentimiento revolucionario.” Porque si alguna vez hay algo como la humanidad, ella será la unidad infinita de las reciprocidades.

Si la vergüenza revela la calidad avergonzante del mundo, las protestas son el desafío a la ceguera moral y a la resignación “cognitiva” por las inequidades. Amartya Sen (2002) reivindica el papel fecundo de las “dudas creativas” que los movimientos

instalan acerca de lo inevitable de desigualdades económicas y asimetrías políticas, sociales y distributivas entre países y grupos. También urgen a reformas institucionales para que los saberes vuelvan viable la justicia reclamada. La pandemia del COVID-19 ha puesto en primer plano este panorama vergonzoso de injusticia y exclusión, a la vez que alienta esperanzas de superación. En tanto su extensión global simultánea nos convierte de hecho en corporal y concreta “humanidad en riesgo”, podría imponerse la solidaridad global y el trabajo conjunto como “efectos secundarios potencialmente beneficiosos de la epidemia” (Žižek, 2020). O, contra este optimismo de la virulencia revolucionaria del virus, se teme una futura lucha desigual por la apropiación de vacunas “en el que algunas criaturas humanas afirmarían su derecho a vivir a expensas de otros” (Butler, 2020). En algunos casos, se alerta ante el peligro de las libertades amenazadas por el control sanitario, en un estado de excepción que podría volverse permanente y pospandémico (Agamben, 2020). O, a la inversa, se retoma la dimensión del cuidado como obligación social de la vida en común respecto de la salud pública, la educación igualitaria, el cuidado de los ancianos y los excluidos (Badiou, 2020). Un “fin de los tiempos” precipitado por culpas multidimensionales exigiría una nueva “pandemia metafísica” (Gabriel, 2020) para elevar la “nuda vida” de la supervivencia hacia el derecho a una vida física y social reconocida en su dignidad, en una “una inmunidad comunitaria, virtuosa” de la enfermedad entendida en términos de reconocimiento y comunicación (Manrique, 2020).

Las interpretaciones apocalípticas de la infección ponen de manifiesto que, por sobre el dolor físico de los cuerpos, esta enfermedad provoca sufrimiento en el sentido caracterizado por Ricoeur (2019), como experiencia integral que afecta al ser en todas sus dimensiones, en la relación consigo mismo y con el otro, con el hacer y el padecer, en el sentido y el cuestionamiento, en el estupor y el aprendizaje. En el miedo al contagio, el Sí está arrojado sobre sí en pura autorreferencia, separado del otro convertido en mi enemigo, en un mundo que se muestra inhóspito y desaparece como horizonte común. Pero la comunicación puede quebrarse también por la ayuda que quizás no llegue, por el desamparo al que estoy expuesto, por “estar a merced” de quien prefiere ignorarme, me victimiza y me humilla. El hacinamiento me avergüenza porque me muestra culpable de mi contagio, y sin embargo el sufrimiento es capaz de interrogar por el por qué de mi situación, por el sentido de mi victimización, por la justificación de mi abandono. El sufrimiento es un dolor axiomatizado que se desliga de la punición o el merecimiento. En el sufrimiento, el Mal no es una cuestión moral sino metafísica sobre la existencia de lo que no debiera existir, y que puede alentar la esperanza política de “solidaridad de los conmovidos”.

Superado el estupor del sufrimiento, el cuestionamiento nos abre al aprendizaje. Un “enfoque sufrimiento” de la pandemia ilumina la paradoja de los cuerpos “fuera del lugar”, desalojados del espacio estatal de cuidado sanitario. Si esta prueba

global, traumática y movilizante se rescata como “experiencia de laboratorio”, formará parte de las imaginaciones que disputen el futuro (López, 2020). Aquí puede obrar fuertemente una “vergüenza revolucionaria” a ambos lados de la frontera social entre cuerpos autorizados y desautorizados, cobijados y desguarecidos, legitimados y deslegitimados

Svampa (2020) destaca que la sorpresiva centralidad de las tareas cotidianas del sostenimiento de la vida y su reproducción logró dar visibilidad y fuerza social al paradigma relacional del ecofeminismo, la economía feminista y los feminismos populares en América Latina, con una narrativa político-ambiental de interdependencia, reciprocidad y complementariedad, Buen Vivir, posdesarrollo, posextractivismo y transición socioecológica justa.

