

# Sphera Publica

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y DE LA COMUNICACIÓN

[sphera.ucam.edu](http://sphera.ucam.edu)

ISSN-e: 2695-5725 • ISSN: 1576-4192 • Número 23 • Vol. I • Año 2023 • pp. 42-61

## Aproximaciones conceptuales para narrarnos en «un mundo común»: comunicación, subjetividad y cuerpo afectado

Lu Barcenilla Román, SAED Centre of Discourse Studies (España)  
[lubarcenilla@gmail.com](mailto:lubarcenilla@gmail.com)

Recibido 15/05/23 • Aceptado 13/07/23 • Publicado 25/07/23

**Cómo citar este artículo:** Barcenilla Román, L. (2023). Aproximaciones conceptuales para narrarnos en «un mundo común»: comunicación, subjetividad y cuerpo afectado, *Sphera Publica*, 1(23), 42-61.

### Resumen

El neoliberalismo y su retórica está centrado en desarmar toda vida común, todo poder colectivo, la solidaridad, la reciprocidad, la interdependencia. Por ello, debemos comprometernos, hacernos cargo, *coimplicarnos*, también complicarnos, redescubrir nuestra capacidad para mirar, imaginar, decir que esta vida es nuestra; atrevernos a pensar, desde la comunicación, un nuevo espacio de cuerpos afectados con posibilidad para emanciparse. Un «mundo común» (Garcés, 2022) que nos otorgue una narración y, por tanto, una dirección. Así, a continuación se propone una aproximación exploratoria a conceptos que provienen de la filosofía, la antropología o la sociología para nutrir la reflexión de los estudios de comunicación: entender qué supone tener un cuerpo en el *entre*, de dónde partimos para explicar la *coimplicación*, el compromiso, la subjetividad, el *nosotros* y la interdependencia.

### Palabras Clave

Narración, Cuerpo, Subjetividad, Interdependencia, *Coimplicación*, Mundo común

## Conceptual approaches to narrate ourselves in «a common world»: communication, subjectivity and the affected body

Lu Barcenilla Román, SAED Centre of Discourse Studies (España)  
[lubarcenilla@gmail.com](mailto:lubarcenilla@gmail.com)

Received 15/05/23 • Accepted 13/07/23 • Published 25/07/23

**How to reference this paper:** Barcenilla Román, L. (2023). Aproximaciones conceptuales para narrarnos en «un mundo común»: comunicación, subjetividad y cuerpo afectado, *Sphera Publica*, 1(23), 42-61.

### Abstract

Neoliberalism and its rhetoric is focused on disarming all common life, all collective power, solidarity, reciprocity, interdependence. Therefore, we must commit, take charge, *co-involve* ourselves, also complicate ourselves, rediscover our capacity to look, imagine, say that this life is ours; dare to think, from communication, a new space of affected bodies with the possibility to emancipate themselves. A «common world» (Garcés, 2022) that gives us a narrative and therefore, a direction. Thus, the following is an exploratory approach to concepts from philosophy, anthropology or sociology to nourish the reflection of communication studies: to understand what it means to have a body in the *between*, where we start from to explain *co-involvement*, commitment, subjectivity, the *us* and interdependence.

### Keywords

Narration, body, subjectivity, interdependence, co-involvement, common world

## Introducción

¿Es posible que, en el centro de un sistema —económico y moral— que conduce inevitablemente al estado más profundo de malestar, de depresión, donde cualquier intento de derrocarlo, es más, de simplemente criticarlo, se convierte en anabolizante del propio sistema, encontremos un lugar donde reunirnos, un *mundo común*? De momento, como propone Garcés (2022), el comprometerse, hacerse cargo y coimplicarse (del mismo modo, complicarse), lleva a redescubrir nuestra mirada, nuestra capacidad para imaginar y expresar que esta vida es nuestra desde el *singular plural*, atrevernos a pensar. «Pensar cansa. Pero no poder pensar deprime. No poder pensar es lo que ocurre cuando los posibles se cierran, los contextos se fragmentan y la esfera pública se polariza y se privatiza», escribe Garcés (2022), que sigue: «No poder pensar es lo que nos ocurre cuando la emoción dominante es el miedo y cuando la incertidumbre es la única certeza que nos queda» (p. 11). El sociólogo Zygmunt Bauman traza los caminos de lo que denomina «vínculos humanos del mundo fluido» y concluye que son la inseguridad, la incertidumbre y la desprotección, características del fenómeno de la precariedad —*précarité*, *Unsincherheit* o *Risikogesellschaft*, *incertezza*, *insecurity*—, las afecciones del presente que amenazan el futuro (p. 171).

El metarrelato neoliberal, tal y como se puede vislumbrar a través Standing (2014), trata de desarmar toda vida común, toda práctica colectiva, esto es, la solidaridad, la reciprocidad, la interdependencia. Garcés (2022) expresa que «hoy el mundo nos impone la vida como un problema común que nos obliga a tener en cuenta a todos los demás. Nuestros cuerpos, como cuerpos pensantes y deseantes, están imbricados en una red de interdependencias a múltiples escalas» (p. 82).

En este contexto, narrarnos como individuos en la pluralidad es la única forma revolucionaria de pensar el futuro inmediato, aunque el horizonte próximo no tenga esa característica esencialmente revolucionaria. En definitiva, narrarnos en un *mundo común* es ya un acto de rebelión. En este texto se aborda, para comprenderlo, qué identifica y cómo. En la misma dirección, se estudia la imaginación como sistematización del cambio. Así, es obligado esforzarnos en entender lo supone *tener* un cuerpo en el *entre*, de donde partimos para explicar la individualización, la *coimplicación*, el compromiso, la subjetividad, el *nosotros* y la interdependencia.

A continuación trataremos de explorar conceptualmente las nociones de corte fenomenológico que rodean a la propuesta del *mundo común* rescatada recientemente por

la filósofa Marina Garcés, pero tratada anteriormente en las obras de Maurice Merleau-Ponty o Jean-Luc Nancy. La identificación narrativa y los procesos de identificación social se pueden abordar desde la comunicación; del mismo modo, la comunicación puede nutrirse de las propuestas filosóficas y fenomenológicas: eminentemente, desde la reflexión de la intersubjetividad (Rizo García, 2020), la mediación (Chillón y Duch, 2016) o la interdependencia. Desde la hermenéutica y la interpretación de esta retahíla de conceptos que provienen de la antropología, la filosofía, la sociología y la comunicación, tratamos de aportar una complejización de los elementos para proponer formas de reflexionar la narración en este momento histórico. Se establece como necesario que se prosiga abundando en la urdimbre del proceso comunicativo más allá del fenómeno macrosocial (Rizo García, 2021) y de casuísticas hiperconcretas. Por ejemplo, como se tratará en las siguientes líneas, tomando en cuenta la raíz corporal y afectiva que reviste por dentro a la comunicación misma.

## **La identificación narrativa en un mundo como el de hoy**

### **Los procesos de identificación social**

Los procesos de identificación que permitirían la emancipación tras la articulación de un sujeto político se han de dar en un mundo donde triunfa, según Garcés (2022), la «privatización extrema de la existencia individual y un recrudescimiento de los enfrentamientos» (p. 37); o como escribiría Baudrillard (1978), un mundo hipersimulado donde triunfa la incertidumbre y donde «la ilusión ya no es posible porque la realidad tampoco lo es» (p. 43); un mundo en entredicho, en crisis económica perenne, de valores y del lenguaje (Vidal Castell, 2005); un mundo, mejor dicho, cultura-mundo, en el centro del hipercapitalismo (Lipovetsky y Serroy, 2010); un mundo donde se lleva a cabo la explotación de la subjetividad hasta el agotamiento, donde la tecnología es fundamental, como explica Espluga (2021) para explicar «cómo se han configurado» las identidades (p. 17), es decir, donde las plataformas extractivas del capitalismo global absorben la particularidad del individuo y subliman la colectividad en cuartos propios conectados (Zafra, 2010). En este mundo, expone Bauman (2004), la «movilidad y flexibilidad» para identificarse no son vehículos válidos para la emancipación «sino más bien instrumentos de *redistribución de libertades*» (p. 97). Un mundo, en definitiva, expondrá Garcés (2022) donde la aceleración del cambio climático y el agotamiento de recursos energéticos, «el aumento en número y mortalidad de los movimientos migratorios» (p. 12), el abismo de la

desigualdad social, e incluso la pandemia, evidencian que hablamos de una «afección global» del «espacio común» (p. 12). Al fin y al cabo, un mundo que precariza y fragmenta la vida, y lo hace, también, a través de las narraciones puntuales, de la narrativa —y en su conjunto, el relato (Gayà Morlà, Rizo García y Vidal Castell, 2022)— de la cultura mediática (Chillón, 2000). Es necesario desenredar la lógica neoliberal que desactiva las posibilidades de emancipación y proponer nuevos horizontes de narración y *autonarración* desde la mismísima vida cotidiana. Y «el mundo de la vida cotidiana no puede comprenderse sin la comunicación» (Rizo García, 2014, p. 1)

Además, como explicaría García Canclini (1997) «nuestras identidades están definidas relacionamente» (p. 80). Repensar nuestra capacidad identitaria en tiempos de globalización, añade, es observar de qué repertorios se nutre y entender que «puede ser multilingüe, nómade, transitar, desplazarse, reproducirse como identidad en lugares lejanos del territorio donde nació esa cultura» (p. 80). Se debe dar un reconocimiento de las diferencias y reformar por completo la heterogeneidad de las sociedades del capitalismo global, según García Canclini, para conseguir una participación social plena y un reconocimiento y autorreconocimiento. Debemos pensar, eso sí, como reflexiona Barcellona (1996) que la «alteridad nos atraviesa» (p. 116), basta con pensar en nosotros mismos con el paso del tiempo, como somos otros. Uno es uno mismo, pero también otro. Una vez se haya comprendido que la alteridad *somos nosotros*, la lógica del reconocimiento no será una dificultad en el mundo común. De hecho, «tiene la virtud de entender la igualdad desde la pluralidad y de incorporar el *nosotros* al *yo*» (Garcés, 2022, p. 57). La interdependencia se da «en el plano social» donde la interpretación es que «la identidad se constituye en el diálogo abierto y no por un guion social predefinido» y donde se comprende, con Taylor (2009), que «el reconocimiento igualitario no sólo es el modo pertinente a una sociedad democrática sana» (p. 68). Nuestra identidad se «moldea» en el reconocimiento y en la falta de este, o en su falsedad (Taylor, 2009, p. 53). Pero la interdependencia se da más allá del reconocimiento y del plano social. Se da, y de forma más clamorosa, al nivel de nuestros cuerpos. (Garcés, 2022, p. 57).

### **La identidad que se nos escapa**

Según Duch (2002), se pueden diferenciar tres «estructuras de acogida» o, en otras palabras, marco donde se producen (y se constituyen, se rehacen, se contextualizan) las prácticas humanas de la vida cotidiana, donde se escribe, por tanto, la constitución humana y cultural del sujeto «biológico y natural» (p. 13). Estas estructuras de acogida, además,

permiten la integración en el cuerpo social. Es más, su función va encaminada a la construcción simbólico-social de la realidad. Las estructuras de acogida permiten al individuo adquirir una identidad (Duch, 2002, p. 14) —maleable, por supuesto, y siempre en relación con el colectivo, en un proceso de interiorización, representación y simbolismos—.

Del mismo modo, las estructuras de acogida, dice Duch (2002) «posibilitan el empalabramiento de la realidad» (p.15): solo existe aquello que podemos expresar simbólicamente, es decir, que podemos empalabrar, al mismo tiempo que conformamos una realidad propia y común. Así, Duch (2002) expone que el proceso de «acogimiento» convierte al sujeto en un aprendiz durante toda su vida (p. 19). Paralelamente, entonces, nunca se adquirirá una identidad, sino que se alargará hasta la muerte la búsqueda del reconocimiento e identificación. Según Duch, el ser humano «nunca se encuentra definitivamente acogido y reconocido, siempre tiene necesidad de aquellas estructuras cuya misión consiste precisamente en el hecho de ir situando e identificando en medio de la precariedad [...] atributo de su mundo cotidiano» (p. 20).

Es en un mundo líquido, a juicio de Bauman, donde la desidentificación cabalga. La ruptura no únicamente se produce en el espacio-tiempo, sobre trabajo, en las tensiones entre comunidad e individualidad o en los procesos de emancipación —para todo ello, véase *Modernidad líquida* (2004)— sino también en la dimensión afectiva, que es frágil y está en riesgo constante —véase *Amor líquido* (2020)—. El amor como cumbre del afecto es, en tiempos de capitalismo líquido, según el autor (2020), un amor causal, sin historia propia, fortuito, incierto (p. 20).

En la tarea de Sara Ahmed (2015) para comprender los procesos de identificación, el sociólogo establece que es en el cuerpo, cuando este se entiende como «superficie», que la identidad se inscribe (p. 53). Con el dolor, sobre todo, añade Ahmed, experimentamos que hay «algo» que «media» entre lo externo y lo interno, lo de dentro y lo de fuera (p. 53). El dolor permite involucrar «la socialidad de las superficies corporales» (p. 65), lo que puede implicar colisión: una colisión con el otro que desvela nuestra interdependencia. El rostro, la cara, por ejemplo, en un mundo subjetivado por la individualización, es la parte constitutiva de la identidad social. El cuerpo es simbólico, en palabras de Le Breton (2006), no una realidad en sí mismo (p. 13), y, por ende, es inalcanzable. Se ve reducido a una cara, y así es compartido socialmente: la parte asible del ser humano. El cuerpo como esencia de la identidad también deja ver de dónde procede un discurso, cómo se produce, y cómo se asume una determinada narrativa, en lo que entendemos como pensamiento

situado. «Los cuerpos (nuestros cuerpos, nosotros mismos) son mapas de poder e identidad», dirá Haraway (1991) sin librar, siquiera, a los cíborgs (p. 309).

### **Imaginarnos juntos: una narrativa para ver qué nos une y no qué nos separa**

Expresa Garcés (2022): «Bajo la globalización [...] el mundo no se ha hecho más común sino [...] dramáticamente más unificado. [...] preguntar por un mundo común es una invitación a pensar y a imaginar lo que nos vincula sin reducirlo a la unidad» (p. 13). El camino sería, a instancia de Garcés, el contrario: desandar la unión por la fuerza homogeneizadora y emprender el camino hacia la vinculación.

El uso de la imaginación, sí, pero también el esquema resultado de los imaginarios compartidos —un puñado de ideaciones narrativas, que dirían Duch y Chillón (2016)— ofrecen la capacidad de actuación y anticipación, no solo la reproducción determinista que toma a los sujetos como receptores pasivos e incapaces de usar su malestar como herramienta de comunicación, motor y palanca de cambio. El malestar une. Entonces, «¿qué nos separa?» (Garcés, 2022, p. 30). En la tradición revolucionaria, el corazón lo pone la lucha fraternal contra aquello que nos separa, según Garcés. Por lo tanto, la búsqueda y el esfuerzo se ha de sostener hacia la vinculación en amplios espacios de comunicación. De hecho, los estudios de comunicación han de avanzar en su comprensión de las emociones, contemplando «el cuerpo como elemento clave de la dimensión sensorial y emocional» de la misma comunicación (Rizo García y Gayà Morlà, 2022, p. 1203) para tratar de abordar esa separación, esa disgregación social y humana en la pregunta por qué nos separa.

Criticado por la filósofa catalana por buscar una salida y no ir a la raíz (Garcés, 2022, p. 33), Ulrich Beck (2006) establece un diálogo con la obra de Scott Lash para desentrañar e indagar en las «condiciones» que posibilitan la formación de comunidades, así como compromiso dentro de ellas en tiempos de «segunda modernidad» (bajo conceptos beckianos), o «postradicionales» (en términos de Anthony Giddens) (p. 187). «La “comunidad”, escribe Lash [...], como “nosotros”, como en cualquier identidad colectiva, no requeriría de “hermenéutica de la sospecha”, pero sí una “hermenéutica de la recuperación”», recoge Beck (2006): «Lash desea descubrir o desvelar qué es principalmente lo que mantiene unida a la gente en circunstancias de individualización avanzada» (p. 187).

La respuesta de Garcés ante este planteamiento sería que el «triunfo de lo privado», es decir, de la globalización del capitalismo, es el triunfo de una idea: la de que el sujeto moderno nazca ya desquitándose del corsé autoritario de la realidad humana, que es comunitaria —dependemos de otros para vivir— y preconizando una especie de libertad individual suprema, de autosuficiencia artificial: «El individuo es un propietario, tanto de sus bienes como de su persona» (Garcés, 2022, p. 42) y el Estado moderno, entonces, se ha fundado como comunidad de propietarios. Es decir: unidos para que el capitalismo funcione, en lo general, pero atrincherados en la diferencia, azuzados por el miedo al otro, refugiados en un falso «nosotros» de la avaricia, hijo del artificio del «yo» plural y difuso (Garcés, 2022, pp. 35-42). En ese proceso de abstracción e invisibilización del mundo y la economía que se nos impone, dice Berardi (2017) rescatando a Marx, «todo lo sólido se desvanece en el aire» (p. 130).

Se puede concluir que la imaginación es una herramienta que posibilita la narración para establecernos, inacabadamente, en el plano de la alternativa. El futuro debe ser nuestro y debe entenderse desde el mundo común que retrata Garcés (2022): «Sin que nadie pueda predecir ni programar el futuro, la idea de revolución se levanta extrañamente de nuevo como una posibilidad que nos obliga a pensar contra los posibles que conocemos, contra los posibles de que disponemos y que nos aprisionan» (p. 69). La posibilidad, entonces, se narra. La alternativa es la comunicación. La narración, como forma artesana de la comunicación (Benjamin, 1936) es tratar de recuperar la vida del narrador. Una especie de recordar entretejiendo (Sibilia, 2013, p. 170). Por consiguiente, ¿será posible narrarnos en un mundo común?

### **El cuerpo como *entre*: mediación, tejido y entramado de comunicación**

Un poema de Munir Hachemi (2022) recoge un escueto «solo una cosa se interpone entre nosotros / dos cuerpos» (p. 16). La pregunta por la comunicación, es decir, la pregunta por la vida, es la pregunta por el cuerpo. Para Bourdieu (2002), «el cuerpo está en el mundo social, pero el mundo social está en el cuerpo» (p. 41). Como sujetos somos porque pensamos y por cómo afrontamos la vida. Pero, ante todo, desde la mediación, somos cuerpo. Y ser cuerpo, tenerlo, nos impone una primera mediación, un primer filtro que nos impide experimentar la realidad como objeto. O, mejor dicho, nos protege de no hacerlo. El cuerpo como artefacto de mediación ya fue teorizado por Martín Serrano (1977), y desde entonces, Martín-Barbero (1987) desde la comunicación, así como Duch y Chillón (2016)



desde la interrelación entre la antropología, la comunicación y la cultura, Merleau-Ponty (1975) desde la fenomenología, Foucault, en su obra, desde la filosofía o Barjola (2018) desde el feminismo.

Según Foucault (1976), el cuerpo sería el lugar de la carne. Esto es, es el cuerpo donde el fenómeno de la carne se hace evidente. La carne, presente en ese lugar, tomaría la forma de una estructura intersensorial, incide De la Vega (2011), «no como una suma de partes, sino como un tejido» (p. 103). Merleau-Ponty, a su vez, propone la «conciencia encarnada» para explicar que es desde el cuerpo, o a través de él, que se tiene la experiencia. Apunta Sola-Morales (2013), de acuerdo con lo expuesto, que «el hecho de que los seres humanos vivan en un cuerpo y sean un cuerpo nos traslada necesariamente al terreno de las mediaciones» (p. 48), pues posee una capacidad relacional absolutamente fundamental. Esta «capacidad relacional», dice Sola Morales (2015), es la que le permite «dialogar» o favorecer el encuentro entre los diversos actores y espacios: sujetos y mundo, interior y exterior, lo individual y lo colectivo, el yo y el otro, lo presente y lo ausente (pp. 48-50). Por el cuerpo pasa el conocimiento de la realidad cotidiana. De Certeau y Giard (2006) reflexionaron antes esta misma línea: «Habitar aparte, fuera de los lugares colectivos, equivale a disponer de un lugar protegido donde se separa la presión del cuerpo social sobre el cuerpo individual» (p. 148)

Como enuncia Garcés (2022) guiada por Merleau-Ponty, existe un «entre», un «entramado» de relaciones que inscriben al sujeto en el mundo, es decir, que lo interrelacionan (p. 13). Para Merleau-Ponty, en la lectura de Garcés (2022) ese «entre» es nuestro cuerpo «entendido no como una unidad anatómica, sino como un nudo de significaciones vivas» (p. 13). Merleau-Ponty (2010) sintetizará todo esto de una forma certera: «El espesor del cuerpo, lejos de rivalizar con el del mundo, es, por el contrario, el único medio que tengo de ir al corazón de las cosas, haciéndome mundo y haciéndolas carne» (p. 123). El cuerpo tiene su expresión fenomenológica en la vida cotidiana, donde también se desvela su posibilidad, su limitación, según Egliston (2020), que apunta: «El concepto de finitud es útil para explorar algunas de las tensiones y relaciones que están en juego en nuestros encuentros cotidianos con el mundo» (p. 5).

Hannah Arendt, también bajo la interpretación de la filósofa barcelonesa (2022), expresa que ese «entre» será «el lugar del sujeto político y el mundo común la apertura de una distancia que hace posible la acción y el discurso» (p. 13). Desde el cuerpo o la palabra, existe un nosotros donde, sin perder nuestra unicidad como sujetos, compartimos «asuntos comunes» Sin embargo, como expone Racière (2010, el camino, la travesía, no es

necesariamente un obstáculo: «La distancia no es un mal que deba abolirse, es la condición normal de toda comunicación. Los animales humanos son animales distantes que se comunican a través de la selva de signos» (p. 17). El cuerpo, entonces, es allí donde habita la comunicación, agregará Garcés (2022): «En la crisis de palabras en la que nos encontramos, ensordecida por el rumor incesante de la comunicación, poner el cuerpo se convierte en la condición imprescindible, primera, para empezar a pensar» (p. 82).

El concepto de mundo común, explica Marina Garcés (2022), proviene del atrevimiento de la fenomenología de principios del siglo anterior «a preguntar cuáles son las fuentes de nuestra experiencia y comprensión del mundo» (p. 12), o lo que es lo mismo, por qué experimentamos la vida así y no de otro modo, cuál es nuestra relación con el mundo, si es que podemos hacer de este un objeto para intentar captarlo en su estado esencial, si es que es necesario que esto se cumpla para su comprensión. La fenomenología cambia o desplaza la pregunta, y, por tanto, la mirada y la posición del sujeto, que ya no se encara con el mundo sino que se descubre «entre», argumenta Garcés (2022), «en el entramado de relaciones que lo componen y lo inscriben en un mundo natural y social» (p. 13). Ramírez Cobián (2017), por su parte, apunta una idea más: «La fenomenología, ya desde Husserl, revela y construye una concepción del cuerpo como componente de la dimensión subjetivo-trascendental de la conciencia y su relación con el mundo» (p. 53). También, ahora en palabras de Bengtsson y Johansson (2021), la fenomenología toma la «existencia humana» y «explora cómo los sujetos humanos existen y crean significado en sus vidas cotidianas en relación con categorías básicas como el tiempo, el espacio y la relevancia sociocultural» (p. 6) No obstante, frente a la comprensión «totalizadora» de la realidad, que observa el mundo más bien como objeto-mundo, la idea de mundo común acaba con esa vocación de dominación, inventariado, patrimonialización, propia de un mundo fagocitado por los mercados y la propiedad (Garcés, 2022) donde la relación propia con el cuerpo es «en régimen» de «propietario» (Bauman, 2004, p. 81). No olvidemos que el cuerpo es artefacto donde se hacen legibles los mensajes «pizarrón», como lo llama Mayol (2006) donde se escribe e inscribe el respeto o el distanciamiento (p. 14). Esto es, el cuerpo también es espacio donde concebir el mundo común. Porque el cuerpo no se reduce simplemente a lo humano, es la máxima expresión de la afectividad. O, mejor dicho, de expansión de esta misma. Por ello el cuerpo toma el espacio y el espacio deviene cuerpo. El cuerpo, escribe Tobar Hincapié (2016) «siempre está en expansión; las cosas son una expansión del cuerpo; todo es una ampliación de él» (p. 28). Y es en ese devenir «que acontece nuestra vida».

La interacción constituye y construye, o esculpe, el cuerpo. La comunicación depende del cuerpo, pero el cuerpo se afecta, colisiona, impacta, por culpa, debido a los procesos de comunicación. En el cuerpo está lo posible. En el cuerpo se encarna la identidad (que cambia ininterrumpidamente) y se escribe, desde la imaginación, el futuro del mundo común. El cuerpo alberga la posibilidad narrativa, es decir, la otra posibilidad.

### **Subjetividad, cuerpo y pluralidad**

En el mundo común no hay cuerpo sin voz porque en el cuerpo está la palabra y «las subjetividades que históricamente han ocupado los márgenes» tienen palabra en esta «pluralidad irreductible» (Garcés, 2022). Aunque aparezca globalizado y hecho uno, el mundo se fragmenta ante nuestros ojos. Aunque ahora, añade Garcés (2022), nos reunimos en el «espejo de la red y en la maraña de las comunicaciones y los transportes instantáneos. [...] todos estamos en guerra contra todos» (p. 29). Recuerda Le Breton (2017) a Dejours cuando este escribe: «Poco a poco, sin hacer ruido, el individuo se va sintiendo cada vez más cansado, desmotivado, consumido en una “derrota de la subjetividad”. Fuera del mundo común, el individuo ya no quiere comunicarse (p. 60). Sin opción al mundo común, el individuo solo quiere desaparecer de sí (Le Breton, 2017).

En el mundo común la subjetividad no se ve violada, ni intimidada, ni empujada. La pluralidad y la apertura se reproducen, las voces no solo están, sino que son parte. La subjetividad sustenta el mundo común.

### **Coimplicación y compromiso**

Básicamente, de la reflexión de Garcés (2022) podemos obtener dos paradigmas diferenciados, dos tradiciones que coexisten en el pensamiento de la emancipación en la modernidad: el «universalista» y el «revolucionario» (p. 30). El primero se pregunta cómo podemos estar juntos y su motor es la emancipación del individuo —y la preservación o reconquista de su soberanía—; el segundo, en cambio, se pregunta qué nos separa, y entiende la emancipación como proceso en el que es esencial la *coimplicación* en el mundo común, esto es, se ha de luchar contra aquello que nos deshilache —como motor— y se ha de defender aquello que nos hile —en un segundo plano de acción—.

En cuanto al compromiso, la afección es el centro de la acción: debemos dejarnos comprometer, ser puestos en un compromiso, sentir lo que nos interpela, encarnar la angustia en el cuerpo porque, como apunta Garcés (2022), «hemos alimentado demasiadas palabras sin cuerpo, palabras dirigidas a las nubes o a los fantasmas» (p. 82):

Son ellas las que no logran comprometernos, son ellas las que con su radicalidad de papel rehúyen el compromiso de nuestros estómagos. Poner el cuerpo en nuestras palabras significa decir lo que somos capaces de vivir o, a la inversa, hacernos capaces de decir lo que verdaderamente queremos vivir.<sup>1</sup>

Lo contrario a ponernos en compromiso con el mundo es alejarnos de él, agachar la cabeza, aislarnos, eliminar toda posibilidad de comunicación. Buscar la eliminación de nuestro yo insertado en el mundo. A veces la falta de compromiso se debe a una fatiga por el esfuerzo continuado, al trabajo, y ello nos conduce, dice Le Breton (2017), «lentamente a un mundo limitado, incluso cuando las sensaciones no son agradables» (pp. 53-54). Incluso en ese momento extremo, hemos de buscar un lugar donde exteriorizarnos y comprometernos, pues el compromiso es la pregunta y respuesta a qué nos vincula a otros «en el pensamiento y en la acción» (Garcés, 2022, p. 16). Básicamente, sintetizando: apoyarse y cuidarse desde el deseo y la imaginación. Esto es, el compromiso no ha de ir tras el dolor, de forma reparativa, sino que se ha de entender como expresión de vida y dirección de esta.

### **Interdependencia**

Marina Garcés (2022) define interdependencia desde la recomposición de una visión del mundo que priorice los vínculos de interacción y dependencia ante la hegemonía del discurso de la autonomía y la autosuficiencia que ensalzan el individualismo y lo configuran como eje sociocultural. En tiempos de capitalismo global y tardío, la interdependencia es ya, en sí misma, una amenaza. No, la interdependencia no la descubrimos con la pandemia de covid-19, ni mucho menos en la cronicidad del capitalismo. La interdependencia es humana, inherentemente. Solo viven en la ficción de la autonomía quienes, por sus privilegios, pueden resistir aislados. Según Garcés (2022), «la interdependencia se puede experimentar como condición para la emancipación colectiva» (p. 16). La única defensa ante la precariedad vital que ensarta el cuerpo compartido del nosotros es la construcción de una vida común, es decir, no solo aceptar la interdependencia, sino militar la interdependencia:

---

<sup>1</sup> Garcés, Marina. (2022). *Un mundo común*, Bellaterra, p. 82.

Hoy ya no es posible hacer ver que no vivimos en manos de los otros, ya no es posible encerrar las relaciones de dependencia en el espacio opaco de la domesticidad. Si la conciencia puede entrar en relaciones dialógicas de reconocimiento, el cuerpo, en virtud de su finitud, está ya siempre inscrito en relaciones de continuidad. No le hace falta hacer presente al otro, frente a frente, para reconocerle. En la vida corporal, el otro está ya siempre inscrito en mí mismo mundo.<sup>2</sup>

La comunicación hace posible (y exige) la interdependencia. Interdependencia que se escenifica, a través de la comunicación intersubjetiva (en psicología social, con matices, se denomina comunicación interpersonal). Según Rizo García (2020), «La comunicación intersubjetiva destaca la construcción social inherente al fenómeno comunicativo», que, ni mucho menos, se ha de entender desde la lejanía de lo sensorial y corporal (p. 148-149).

### **Individualismo configurador**

«El largo proceso histórico según el cual el individualismo ha llegado a ser “la configuración ideológica moderna», culmina en el diseño de un mundo sin otro horizonte que la propia experiencia privada» (Garcés, 2022, p. 33). En la línea, Pietro Barcellona (1996) entiende la globalización como «triunfo de lo privado»: uno es, en la configuración social, hijo de sí mismo; uno está condenado a la autosuficiencia, posee su cuerpo, su conciencia, y se regodea en ser su propia propiedad. Para Barcellona el individuo moderno ya nace desquitándose de un supuesto corsé autoritario, el de la tradición, por un lado, y la comunidad, por el otro. También, «y más radicalmente, de la deuda que nos vincula como seres que estamos juntos en el mundo» (Garcés, 2022, p. 34).

Barcellona (1996) explica que el individualismo histórico que rige aún hoy el mundo y que se manifiesta en nuestra vida cotidiana no es tanto culpa de la nostalgia comunitaria, sino el «fracaso de nuestra capacidad para dar respuesta a los problemas más agudos de nuestro tiempo» (p. 111). Este «universalismo jurídico», como denomina y explica Barcellona (1996), no solo elimina la comunidad, también destruye la posible articulación de la identidad y la diferencia (p. 114). Además, ningún vínculo de solidaridad puede alcanzarse por la vía monetaria: «La comunicación con el otro, como base necesaria para la confirmación de mi identidad, puede abrir la puerta a una forma distinta del estar juntos» (Barcellona, 1996, p. 114).

---

<sup>2</sup> Garcés, Marina. (2022). *Un mundo común*, Bellaterra, p. 57.

Un universalismo que Barcellona (1992) categoriza como «el universalismo de los comerciantes» (p. 113). Esta es una forma de estar juntos que al capitalismo le funciona. Incluso, puede favorecer este tipo de vidas comunes falsas. O, como apostilla Garcés (2022), «juntos en lo abstracto, diversos y desvinculados en lo concreto» (p. 35). Es decir, todos en las mismas redes y plataformas, bajo la misma cultura y los mismos preceptos homogeneizadores, experimentando la misma vulnerabilidad y amenazados por el riesgo constante, pero excluyentes en el ensanchamiento de las democracias, profundizando en las grietas, atrincherados. El *nosotros* se nos presenta de cualquier forma, pero no como sujeto emancipador.

Como viene a exponer Eudald Espluga (2021), «si abandonamos el esencialismo metafísico que piensa el “yo” como una entidad singular, que existe al margen de su contexto, descubrimos que el “sí mismo” es siempre una constelación de relatos contingentes» (p. 91). Los procesos de identificación (que no identidades fijas) son producto del intercambio humano en el trayecto vital. Debemos pensar en el neoliberalismo, dice Espluga (2021) como un régimen discursivo que facilita y promociona nuevos relatos de cómo «ser uno mismo», bajo la «forma-empresa» (p. 19). Terminamos confundiendo nuestra experiencia con «la gestión corporativa de nuestro yo» (Espluga, 2021, p. 91). Ahora mismo están tratando de convertirnos en startups de nosotros mismos en competencia con otras startups: y todas ofrecemos los mismos servicios.

### **Revolución emancipadora**

Reflexiona Garcés (2022) que entre la utopía y el derrotismo hay una tercera vía que se piensa, sobre todo, a lo largo del pasado siglo, «un nuevo aliento revolucionario que libera la emancipación de su imperativo teleológico» (p. 52). «Todo se hace potencialmente político», la idea de emancipación estalla «como bomba de racimo» (Garcés, 2022, p. 52) y clausura la narración «basada en fines y consecuencias» para reasentarse sobre el presente, el aquí y el ahora, de forma discontinua pero autosuficiente. Hemos de hacernos con el símbolo y experimentarlo hasta el final: aunque no seamos nosotros quienes triunfemos en la búsqueda de otro mundo posible. «Se proponen nuevas gramáticas, se dibujan nuevas cartografías, aparecen nuevos sujetos portadores de prácticas y lenguajes que tiñen el ámbito de lo político y lo contagian de expectativas nuevas que sitúan lo político en un impasse» (Garcés, 2022, p. 52).

¿Qué entendemos por *impasse*? «El *impasse* de lo político es un concepto eminentemente práctico —explica Santiago López Petit en el monográfico de *Espai en Blanc* (2011) dedicado a esta enunciación— que aparece como resultado de una dificultad: atacar esta realidad que se ha hecho una con el capitalismo se nos muestra como un imposible»:

Hoy vivir significa «tener una vida» que gestionar, o sencillamente, carecer de ella. No existe otra opción: o haces de tu vida una cárcel, es decir, un cuerpo secuestrado y marcado por el capital, o no cabes en el mundo. Vivir es aceptar que tu vida no vale nada. Que la realidad (capitalista) la utilizará mientras convenga, para después deshacerse de ti.<sup>3</sup>

La «novedad», indica López Petit (2011), es que esto ocurre cuando paralela y paradójicamente más *nihilización* experimentamos y más valorada está, como capital personal, la propia vida. El cuerpo y la vida, por tanto, es nuestra condena, pues encierra la vida privada como propiedad: eso nos «tritura, nos enferma y nos mata» (López Petit, 2011). «La realidad que hoy nos aprisiona no es fija ni estática ni normal. Es a la vez fija y catastrófica, normal y excepcional, estática y vertiginosa. Es una realidad compuesta de posibles» (Garcés, 2022, p. 54).

Sin abstracciones: la precariedad que atraviesa el *nosotros* daña la capacidad de pensar la alternativa, pero «la idea de revolución no apela a una utopía, sino que es un problema del pensamiento que se encama en las posibilidades de vida concretas de cada uno de nosotros [...]» (Garcés, 2022, p. 70). Así, por ejemplo, para Marx las fuerzas productivas no son sólo las máquinas, «sino básicamente las capacidades expropiadas de cada uno de los trabajadores». Esos trabajadores, y es aquí donde volvemos al mundo común de hoy, construyen y transforman —también— su propio mundo. «La revolución tiene que ver con un nosotros que se re-apropia de su capacidad de hacer y de cambiar el mundo. Un nosotros, por tanto, que toma el poder entendido como un poder hacer [...]; un nosotros que se apodera así de sus posibilidades, de su situación y de su libertad [...]» (Garcés, 2022, p. 70). De ello se desprende, por un lado, que la revolución apunta a un nosotros y que es con la propia revolución que emerge el *nosotros*, paralelamente; por otro, que la revolución abre

---

<sup>3</sup> *Espai en Blanc*. (2011). *El impasse de lo político* (Nº. 9–11). Bellaterra Edicions. [http://espaienblanc.net/?page\\_id=437](http://espaienblanc.net/?page_id=437)

la posibilidad de un mundo distinto, de un mundo común que el poder trata de negar, separar, destruir y privatizar (Garcés, 2022, p. 70).

## Conclusiones

Hoy la vida es una vida en riesgo. Precarizada la posibilidad del encuentro social y sin capacidad imaginativa, cansados de pensar, la incertidumbre es nuestra única certeza. Ante ello, la propuesta emancipadora es la búsqueda y la consolidación de un mundo común donde hacernos uno, respetando la diferencia, para hacernos fuertes. Para ello necesitamos dirección y narración, tomando en cuenta a los demás ante el problema común de un mundo, en efecto, sin dirección ni narración. No solo habríamos de encarnar el dolor, sino que debemos usarlo como palanca de cambio sabiendo que «nuestros cuerpos, como cuerpos pensantes y deseantes, están imbricados en una red de interdependencias a múltiples escalas» (Garcés, 2022, p. 82). Encarnar el dolor significa hacernos cargo, corporalmente, del mismo: del nuestro y del de otros. Eso nos pone en sociedad: la afección del cuerpo del otro nos atraviesa, nos componemos de él. Pero antes, hemos de culminar en la aceptación de una mirada para formular preguntas que nos impliquen. Este giro implicaría «concebir a las emociones como un problema fundamentalmente sociológico, sin que ello implique negar su naturaleza biológica», viéndolas «como parte insoluble de las experiencias corporales de los sujetos. Cuerpo y emociones van de la mano» (Rizo García, 2022, p. 4).

Para Simmel (1986), por ejemplo, expone Varón Castiblanco (2022) «el intercambio de miradas supone que al mirar afectamos a los demás y somos afectados por ellos». De ahí que «la mirada funcione como un referente notable de orientación recíproca, por ello en muchas ocasiones el intercambio de miradas regula la interacción» (Sabido, 2013, p. 30, como se citó en Varón Castiblanco, 2022, p. 65). En la interacción del dolor comenzamos, socialmente, a conformar un relato común donde reflejarnos unidos.

Interdependencia, coimplicación y compromiso son el cemento de la base de esa narración que nos otorgará la dirección. Nos hacemos cargo del resto, del otro, porque nos hemos percatado de que nuestros cuerpos son un *continuum*, una social superficie extensa. Hemos tardado en darnos cuenta porque la fragilidad que experimentamos nos nubla la vista: hemos de resetear la vista (hacer *glitch*, dirá Legacy Russell). Como ver es ya interpretar, debemos conquistar la mirada para ver lo que hay ante nosotros. Cuestionamos la oposición entre mirar y actuar y hay comienzo la emancipación, según Racière (2010),



«cuando se comprende que las evidencias que estructuran de esa manera las relaciones mismas del decir, el ver y el hacer pertenecen a la estructura de la dominación y de la sujeción» (p. 19). El mirar, que precede al contar, es una acción. Debemos tomar, radicalmente, la posibilidad de narrarnos en un mundo común.

Si el neoliberalismo y su retórica está centrado en desarmar toda vida común, todo poder colectivo, la solidaridad, la reciprocidad, la interdependencia, la lucha contra la precariedad será, por tanto, una lucha en el espacio de lo común. En un momento en el que nuestra existencia está en tela de juicio, y el tribunal es la capacidad física de la tierra para albergarnos, podemos perfectamente imaginar nuestro fin o tener pesadillas con nuestra exterminación. No alcanzamos a ver el final del capitalismo, una alternativa, y ello canoniza nuestra posibilidad de futuro. Mark Fisher (2018) no solo nos ofrece el pesimismo de describir que el capitalismo ha colonizado la vida onírica colectiva, sino que, según dice, el capitalismo ha ocupado, sin fisuras, «el horizonte de lo pensable» (p. 30).

En definitiva, lo que Racière, Fisher, López Petit y Garcés, entre otros, sugieren es que para transformar la vida que vivimos hace falta vivirla, tomar la consciencia necesaria, mutar transformable el mundo a transformar. Ese contacto, ese malestar como resorte es lo que «el poder hoy neutraliza [...] cuando nos hace vivir, como si no estuviéramos en el mundo: vidas autorreferentes, privatizadas, preocupadas, anestesiadas, inmunizadas. Vidas ahogadas en la ansiedad de no poder morder la realidad» (Garcés, 2022, p. 89). Para poder narrar un mundo común en el que inscribirnos hemos de dejarnos afectar por el presente, pero orientar nuestros esfuerzos hacia un futuro. Tomar la narración es entretejer, artesanalmente, como expresó Benjamin, la dirección de la comunicación. Decir que esta vida es nuestra.

Es vital, de igual modo, abundar en la reflexión sosegada de los mimbres de la comunicación para entenderlos también en común, inacabadamente, aceptando la flexibilidad cultural de una transformación social y humana, precedida y acompañada del narrar, el imaginar y el pensar.

## Bibliografía

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Programa Universitario de Estudios de Género.
- Barcellona, P. (1996a). Pensar la alteridad. *Debate Feminista*, 13, 95–99.  
<https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1996.13.293>
- Barcellona, P. (1996b). *Postmodernidad y comunidad*. Trotta.
- Barjola, N. (2018). *Microfísica sexista del poder: el caso Alcàsser y la construcción del terror sexual*. Virus.
- Baudrillard, J. (1978). *Cultura y Simulacro*. Kairós.
- Bauman, Z. (2004). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2020). *Amor líquido*. Paidós.
- Bengtsson, S. y Johansson, S. (2021). A phenomenology of news: Understanding news in digital culture. *Journalism*, 22(11), 2873-2889.  
<https://doi.org/10.1177/1464884919901194>
- Berardi, F. (2017). *Fenomenología del fin: Sensibilidad y mutación conectiva*. Caja Negra.
- Bloch, E. (2007). *El principio esperanza*. Trotta.
- Bourdieu, P. (2002). *Lección sobre la lección*. Anagrama.
- Chillón, A. y Duch, L. (2016). *Sociedad mediática y totalismo*. Herder Editorial.
- Chillón, A. (2000). La urdimbre mitopoética de la cultura mediática. *Anàlisi: quaderns de comunicació i cultura*, 24, 121-159.  
<https://raco.cat/index.php/Analisi/article/view/15017>
- Duch, L. (2002). *Antropología de la vida cotidiana*. Trotta.
- Egliston, B. (2020). 'Seeing isn't doing': Examining tensions between bodies, videogames and technologies 'beyond' the game. *New Media & Society*, 22(6), 984-1003.  
<https://doi.org/10.1177/1461444819875078>
- Espai en Blanc. (2011). *El impasse de lo político* (N.o 9–11). Bellaterra Edicions.  
[http://espaienblanc.net/?page\\_id=437](http://espaienblanc.net/?page_id=437)
- Espluga, E. (2021). *No seas tú mismo: Apuntes sobre una generación fatigada*. Ediciones Paidós.
- Fisher, M. (2018). *Realismo capitalista*. Caja Negra Editora.
- Garcés, M. (2022). *Un mundo común*. Bellaterra.
- García Canclini, N. (1997). *Cultura y comunicación: entre lo global y lo local*. Ediciones de Periodismo y Comunicación.

- González, R. A., y Jiménez Tavira, G. (2011). Fenomenología del entrecruce del cuerpo y el mundo en Merleau-Ponty. *Ideas y Valores*, 60(145), 113–130.  
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80918571014>
- Hachemi, M. (2022). *Los restos*. La Bella Varsovia.
- Haraway, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs, y mujeres la reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra.
- Le Breton, D. (2006). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión.
- Le Breton, D. (2017). *Desaparecer de sí: Una tentación contemporánea*. Siruela.
- Lipovetsky, G. y Serroy, J. (2010). *La cultura-mundo*. Anagrama.
- Martín-Barbero, J. (1987). *De los medios a las mediaciones*. Gustavo Gili.
- Martín Serrano, M. (1977). *La mediación social*. Akal.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*. Nueva Visión.
- Muñoz Sánchez, M. T. (2021). Un cosmopolitismo sin fundamentos últimos. *EN-CLAVES del pensamiento*, 30(1). <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i30.437>
- Negri, A. (2002). Pour une définition ontologique de la multitude. *Multitudes*, 9(2), 36–48.  
<https://doi.org/10.3917/mult.009.0036>
- Ramírez Cobián, M. T. (2017). El cuerpo por sí mismo. De la fenomenología del cuerpo a la ontología del ser corporal. *Revista de filosofía open insight* 8(14).  
[https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&%20pid=S2007-24062017000200049](https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&%20pid=S2007-24062017000200049)
- Rancière, J. (2010). *El espectador emancipado*. Ellago Ediciones.
- Rizo García, M. (2014). Ser, comunicación y vida cotidiana. Algunas claves para una lectura ontoética de la comunicación. *ALAIC*, Peru.  
<https://congreso.pucp.edu.pe/alaic2014/wp-content/uploads/2013/09/GT9-Marta-Rizo.pdf>
- Rizo García, M. (2020). Comunicación intersubjetiva: De los enfoques clásicos a la incorporación de lo corporal y emocional para su abordaje teórico y empírico. *Doxa Comunicación. Revista interdisciplinar de estudios de comunicación y ciencias sociales*, 30, 145-163. <https://doi.org/10.31921/doxacom.n30a7>
- Rizo García, M. (2021). *Cuerpo, comunicación y emociones: Reflexiones teóricas y experiencias empíricas*. Editorial UOC.
- Rizo García, M. (2022). Communication, body, and emotions. Incorporating emotional dimension to communication research. *Comunicación y Sociedad*, 1-22.  
<https://doi.org/10.32870/cys.v2022.8258>

- Rizo García, M., & Gayà Morlà, C. (2022). *El Giro Afectivo en la investigación de la comunicación. Una propuesta para la incorporación de las emociones y los afectos en la teoría de la comunicación humana*. Libro de Comunicaciones. VIII Congreso Internacional de la AE-IC-Ciudad Conectada. <https://aeicbarcelona22.org/wp-content/uploads/2022/12/LIBRO-DE-COMUNICACIONES-BARNA22.pdf>
- Russell, L. (2022). *Feminismo Glitch: (Un manifiesto)*. Holobionte ediciones.
- Sibilia, P. (2013). *La intimidad como espectáculo*. Fondo de Cultura Económica.
- Sola Morales, S. (2015). El cuerpo y la corporeidad simbólica como forma de mediación. *Mediaciones Sociales*, 12, 42–62.  
[https://doi.org/10.5209/rev\\_meso.2013.n12.45262](https://doi.org/10.5209/rev_meso.2013.n12.45262)
- Standing, G. (2014). *A Precariat Charter*. Van Haren Publishing.  
<https://doi.org/10.5040/9781472510631>
- Taylor, Ch. et al. (2009). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica.
- Tobar Hincapié, M. A. (2016). *Fragmentos de un desconocido. La práctica artística en la experiencia estética de lo cotidiano*. Tesis de Máster. Universidad Tecnológica de Pereira. <https://hdl.handle.net/11059/7187>
- Varón Castiblanco, D. C. (2022). Cuerpos y Emociones en Movimiento: Biodanza desde una lectura Sociológica. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 39, 60-73.
- Vidal Castell, D. (2005). *El Malson de Chandos*. Publicacions de la Universitat de València.
- Zafra, R. (2021). *Frágiles. Cartas sobre la ansiedad y la esperanza en la nueva cultura*. Anagrama.