Forjar la interseccionalidad entre viejas y nuevas luchas requerirá una teoría social más compleja que revitalice la idea de justicia, siempre en continua construcción. Pero además se impone descubrir el potencial político de la profunda emocionalidad que ha brotado de este tiempo raro.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2020). La invención de una epidemia (26 de febrero). En VVAA (2020). *Sopa de Wuhan* (pp. 17-19). La Plata: ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio).
- Badiou, A. (2020). Sobre la situación epidémica (21 de marzo). En VVAA (2020). *Sopa de Wuhan* (pp.67-78). La Plata: ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio).
- Butler, J. (2020). El capitalismo tiene sus límites (19 de marzo). En VVAA (2020). *Sopa de Wuhan* (pp. 59-65). La Plata: ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio).
- Derrida, J. (2008). *Fuerza de ley: El “Fundamento místico de la autoridad”*. Madrid: Tecnos.
- Gabriel, M. (2020). El virus, el sistema letal y algunas pistas... (27 de marzo). En VVAA (2020). *Sopa de Wuhan* (pp. 129-134). La Plata: ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio).
- Han, B-C. (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder.
- Heller, A. (1989). *Teoría de los sentimientos*. México: Fontamara.
- Heller, A. (1995). *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*. Barcelona: Península.
- Heller, A. (2018) [2003]. Cinco enfoques al fenómeno de la vergüenza. *Acta Sociológica*, 76, pp. 123-136.
- Hinkelammert, F.J.(2017). *La vida o el capital. El grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado*. Buenos Aires: CLACSO.
- Hirshman, A. (1978). *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo*. México: FCE.
- Honneth, A. (1996). Reconocimiento y obligaciones morales. *Revista Internacional de Filosofía Política RIFP*, 8, pp. 5-17.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Honneth, A. (2009). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: FCE.

- LeBreton, D. (2017). *Desaparecer de sí. Una tentación contemporánea*. Madrid: Siruela.
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- López, M.P. (2020). La vida en cuestión (6 de abril). En VVAA (2020). *La fiebre* (pp. 69-77). La Plata: ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio).
- Macón, C. (2013). Sentimus ergo sumus. El surgimiento del “giro afectivo” y su impacto sobre la filosofía política. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, II(6), pp. 1-32.
- Manrique, P. (2020). Hospitalidad e inmunidad virtuosa (27 de marzo). En VVAA (2020). *Sopa de Wuhan* (pp.145-161). La Plata: ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio).
- Marx, K. & Ruge, A. (1970). *Los Anales franco-alemanes*. Barcelona: Martínez Roca.
- Ricoeur, P. (2019) [1992]. El sufrimiento no es el dolor. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, 60, pp. 93-102.
- Sartre, J-P. (2005) [1939]. *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid: Alianza.
- Sartre, J-P. (1954) [1948]. *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Buenos Aires: Ibero-Americana.
- Sartre, J-P. (1969) [1961]. Prefacio. En Fanon, F. *Los condenados de la tierra* (7-29). México: F.C.E.
- Sen, A. (2002). Globalmente resignados. *Revista de Economía Institucional*, 4(6), pp. 222-226.
- Simmel, G. (2018) [1901]. Sobre una psicología de la vergüenza. *Digitum*, 21, pp. 67-74. Disponible en <http://doi.org/10.7238/d.v0i21.3116>.
- Stanghellini, G. (2009). Embodiment and schizophrenia. *World Psychiatry*, 8(1), pp. 56-59.
- Svampa, M. (2020). Reflexiones para un mundo post-coronavirus (6 de abril). En VVAA (2020). *La fiebre* (pp. 17-37). La Plata: ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio).
- Žižek, S. (2020). El coronavirus es un golpe al capitalismo a lo Kill Bill y podría conducir a la reinención del comunismo (27 de febrero). En VVAA (2020). *Sopa de Wuhan* (pp.21-28). La Plata: ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio).