

¿Cómo se producen las subjetividades estéticas?

How are aesthetic subjectivities produced?

Emmanuel José Ávila Estrada
Universidad del Atlántico
Colombia
ORCID: 0000-0002-9501-5437

Resumen

El presente texto tiene como propósito realizar una presentación sobre aquello que en el pensamiento filosófico de René Schérer (1922) se concibe como *subjetividades estéticas* y que constituye uno de los fundamentos de su propuesta filosófica. Para Schérer las subjetividades deben ser entendidas fuera de los límites del sujeto (*ego*), sustancia pensante, lo cual abriría el campo de posibilidades para orientar la producción de subjetividades hacia la estética. Schérer es un gran interlocutor, un gran coleccionista de pensamientos. Su crítica y el desarrollo de su propuesta encontraron su lugar y sostén en dos pensadores que, si bien son de dos épocas distintas, han sobrepasado con sus propuestas el espacio-tiempo al entrar en relación. Nos referimos a Charles Fourier (1772-1837) y a Félix Guattari (1930-1992). A partir de ellos, y junto a ellos, Schérer forma la noción de *subjetivades estéticas*. Es así como abordaremos el *paradigma estético*, la *estética pasional* y el *plano de inmanencia* para dar respuesta a cómo se producen las subjetividades estéticas.

Abstract

The purpose of this text is to make a presentation on what, in the philosophical thought of René Schérer (1922), is conceived as *aesthetic subjectivities* and which constitutes one of the foundations of his philosophical proposal. For Schérer, subjectivities must be understood outside the limits of the subject (the ego), thinking matter, which would widen the range of possibilities to direct the production of subjectivities towards aesthetics. Schérer is a great interlocutor, a great collector of thoughts, his criticism and the development of his proposal will find their place and support in two thinkers who, despite belonging to two different periods, have transcended with their proposals the limits of space/time by being related, namely Charles Fourier (1772-1837) and Félix Guattari (1930-1992). This is how we will address the *aesthetic paradigm*, the *passionate aesthetics*, the *plane of immanence* to respond to the question of how aesthetic subjectivities occur. Through them and along with them, Schérer conceives the notion of *aesthetic subjectivities*.

Palabras claves

Subjetividades estéticas, pasiones, paradigma estético, estética pasional, plano de inmanencia.

Keywords

Aesthetic subjectivities, passions, aesthetic paradigm, passionate aesthetics, immanence plane.

Fecha de recepción: abril 2021

Fecha de aceptación: septiembre 2021

¿Cómo se producen las subjetividades estéticas?

El presente texto tiene como propósito abordar uno de los fundamentos de la propuesta filosófica de René Schérer, específicamente, aquello que concierne a la *creación de subjetividades* desde la estética. Sin duda alguna, este tema no representa una novedad para el ámbito filosófico, ni siquiera desde la perspectiva estética, puesto que antes ha sido trabajado en la filosofía. No obstante, las perspectivas desde donde se ha abordado la subjetividad, en relación con la estética, siempre han estado dispuestas en el ámbito artístico; justamente es en esto último en lo que difieren los tratados sobre estética en René Schérer. Aquí nos interesa mostrar un aspecto poco explorado de esta estética, justo ahí donde las subjetividades son producidas fuera de lo artístico y se vinculan sin mediación con la vida humana. La fundamentación teórica de esta estética en René Schérer se inspira, en gran medida, en la propuesta social de Charles Fourier (1772-1837), un socialista utópico de inicios del siglo XIX, anterior a Marx, por quien Schérer se autodenomina fourierista; está influida, además, por el paradigma estético de Félix Guattari (1930-1992), quien fue su colega, amigo y, junto con él, uno de los maestros del deseo.

Desde luego, René Schérer no ignora lo que se ha producido sobre la estética. Contrario a ello, él identifica magistralmente sus fundamentos y su historia para entonces poder cruzar el límite mismo de la zona a la que ha sido confinada. Aquí se comprende la estética como aquello que está más allá de la simple puesta escénica, más allá de la producción artista, más allá de la aglomeración que caracteriza a los objetos de museo, más allá de las perspectivas teóricas que colocan al sujeto (*ego*) como poseedor de criterio, como *a priori* y creador. Esta estética se localiza y emerge de la vida misma, de la cultura, de las actitudes, en la producción del *socius*. Se trata, por cierto, de una estética viva, una estética de la vida, sin afanes ni pretensiones de objetivación o de universalización;

sin embargo, es una estética con implicaciones éticas y políticas, que, desafortunadamente, aquí no podremos presentar. Es desde esta perspectiva de la estética que se abordará la producción de subjetividades.

En gran parte, esta perspectiva estética de René Schérer podemos encontrarla en su libro *L'âme atomique* (1986), escrito con Guy Hocquenghem. Aquí, por ejemplo, ambos prefieren hablar de *categorías estéticas* y no de conceptos ni de esencias ni sustancias primigenias; todo lo contrario, van a la producción desde la difracción y la multiplicidad, al fragmento y a las particularidades, no hay cabida, por tanto, de un sujeto como instancia única. Dichas categorías estéticas “no son determinables *a priori* ni arbitrarias [...] son categorías y no objetos de museo” (Schérer y Hocquenghem, 1986, p. 23); ellas son la muestra de una estética que se despliega sobre todo lo existente.

Se trata de una estética que se remonta a la vida humana al interceptar todas sus dimensiones más constitutivas: lo histórico, lo político, lo social, lo psíquico, lo cultural, lo económico, lo anímico y lo espiritual. Una estética que implique y comprometa la vida, una estética pensada desde la producción y la creación, una estética como parte integral de un movimiento inacabado, a partir del que puedan ser consideradas las subjetividades en su más elevada cotidianidad y no en las valoraciones artísticas y racionales reducidas a simples actitudes epistemológicas.

Esta postura está relacionada íntimamente con el paradigma estético planteado por el psicoanalista y filósofo Félix Guattari: “Idea de paradigma [que] implica un paréntesis de la noción de obra de arte y por supuesto de las instituciones artísticas, de los mercados artísticos. [...] Por eso el paradigma estético no coincide con el mundo de los artistas” (Wenger, 2012, p. 4), sino con el mundo de la vida. De este modo, marchan las subjetividades hacia un nuevo fundamento, lejos de las estrategias racionalistas. Las relaciones de Schérer y Guattari no son una cuestión aislada, ambos nacen del mismo siglo telúrico, ambos están interesados en la revolución de Mayo del 68, ambos son pensadores de una misma escuela que lucha en contra de los dogmas y universales homogeneizantes, toda una escuela que hoy se conoce con el apelativo de *maestros del deseo*. Las conexiones aquí presentadas no son fortuitas, están ya dadas, como lo veremos a continuación.

Por una subjetividad fuera del sujeto-substancia

El gran error [...] de la filosofía clásica y de sus prolongaciones contemporáneas es haber encerrado la subjetividad y sus procesos en el sujeto y su substancia.

René Schérer

En esta primera parte se tratarán algunos de los aspectos fundamentales y fundacionales de un problema filosófico expuesto por René Schérer (1992; 1989;

1994) y Félix Guattari (1996; Wenger, 2012): la crítica al sujeto-sustancia como figura única y abstracta, una reflexión conjunta motivo de una época en la que también destacan Gilles Deleuze y Michel Foucault. Nos referimos al problema de la subjetivación en tanto que producción prejujuada de las subjetividades, condicionada *a priori* y ligada a los límites de un sujeto. Tomaremos como punto de partida constitutivo de su despliegue a René Descartes, quien, si bien no es el primero, es uno de los más claros representantes y el centro gravitatorio de la filosofía moderna. Desarrollaremos una crítica sustentada en los límites de un artículo de René Schérer titulado “Subjectivités hors sujet” (1994), escrito en homenaje a Félix Guattari.

Es inevitable no encontrar entre las páginas escritas por René Schérer a Charles Fourier y Félix Guattari. Ellos inspiran en gran medida su postura estética y política. A pesar de pertenecer a épocas y contextos totalmente distintos, los caminos que transitan sus propuestas siempre están encontrándose y vinculándose por la estética; René Schérer ha sabido bien mostrárnoslo. Respecto de esto, Jacques Rancière considera, en un escrito titulado “Les risques de l’hospitalité” que “Schérer siempre va en pos de recoger aquí y allá sus recursos. Trabajo de barredor sobre la vía pública de los pensamientos y de las escrituras” (2015, p. 325).¹ Schérer es para Rancière “un coleccionista de objetos singulares” (2015, p. 325). Nunca escribe solo, siempre está en diálogo y en relación con toda una escuela y una línea de pensamiento, donde encontraremos a Gilles Deleuze, Michel Foucault, Félix Guattari y a Charles Fourier.

En nuestra investigación, la relevancia e ingenio de nuestro filósofo radica en que posee la capacidad de retomar posturas, conceptos, nociones o teorías para dotarlas de actualidad, poblándolas de imágenes, revistiéndolas estéticamente y dándoles su impulso vital, gestionando un imaginario que relaciona al hombre consigo mismo y con su exterioridad.

Para nosotros, Schérer ilumina y enriquece el proceso de abstracción y aprehensión con imágenes o impresiones estéticas. En esto consiste su modo filosófico de operar, su máquina filosófica funciona a través de vinculaciones con pensadores que hacen parte de la tradición filosófica como también aquellos que han sido marginados por ella, tal es el caso de Charles Fourier o Tito Lucrecio Caro.

A todo proceso de emancipación o liberación le antecede una crítica mordaz, que se dirige a los dispositivos de poder,² en nuestro caso, se hará hacia el sujeto

¹ Traducción del autor.

² Entiéndase aquí por *dispositivo* (de poder) aquello que “organiza, distribuye, distingue o reúne los elementos” (Schérer, 2005, p. 252), poniendo los “seres a disposición”, “un dispositivo es anónimo, lo que no significa que no sea un instrumento de constreñimiento y dominación” (2005, p. 252), este “es pictórico, escénico (o militar), no es estático como lo es generalmente

como sustancia pensante. René Schérer (1994) denuncia *la unicidad del sujeto*, entendiéndola como una idea cartesiana (*res cogita*) fundadora o productora de la existencia y *demostrada* en la fórmula o sintagma: *yo pienso, entonces, soy*.

Arribamos a esta crítica desde el anuncio de un bloqueo, de una represión existencial. La filosofía tradicional ha coartado la relación con todo aquello que constituye nuestra exterioridad, ocupándose solo del intelecto o la racionalidad, creando una separación o aislamiento con la exterioridad, con lo humano y no-humano. Ella ha imposibilitado llegar a una armonía entre lo que somos, individualmente, y aquello que se nos muestra como desconocido. No hay continuidad. Analicemos pues algunos contenidos teóricos de lo que ha sido el concepto de sujeto y las implicaciones que esto trae a la hora de establecer un equilibrio armónico entre todo lo existente.

La filosofía en Occidente se ha bastado en gran medida con el sujeto. Lo ha convertido en la “madre sin matriz” (Schérer, 1989) de la que ha nacido un importante conjunto de sistemas de pensamiento, sistemas políticos y sociales. El sujeto es una de las principales causas de la crisis relacional de la modernidad, la cual ha fracasado en el intento de establecer y brindar mejores condiciones de vida a lo viviente. Gracias a que su eje fundante es el ego, se ha coartado la relación con todo aquello que constituye nuestra exterioridad y se ha creado así una separación y jerarquización entre lo humano y no-humano.

La gran mayoría de los modernos en cada planteamiento se verá forzada a fundamentar la estructura de dicho sujeto, ya sea en las ciencias exactas o no. Este ocupa una posición de acuerdo con su uso, pero también en relación con *la búsqueda de una verdad*. Y es así como nos topamos con Descartes, quien, a saber, no olvida las pasiones ni la sensibilidad dentro de sus postulaciones teóricas. Sería un error nuestro contradecir esto, no obstante, para el llamado *padre de la modernidad*, las pasiones y los deseos del cuerpo no son tenidos en cuenta, sino a partir de un proceso que las yuxtapone. La sensibilidad, la experiencia, la *res extensa* y la *exterioridad* son importantes para Descartes, porque la abstracción o sus datos, o lo que Husserl llamó *reducciones eidéticas*, darían lugar al conocimiento científico y al saber.

No intentamos aquí dilucidar la teoría moral, ética y filosófico-científica de René Descartes, sino mostrar cómo sus postulados y reflexiones, basadas en el *ego cogito*, ofrecieron los primeros trazos para la construcción de un sujeto para el conocimiento y, a su vez, la supeditación de la sensibilidad estética y ética a la

aquello que denominan estructura” (2005, p. 253). “El dispositivo es lo que permite ver y decir; es lo que introduce [...] una comprensión y una racionalidad, esta vez no eterna, fijada de una vez por todas, sino móvil, en devenir, en ‘progreso’, con el dispositivo no se puede hablar más de racionalidad, sino de racionalidades” (2005, p. 254).

racionalidad, al *pensar*. Por tanto, no mostramos aquí al cartesianismo como la idea pura y acabada, sino como la base o la *principia moderna* sobre la que se fundarán los procesos epistemológicos y los sistemas filosóficos posteriores, al establecer una relación necesaria entre el ser y pensamiento.

Los postulados de René Descartes siempre han sido estudiados a la luz de asuntos filosófico-científicos, sin embargo, nuestra crítica, si bien se orienta en parte en esta dirección, no es justamente donde nos gustaría arribar. Nos interesa ir al fundamento, al punto cero y reflexivo, al punto genético que implicó e hizo volcar las subjetividades sobre la figura del sujeto. Expliquémoslo partiendo de lo expuesto por Julio Morales en un artículo titulado *Descartes: filósofo de la moral* (2016). Convenimos con el autor en que Descartes no estaba exclusivamente vinculado con cuestiones científicas. El alcance y proporción de sus estudios y tratados no es un derrotero que deba ser tomado en cuenta como indicador de un mayor interés o exclusividad. Según Morales:

La percepción del señalado propósito práctico se atenúa porque el estudio de la obra de Descartes se realiza casi siempre en la perspectiva de una fundamentación de la ciencia y de la filosofía moderna. Pero no porque así lo expresen los estudiosos del cartesianismo, sino porque la dinámica misma de la investigación de su obra, abundante en asuntos filosófico-científicos y escasa en cuestiones morales, así lo determina (Morales, 2016, p. 12).

Estamos de acuerdo con Morales (2016) en que la filosofía cartesiana, lejos de ser contemplativa y especulativa, tiene un valor práctico que puede fácilmente observarse en la *búsqueda por la verdad* que en “ambos motivos son importantes y explicativos” (Morales, 2016, p. 14). Se trata de una filosofía que contribuye e influencia las prácticas, que persigue un interés genuino en conducir el espíritu al *buen vivir*; pero como todo en Descartes, ello no podrá deslindarse de lo racional, este es su asidero y solo así podrá ser posible. Hay entonces una preocupación en Descartes por la producción de la subjetividad que, luego, concretará en sus postulados sobre la moral. Si hay algo cierto en todo esto es que el mismo sujeto dispuesto para el conocimiento científico será también aquel del conocimiento y la dirección del espíritu en la moral.

Siguiendo a Morales, Descartes es un filósofo moral, razón que le lleva a considerar que para Descartes “el uso legítimo de la razón es para sobrevivir y mejorar la vida y no, como dice Aristóteles, para la contemplación desinteresada, que viene a ser otro fruto o aditamento del bienestar buscado” (2016, p. 16). Por ende, hay un paso importante en el uso de la razón, que constituye la actitud propiamente ilustrada y que constituirá el fundamento en el que se soportarán la existencia humana y los métodos científicos. Ello consiste en

un fundamento axiomático que se dirige a la producción de la subjetividad en Descartes, el descubrimiento del *ego cogito*, este es, en definición y sustancia, el sujeto. Descartes, en el *Discurso sobre el método*, lo presenta así:

Como a veces *los sentidos nos engañan* supuse que ninguna cosa existía del mismo modo que nuestros sentidos nos las hacen imaginar. [...] Examiné atentamente lo que era yo, y viendo que podía imaginar que carecía de cuerpo y que no existía nada en que mi ser estuviera, pero que no podía concebir mi no existencia, porque mi mismo pensamiento de dudar de todo constituía la prueba más evidente de que yo existía [...] por el cual soy lo que soy, es enteramente distinto del cuerpo y más fácil que conocer que él (Descartes, 1999, pp. 42-43, énfasis del autor).

El pensar constituye la forma, el modo primigenio en el que puede evidenciarse y acceder a la existencia, evidencia tal de la que no puede dudarse, puesto que, si se duda, se acaba por reafirmar. Esta duda que, a su vez, es imperfección o defecto de lo humano permitirá a Descartes sustentar, junto a la existencia humana (denotada en el *Yo pienso*), la existencia de Dios. Ahora, si bien se afirma que los sentidos nos engañan, su duda no es absoluta, sino metódica, lo cual permite avanzar sobre los terrenos de la objetividad expresada en forma matemática y silogística: *si Yo pienso, entonces, soy. Yo pienso* no es aquí el medio para comprobar la existencia, sino que es en sí mismo la prueba que la sustenta, es decir, la existencia es pensar; deviene, por tanto, axioma, concepto, compuesto molecular o sintagma sobre el que se funda la filosofía cartesiana.

Félix Guattari y Gilles Deleuze, en *Qu'est-ce que la Philosophie ?* (1991), explican la idea de *unicidad*, expuesta por Schérer (1994), de la siguiente manera:

El concepto de *yo* no retiene más que la segunda fase del ser [el ser pensante finito], dejando por fuera el resto de variaciones. Pero esto es precisamente el signo sobre el cual el concepto *se cierra* como totalidad fragmentaria con “yo soy una cosa que piensa” (1991, p. 30).

En ese mismo orden de ideas, Descartes nos habla de algunos de los atributos del alma que surgen de sus *meditaciones* y que concretan uno de los aspectos más importantes de nuestra crítica:

Los primeros son nutrirme y andar; pero, si es cierto que no tengo cuerpo, es cierto entonces también que no puedo andar ni nutrirme. Un tercero es sentir: pero no puede uno sentir sin cuerpo, aparte de que yo he creído sentir en sueños muchas cosas y, al despertar, me he dado cuenta de que no las había sentido realmente. Un

cuarto es pensar: y aquí sí hallo que el pensamiento es un atributo que me pertenece, siendo el único que no puede separarse de mí (Descartes, 1977, p. 25).

Con esto nos damos por enterados de que el pensar no es el único modo de la existencia. La existencia no es un acto puramente racional ni objetivo ni tampoco los otros modos son modos de pensar. Para Descartes, hay una idea clara y distinta: “No soy más que una cosa que piensa” (Descartes, 1977, p. 26), razón por la cual asume con total seguridad que “Soy, entonces, una cosa verdadera, y verdaderamente existente” (p. 26). Las meditaciones cartesianas no son otra cosa que la profundización metafísica de la existencia racional, preontológicamente concebida en el sujeto como aspiración a una totalidad claustral (sin relaciones externas). La pregunta que habría que hacerse sería: ¿somos solo una cosa que piensa? Félix Guattari y Gilles Deleuze en *El Anti Edipo* (1985) dirían, por ejemplo, que el inconsciente también es un modo de existencia a partir de otros parámetros, como el deseo. Afirman: “No existe una forma de existencia particular que podamos llamar realidad psíquica” (Guattari y Deleuze, 1985, p. 34), no hay universales, entonces, y aquí esto nos deja entrever la estética como un modo de existencia desde Schérer que más adelante profundizaremos.

Sin duda alguna, Descartes ofrecía una ruta, aquella de la objetivación de la vida, llegar al conocer por la vía del ser (pensar). Solo de esta manera sería posible concebir la existencia y dirigirla a un *buen vivir*. El sujeto como sustancia pensante deviene aquí la regla para la existencia, que es racional y en la cual los otros modos de existencia no son tomados en cuenta, no son confiables, por lo que quedan supeditados, objetivados por la razón. Si la moral en Descartes parte del *uso adecuado* de las facultades de conocer y de reglas para direccionar el espíritu, entonces la subjetividad, como resultado de ello, no es otra sino el acceso a la vida y a la sensibilidad por medio de la razón, a las que aprehende sobre estructuras que la determinan. Afirma Félix Guattari en *Las tres ecologías* (2012):

El sujeto no es evidente; no basta pensar para ser, como lo proclamaba Descartes, puesto que muchas otras formas de existir se instauran fuera de la conciencia, mientras que cuando el pensamiento se empeña obstinadamente en aprehenderse a sí mismo, se pone a girar como una peonza loca (Guattari, 2012, p. 11).

Aquí juegan un papel importante el énfasis y el aporte de Morales (2016). La influencia de Descartes y de sus postulados no son solo científicos sino también morales, éticos —por tanto, existenciales— y están implicados en la producción de la subjetividad. La existencia es entonces un dato cuasicientífico,

medible y parte integral de un proceso de veridicción. “Yo soy, yo existo; eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? *Todo el tiempo que estoy pensando*: pues quizá ocurriese que, si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir” [énfasis nuestro] (Descartes, 1977, p. 25). ¿Si yo no pienso, entonces, no existo? El pensar es el síntoma de la exclusividad de la razón que procede de objetivaciones y también el estandarte de la modernidad.

La unicidad del sujeto, denunciada por Schérer, Guattari y Deleuze, por una presunción trascendente y absoluta, no permite hacer fluir, correr, jugar, combinar y componer los “complejos individuales intrapsíquicos” (Schérer, 1994, p. 64), contrario a ello, “acaparan, reducen, aniquilan la rica proliferación de subjetividades dispersas, marginadas de la vida” (Schérer, 1994, p. 64). Es aquí donde los postulados de René Schérer y Félix Guattari se convierten en una parte importante en esta crítica. Apuntan en una misma dirección, puesto que aquello que es para Descartes indispensable o imprescindible para la sustentación de la existencia, para Schérer constituye un foco de represión. Lo nuevo y la especificidad guattariana presentada por Schérer consiste en una ruptura epistemológica con el marco de la filosofía tradicional y las convenciones científicas y reduccionistas. Busca romper con el lastre del *yo*, en tanto que centro, y lo sustituye por un *processus indeterminado*, que no es algo ajeno a la escuela de pensamiento de la que ambos, Schérer y Guattari, forman parte: la escuela francesa del deseo.

Con todo esto, solo queremos abrirnos paso a “concebir devenires, no lo estable; multiplicidades, no unicidad; conciencias como transitividades, no un origen; no *el* sujeto único” (Schérer, 1994, p. 65).³ Habría de este modo que comprender que las subjetividades “son primero fuera del yo, la conciencia es evento fugitivo en el ser” (1994, p. 65), no pueden apresarse, no permanecen estables, el *yo* es desequilibrado y transitivo.

Toda subjetividad es y está primero dispersa fuera de mí, lo específico de Félix es que las formas de existir fuera de la consciencia que se oponen al sujeto pensante son expresiones no aun repertoriadas ni repertoriables, no aun elevadas al rango de modos de subjetivación. (Schérer, 1994, p. 66).

Hay que contraponer las fuerzas a las instancias de homogeneización del sujeto, no soportar o aguantar, sino resistir, luchar contra ello desde estrategias que procuren la liberación de las subjetividades. Las instancias del sujeto pueden estar presentes en muchos espacios comunes para nosotros, ellas funcionan como dispositivos de coerción, ya sea en la familia, la escuela, el Estado,

³ Traducción del autor.

las instituciones, los medios de comunicación, las redes sociales. Los códigos contramarcados van y vienen, entran y salen. Su función consiste en “poner a disposición” (Schérer, 2005, p. 252), es decir, “organiza, distribuye, distingue o reúne los elementos” (Schérer, 2005, p. 252) para encasillar o clasificar. Planteemos ahora sí una pregunta importante y fundamental, una pregunta ontológica en su sentido: ¿cómo llevar *afuera* las subjetividades y cómo producirlas a partir de fundamentos estéticos?

Subjetividades estéticas

El exceso de racionalidad es la revelación de la crisis de una modernidad que denuncia Schérer e invita a superarse. Claudia Barrera, en un artículo titulado *Sur les pas d'une philosophie en cours*, nos da a conocer la forma por la que se busca sobreponerse a la crisis ya mencionada para ello “es necesario, para Schérer, un retorno al mundo de la vida más allá del conocimiento, al mundo de la creencia y de la fe” (2011, p. 88). Este sobreponerse está justificado en el encerramiento de la subjetividad en el sujeto racionalmente constituido como figura única. Por ello decimos, junto con Barrera, que

[En] Schérer opera un tipo de transvaloración, pero a su manera, por la utopía que lentamente desbloquea los condicionamientos de la subjetividad oprimida por la racionalidad y sus propósitos “normalizadores” con sus creencias inútiles y nocivas contra el cuerpo y los instintos (2011, p. 90).

Ahora bien, hay que centrar nuestro interés en presentar cómo son producidas las subjetividades en tanto que creación estética, tomando como fundamento el *paradigma estético* y la *estética pasional* para, de esta manera, llegar a la comprensión de lo que ha sido llamado por René Schérer como *subjetividades estéticas*.

Subjetividades sin sujeto

Las subjetividades no son objetos, carne o huesos. No forman parte de ideales ni se fundamentan en idealismos, puesto que bastante bien logran materializarse. Circulan entre el más-allá y el más-acá, transitan por la puerta siempre abierta que comunican al individuo y a lo social; su medio absoluto es también su punto de tensión. Las subjetividades están dispersas, mas no suspendidas. Ellas marchan junto a los hombres y los hombres se hacen y son junto con ellas. No son sustancias estables, son desequilibradas, caóticas, líquidas. La subjetividad no es lo propio de un individuo, más bien, este se basta de ellas.

La subjetividad no es sustancial ni simple ni última, pero tampoco es repertorial ni repertorable; es por esto de naturaleza variada y plural, un com-

puesto móvil o, como lo llamaría Guattari (1996), de quien parte la noción de *subjetividad* de Schérer, un universo de referencias, líneas en fuga y, su vez, en relaciones. Estas relaciones son centrífugas y centrípetas de acuerdo con el caso y los dispositivos de poder. Ella no puede ser medida, pero bien puede ser atrapada por momentos. Cuando las subjetividades, por ejemplo, son apresadas en el sujeto y su unicidad, pierden su carácter diverso por ser reducidas al molde. En esto consiste el *proceso de subjetivación* venido del sujeto, en aquello que Charles Fourier ha denominado *represión* o *bloqueo pasional* y que Schérer retoma para hacer de su propuesta estética también una crítica filosófica.

René Schérer, en sus *Utopías nómadas*, enfatiza en que “no se trata de concentrar en un hipotético sujeto todas las potencialidades humanas, en una visión enciclopédica, sino de dispersar al sujeto, crear subjetivaciones múltiples” (2011, p. 55). Se trata de hacerlas entrar en un nomadismo sin molde ni maestro, como parte de un proceso de *desterritorialización*, es decir, a partir de múltiples desplazamientos y múltiples conexiones. En razón de ello, aquí entendemos la subjetividad como *plural y polifónica*, como aquella que “no conoce ninguna instancia dominante de determinación” (Guattari, 1996, p. 11), sus focos de creación son múltiples y *heterogénicos*; ella no está cerrada, pero sí es susceptible de que sus flujos sean bloqueados y represados sobre sí mismas.

¿Cómo es posible, entonces, encontrar en esta aridez el escape a la normalización que somete las subjetividades? Pues, al partir de otros fundamentos, al darle vuelta a la lógica y en lugar de una única instancia, hacer emerger una multiplicidad inacabada, una pluralidad de espacios y campos en inmanencia para la producción y que, a su vez, estos se reproduzcan infinitamente; todo esto sobre la base de una estética que dé cuenta de esa multiplicidad de los modos de ser y estar en el mundo.

Este es el punto de partida de René Schérer. Las subjetividades son aquí entendidas como parte y resultado de un proceso de producción.⁴ Como en toda producción, se requieren factores y piezas que se engranen y conformen máquinas. Esta *máquina* supera aquí la idea de *sistema(s) de producción*, por su condición de apertura. Dirían Guattari y Deleuze: “El producir siempre está injertado en el producto; por ello, la producción deseante es producción de producción, como toda máquina, máquina de máquina” (1985, p. 15). La produc-

⁴ Para Guattari y Deleuze (1985), el hombre y la naturaleza han llegado a un punto en que no se distinguen, razón por la cual solo somos capaces de ver engranes, máquinas en proceso, pero “¿qué quiere decir aquí proceso? Es probable que, a un determinado nivel, la naturaleza se distinga de la industria: por una parte, la industria se opone a la naturaleza [...] En segundo lugar, ya no existe la distinción hombre-naturaleza. La esencia humana de la naturaleza y la esencia natural del hombre se identifican en la naturaleza como producción o industria, es decir, en la vida genérica del hombre” (1985, p. 13).

ción no es solo un proceso centrípeto, sino también centrífugo. La producción también requiere e implica una relación con el afuera o la exterioridad; es así como se construyen las máquinas.

Si se quiere, Schérer aquí representa el centro o pivote del agenciamiento de dos propuestas en torno de las subjetividades: la de Charles Fourier y la de Félix Guattari. De aquí que, si antes se tomaba al sujeto como un centro para la producción de la subjetividad, y, a su vez, como confirmación existencial, desde Schérer se toma como un eterno *para-sí* cósmico, fuera de las regulaciones sustanciales, abiertas a un campo infinito de posibilidades inmanentes, nómadas y en devenir; así encuentran su lugar en la estética. Sobre este campo se atrae y se repulsa, se compone y descompone, siempre en relación: pivotes móviles que permiten que la producción de la subjetividad sea indefinida. No hay, por tanto, subjetividades determinadas ni estrictamente territorializadas, todas ellas están siempre creando redes y tejidos que hacen que no haya individualización en la producción. La subjetividad es “producida por instancias individuales, colectivas e institucionales” (Guattari, 1996, p. 11), no hay instancias únicas de producción, no hay determinismos génicos, solo un campo abierto en *processus*; solo existen el proceso y las subjetividades maquinadas.

Que las subjetividades sean polifónicas y producto de múltiples instancias de producción no quiere decir que el producto que se obtenga de ello sea siempre positivo, “la producción maquinada de subjetividad puede laborar tanto para lo mejor como para lo peor” (Guattari, 1996, p. 16); por tanto, la pluralidad y la multiplicidad de factores que intervienen en la subjetividad pueden laborar para reprimir y confiscar hasta esterilizarla. Existen dispositivos de control con la misma fuerza tanto como existen mecanismos para su liberación y libre desarrollo. Las subjetividades son variadas, no pueden ser determinadas *a priori*, por lo que la homogenización es un vector que permite percibir su represión. Las subjetividades se producen y reproducen “del mismo modo que un pintor crea nuevas formas sobre la base de la paleta que dispone” (Guattari, 1996, p. 18).

Detrás de la existencia alegórica y metafísica que compone al sujeto, hay máquinas y maquinaciones, del mismo modo que tras los conceptos hay multiplicidad. Tomemos análogamente lo que dicen Guattari y Deleuze: “No hay concepto simple. Todo concepto tiene componentes y se define por ellos. Él tiene, por tanto, un código, él es una multiplicidad, aunque no toda multiplicidad es conceptual” (1991, p. 21). En este mismo orden de ideas, así como el concepto reenvía y se articula componiendo modos de referencias, las subjetividades también lo hacen.

La subjetividad no pertenece a una persona, a un individuo o a un sujeto pensante, sino a un *universo de referencia* compuesto de vinculaciones y accesos.

Este *universo de referencia* compuesto de máquinas (sociales, política, biológicas, yoicas, deseantes, etc.), que son motores de producción de la existencia y significantes de las subjetividades. Para Guattari, “se trata más bien de aprehender la existencia de máquinas de subjetivación que no laboran únicamente en el seno de ‘facultades del alma’, de relaciones interpersonales o de complejos intrafamiliares” (1996, p. 21); la subjetividad *constituye* así la *materia prima* de la producción donde interviene más de un factor.

Si lo que intentamos proponer es una liberación de las subjetividades desde la estética y las pasiones, contraria a “una modelización de los comportamientos, la sensibilidad, la percepción, la memoria, las relaciones sociales, las relaciones sexuales, los fantasmas imaginarios, etc.” (Guattari, 1996, p. 41), propia del sistema capitalista, habría, por tanto, que pensarlas fuera de los dominios de la instancia del sujeto.

Hay que hablar aquí ya no de un sujeto en relación con las subjetividades, sino de *agenciamientos colectivos de enunciación*. Esto nos indicaría una multiplicidad de focos e instancias de producción, o bien de *mecanismos pasionales*. La subjetividad supera los campos individualizados y territorializados del sujeto como *res cogitans*, haciéndolos devenir compuestos. No hay pureza en la subjetividad como tampoco la hay en las razas, no obstante, hay en ello unos elementos permanentes y estables para su producción, a saber, la *desterritorialización*, la *heterogeneidad* y la *autopoiesis*.

¿Por qué las subjetividades son estéticas?

Las subjetividades son estéticas, no porque formen parte de las artes ni porque respondan a sus teorías, sino porque se implican en un proceso de producción y creación que toma base y fundamento en la sensibilidad y la multiplicidad. René Schérer concibe la estética fuera de las apreciaciones conceptuales teorizadas que siempre giran en torno de la producción artística, limitadas a la creación, a la obra de arte o a una pieza de museo. Sin negar esta condición, Schérer se interna en una dimensión poco explorada de la estética que le conecta a la vida misma, a la cotidianidad de su expresión, *aisthesis*, a las percepciones, a la sensibilidad, desde donde se construyen los imaginarios que, luego, se vierten en las subjetividades para la construcción de un mundo repleto de impresiones e imágenes.

Ahora bien, en el pensamiento de René Schérer, la ética y la estética son una y la misma cosa, sin embargo, la tradición filosófica las ha estudiado como dos esferas aisladas y sin relación, como dimensiones independientes: la ética, como aquello que corresponde al comportamiento, a las actitudes humanas y a las normas sociales y la moral, y la estética en relación con la producción ar-

tística. En realidad, ambas no son más que dos dimensiones de la vida humana que permanecen como círculos concéntricos que acaban por unirse y girar sobre un mismo eje; por tanto, cuando se habla de ética también se evoca la estética. Según nuestro modo ver, todo acto ético implica un mecanismo estético.

Un ejemplo de ello es el encuentro que trae de suyo la *hospitalidad* en el pensamiento de Schérer. En ella se evidencian elementos que no se reducen solo a un simple desplazamiento (extranjero) y a un recibimiento (hospedero); no se trata de simples posiciones (estética) y actitudes (ética). Dicho encuentro no es estéril anímicamente, puesto que está cargado de emociones, sentimientos venidos de la carne y de los huesos, del cuerpo y del alma, de impulsos y pulsiones. Cada acto ético no es, sin duda alguna, un acto meramente reflexivo concertado por la moral y lo jurídico, puesto que está poblado de una fuerza y un *impulso vital* venido de la estética. La hospitalidad es la apertura estética que comunica, construye y produce a los personajes que ella contiene. En una entrevista realizada por María Noel Lapoujade, Schérer explica esta dimensión estético-ética de la hospitalidad así:

Pienso que introduces el concepto de lo estético a muy justo título, en la medida en que lo estético concierne a la vez a la tierra, en tanto que suelo de sensibilidad, y al hombre como tal, en cuanto que es estético, es decir, por la sensibilidad, por el cuerpo, es que se establecen las relaciones humanas [...] siempre es a partir del cuerpo, de sus exigencias, de sus pasiones que podemos orientarnos (Schérer, 1995, p. 21).

No hay forma de eludir o evitar las implicaciones estéticas que acompañan todo acto ético. Ella está en el antes, en el durante y en el después, no podemos concebirlas meramente como *una cosa que piensa*. Otro ejemplo lo presenta Guattari (1996) en *Caosmosis*: “Las sociedades arcaicas, la danza, la música, la elaboración de formas plásticas y de signos sobre el cuerpo, sobre objetos, sobre el suelo, estaban íntimamente asociadas a las actividades rituales y a las representaciones religiosas” (Guattari, 1996, p. 121). Lo anterior en relación con el paradigma estético que soporta la producción de las subjetividades.

Cada una de estas dimensiones y mecanismos éticos y estéticos se interceptan, se articulan a tal punto que se pierden uno en el otro. No hay territorializaciones específicas. Advirtamos: ¿qué diferencias existen entre lo *bueno* y lo *bello* o entre el bienestar y la felicidad? ¿Acaso lo bueno implica lo bello y viceversa? Si analizamos más de cerca las categorías éticas, nos daríamos cuenta de que están sobre los andamios de la estética. Categorías éticas como la responsabilidad, la solidaridad, la fraternidad, la dignidad, la felicidad, entre otras, no pueden desvincularse de la experiencia estética. Guattari (1996) explica lo siguiente:

El nuevo paradigma estético tiene implicaciones ético-políticas porque hablar de creación es hablar de responsabilidad de la instancia creativa respecto de la cosa creada, inflexión de estado de cosas, bifurcación más allá de los esquemas preestablecidos, puesta en consideración, también aquí, del destino de la alteridad en sus modalidades extremas (Guattari, 1996, p. 132).

De aquí que para René Schérer las vinculaciones entre ética, estética y política queden develadas. En un libro escrito junto Guy Hocquenghem, *L'âme atomique* (1986) —un texto que, sin duda, deviene fundamento imprescindible para comprender su obra como un aporte estético-político— se explora la sensibilidad en lugares y personajes que no han sido visibilizados. Es un libro que tiene como prerrogativa devolver el *alma* al mundo. Abarca las artes (la pintura, la literatura, el cine...) y las vuelca, a su vez, sobre la realidad humana en identificación con la vida, en sus instancias primigenias, en los “principios y las creencias sobre los cuales, hasta nuestra actualidad, las sociedades modernas han edificado y han vivido” (Schérer y Hocquenghem, 1986, p. 19).

Schérer y Hocquenghem (1986) trabajan en *L'âme atomique* con “categorías estéticas”. Las desvinculan de su definición como *clases de objetos* o conceptos. Tales categorías son el alma, el genio, la melancolía, la alegoría, lo barroco, lo sublime, el aura, la utopía, que forman “una constelación móvil de categorías que nunca han desaparecido” (Schérer y Hocquenghem, 1986, p. 23). Con ello dan a entender que la estética no pertenece solo a los museos y a los expertos en artes, sino que también forma parte de la vida humana y de su más alta y profunda cotidianidad. La estética es y está en el pueblo, en lo popular, ella es indicadora de sus fines últimos y de sus destinaciones, muestra de ellos son las subjetividades.

Aquí Schérer y Hocquenghem (1986) nos hablan del fragmento, la difracción, la multiplicidad, la *rareza* como fenómenos de la estética que posee cada viviente. Es una estética que reivindica la pluralidad de formas y modos, tanto en lo humano como en lo no humano; promueve la diferencia y la asimetría, anula las jerarquías y las divisiones; es una estética que también es ética porque implica las acciones humanas.

Es así como la estética y las subjetividades convergen en un mismo plano, hablando en un mismo lenguaje, comulgando con un mismo credo, aquel de la multiplicidad, de la variación, del cambio y de lo indeterminado. No se trata de “laxismos posmodernos”, como muchos los han acusado, expresión desgastada y vilipendiada, más bien se trata de hacer ver la realidad a partir de otra perspectiva, una diversa y sin depender de figuras hegemónicas.

Las subjetividades son estéticas cuando no pertenecen a figuras únicas y homogeneizantes, ni están fundadas en universales. Las subjetividades son es-

téticas porque están fuera de toda sustancia que les encadene a un único modo de ser, estar y vivir. Ellas devienen estéticas porque la sensibilidad es apertura a la indeterminación, a lo infinito y a lo incalculable. Las subjetividades estéticas son la muestra del proceso para reducir las *operaciones del yo*.

El plano de inmanencia de las subjetividades

Schérer, para explicar cómo se producen las subjetividades, trae a colación una noción trabajada por Félix Guattari y Gilles Deleuze en *Qu'est-ce que la Philosophie?* (1991). Dicha noción, el *plano de inmanencia*, es recuperada por René Schérer, y sobre ella, más tarde, montará los mecanismos pasionales de Fourier. El plano de inmanencia aquí es un remanente, un lugar de concentración de fuerzas de atracción y repulsión, un campo de desplazamientos donde se cifra la producción de las subjetividades, no a partir de dualidades dialécticas, sino a partir de máquinas y agenciamientos (Guattari y Deleuze, 1985) o *mecanismos y engranes pasionales* (Fourier, 1998) puestos a funcionar sobre él.

Este plano es, por un lado, un *espacio liso* y, por otro, *plegadizo y estriado*. En él se potencializan los desplazamientos. En un artículo titulado “Philosophie et utopie” (1992), Schérer señala que la Tierra representa ese plano de inmanencia, entendiéndola por oposición al territorio, debido a que este último está delimitado, si se quiere, confiscado. La Tierra es un espacio “no sometido a una jerarquía” (1992, p. 70) que inmovilice y estaticé (o universalice) lo que está sobre ella; muy por el contrario, la Tierra es un “espacio que destruye las estaticaciones operadas por los prejuicios, las tradiciones, los mitos, las creencias, las jerarquías, las autoridades, etc.” (1992, p. 70). Se trata, entonces, de estimular el movimiento y fundarse a partir del *caos* de una multiplicidad infinita y dinámica. Nada de dialécticas ni primogenituras. Todo volcado sobre un plano horizontal y sin estratificaciones.

El plano de inmanencia concierne al *devenir*, esta es su condición ontológica, la contingencia. Este plano no crea ni produce nada, él solo es espacio sobre el que circulan los objetos y las piezas móviles aún sin engranar. Las subjetividades no son producidas por el campo de inmanencia, sino por los agenciamientos que sobre él yacen, a los cuales, a su vez, se les trazan instrucciones para los modos de producción. Dicen Guattari y Deleuze: “El plano es como un desierto” (1991, p. 39), es la *imagen del pensamiento*, es la condición primigenia y preontológica para la producción de subjetividades, el antes en el tiempo del proceso de producción. “El plano de inmanencia es único, siendo en sí mismo variación pura” (Guattari y Deleuze, 1991, p. 41), en esto consiste su funcionamiento. Su axiomática interna consiste en atraer o repulsar, en construir, destruir y reconstruir, lo cual varía de acuerdo con el contexto, las condiciones de posibilidades y los mecanismos que sobre él se instalan. Explican los filósofos:

Ahora, siguiendo esta comprensión intuitiva ¿el plano es trazado? En Descartes, se trataba de una comprensión subjetiva e implícita supuesta por el Yo pienso como primer concepto; en Platón, era la imagen virtual de un ya-pensado que duplicaba todo concepto actual (Guattari y Deleuze, 1991, p. 43).

El plano de inmanencia “no es un programa, un diseño, un objetivo o medio”, “un plano de inmanencia constituye el suelo absoluto de la [...] Tierra o su desterritorialización, su fundación, sobre las cuales ella crea [...]” (Guattari y Deleuze, 1991, p. 44), sin embargo, sobre él se programa (en el sentido técnico de la palabra).⁵ Veremos, entonces, que las subjetividades existen en una *absolutización de la inmanencia* que las hace trascender, las apresa y las territorializa; sin embargo, la multiplicidad y la pluralidad son anteriores eso.

Las subjetividades son producidas de forma rizomática, a partir de conexiones entre los agenciamientos maquínicos que “están orientados hacia los estratos que, sin duda, los convierten en una especie de organismo, o bien en una totalidad signifiante, o bien en una determinación atribuible a un sujeto” (Deleuze y Guattari, 2010, p. 10). La subjetividad está compuesta de conexiones disyuntivas y conjuntivas, como las llamaría Guattari (1996), canales de flujos de deseo que corren, van y vienen sobre un espacio, que se cierran y se abren como válvulas frente a dichos flujos. Esto último sucede debido al pliegue, a las producciones centrífuga y centrípeta de la subjetividad que permiten ir afuera y adentro. Ahora, todo esto en palabras de Schérer sería explicado así:

La subjetivación como pliegue elude al sujeto y a su trascendencia. Concebirla en la inmanencia, es decir, no como trascendencia hacia el ser, sino tendiendo por el contrario hacia los puntos de fuga, “hacia afuera”, es enriquecerla de virtualidades múltiples, singularidades sin punto de convergencia en el “interior”. El pliegue es el afuera, la “fuerza del afuera” (Blanchot) penetrando al sujeto [...], dándole acceso al otro, volviéndolo permeable a todas las otras condiciones (Schérer, 2011, p. 43).

Ahora bien, problemos este plano de inmanencia con las imágenes que ha dispuesto Charles Fourier, según aquello que él ha denominado *mecanismos pasionales* en relación con el movimiento social. Esto corresponde fielmente a lo que Guattari y Rolnik (2006) han llamado *agenciamientos de enunciación*.

⁵ Nos referimos aquí al concepto de *programación*, un lenguaje de control numérico, cifrado. Contiene órdenes, mandos y comandos que son ejecutados sin más. Hablamos entonces de una serie de instrucciones dispuestas en lenguaje matemático y de programación, un lenguaje repleto de algoritmos para el control del funcionamiento de máquinas dispuestas para procesos de manufacturación.

La atracción apasionada y la estética de las pasiones

Para Fourier existe una ley natural que funciona de la misma manera que la atracción descubierta por Isaac Newton. Ella organiza, dirige y orienta el movimiento social y las relaciones humanas, se trata de la ley de la *atracción apasionada*.

En este mismo orden de ideas, así como para Leibniz (1981) existen las *mónadas*, como sustancias simples y primeras de todo lo viviente, para Fourier existen *doce pasiones* que producen los *caracteres pasionales* de cada individuo. Tales caracteres, a su vez, emergen de las subjetividades. Esto aparece por primera vez en la *Théorie des quatre mouvements* en 1808, texto publicado de manera seudónima por Charles Fourier. En él señala *les destinées générales* de la humanidad. ¿Qué son las *destinées*? Según Fourier (1998), “son los resultados presentes, pasados y futuros de las leyes matemáticas de Dios, sobre el *movimiento universal*” (p. 149). Este último está compuesto, a su vez, por cinco movimientos que forman su totalidad: el movimiento social, el movimiento animal, el movimiento orgánico, el movimiento material y el movimiento aromal.⁶ De todos estos, el único que, hasta ese entonces (siglo XIX) se conocía, era el movimiento material, que corresponde a la *quinta parte aquella* de la totalidad del movimiento universal. La quinta parte se refiere a la ley de la atracción o de la gravedad de Isaac Newton.

La atracción apasionada, para Fourier, es la forma en que Dios determina la dirección y la sucesión de los mecanismos sociales a partir de los cuales “pueden organizarse todos los globos y deben abrazar el pasado, presente y futuro” (Fourier, 1998, p. 149). Esto mismo, un siglo más tarde, Karl Marx lo identificaría en la *dialéctica* del *materialismo histórico*, como una dinámica propia de la evolución del movimiento social.

⁶ Fourier explica cada uno de la siguiente manera: “El *movimiento social*, su teoría debe explicar las leyes según las cuales Dios dirige la organización y la sucesión de los diversos mecanismos sociales en todos los globos habitados.

El *movimiento animal*, su teoría debe explicar las leyes según las cuales Dios distribuye las pasiones e instintos a todos los seres de creación pasada o futura en los diversos globos.

El *movimiento orgánico*, su teoría debe explicar las leyes según las cuales Dios distribuye las propiedades, formas, colores, sabores, etc., a todas las sustancias creadas o a crear en los diversos globos.

El *movimiento material*, su teoría ya explicada por los geómetras modernos, ha hecho conocer las leyes según las cuales Dios rige la gravitación de la materia para los diversos globos” (Fourier, 1998, p. 149).

Y “el *movimiento aromal*, es un sistema de distribución de aromas conocidos y desconocidos, dirigen a los hombres y animales, formando los gérmenes de vientos y epidemias, rigiendo las relaciones sexuales de los astros y proporcionando los gérmenes de especies creadas” (Fourier, 1998, p. 129).

La atracción apasionada pone en movimiento y articula en dos direcciones: hacia lo macro y ascendente, que es aquello que compone la totalidad misma del orden social (los periodos evolutivos de la sociedad humana), y hacia lo micro o infinitesimal, es decir, en el lenguaje de Fourier, las conformaciones individuales, moleculares, anímicas (las destinaciones humanas). Como lo afirma España (2017), el movimiento social por atracción apasionada consiste en contribuir o realizar aportes efectivos a la sociedad, partiendo de lo individual, por tanto, se trata de ir de la parte al todo, del individuo a lo social, y no viceversa.

La ley de la atracción apasionada como teoría del movimiento social y las doce pasiones como la mecánica que agencia las subjetividades son la base teórica de aquello que Schérer denomina *estética pasional*, una integración o incorporación de la vida humana en sus relaciones consigo y fuera de sí, es decir, relaciones con lo humano y lo no-humano.

Para Fourier (1998), las doce pasiones están organizadas en tres grupos: el primero es el de los sentidos o *pasiones sensitivas* o *sensuales*, relacionadas con el tacto, el gusto, el olfato, el oído y la vista, las cuales son consideradas como *pasiones del cuerpo*. El segundo grupo son las pasiones llamadas *afectuosas* o *pasiones del alma*: la *amistad*, imperante en la niñez; el *amor romántico*, característico de la adolescencia; la *ambición*, propia de los comerciantes y los adultos; y el *familismo*, propio de los ancianos. Estos dos grupos anteriores son pasiones practicadas y conocidas en nuestra sociedad, denominada por Fourier como *civilización*.

El tercer grupo de pasiones no es conocido. Está obstruido o bloqueado. Pertenecen a él el *mariposeo*, la *cabalística*, la *compuesta* y una decimotercera que funciona como pivote, el *uniteísmo*. Schérer explica este último neologismo en el texto *Pari sur l'impossible* (1989), como un egoísmo a la inversa o *egoísmo compuesto*, él es el hogar (*foyer*) de las pasiones, hogar del *mecanismo pasional*. Según Schérer (1989), para Fourier, el uniteísmo es el pivote de las doce pasiones, en él se construyen las más grandes asociaciones. Él es la *brújula de las destinaciones*, está dentro y fuera del individuo: el amor.

¿Cómo se disponen las pasiones para formar el carácter en un individuo? Por ejemplo, si se logra “que la pasión de la ambición se amalgame con la pasión de la vista, y que lleve a un fotógrafo a retarse a sí mismo, hasta hacerlo superar sus límites, activando su creatividad, para realizar un trabajo mucho más profesional” (España, 2017, p. 48). Algo semejante puede decirse del carpintero o ebanista, del docente y el científico, el cineasta y el escultor.

A partir de las pasiones podemos comprender dos cosas: primero, la creación de subjetividades sobre el plano de inmanencia y, segundo, cómo las subjetividades devienen estéticas. Las pasiones de los tres grupos se asocian maquínica y aleatoriamente. El *carácter* opera su producción con el mismo al-

goritmo de las subjetividades, es decir, a partir de conexiones, vinculaciones que conforman tejidos que se agrupan, pero sin cerrar sus bordes, de ahí que un carpintero, para Fourier, pueda ser también, y al mismo tiempo, un campesino y un profesor, y hacer sus aportes sin problema al movimiento social.

Schérer nos explica que Fourier siempre, de forma análoga, nos presenta una relación de tensión entre el individuo y el grupo. Lo anterior “permite una plena subjetivación: la relación entre el ego, hogar inverso y subversivo de la civilización y el hogar directo, el *uniteísmo*, nodos de rayos pasionales viniendo de todas partes” (Schérer, 1994, p. 66). Así también lo sugiere Guattari en *Caosmosis*, para quien “las esferas de la exterioridad no están radicalmente separadas del interior” (1996, p. 126). Las pasiones que se mezclan sobre un plano de inmanencia por la atracción apasionada y dan a los individuos su carácter y su lugar en el movimiento social develan cómo puede construirse una subjetividad estética sobre el plano de inmanencia, puesto que las pasiones se mueven libremente, se atraen y repulsan. Aquí lo pasional es tan solo una dimensión de las subjetividades y es un factor particularmente predominante para que estas sean estéticas.

Todos esos agenciamientos o mecanismos pasionales, puestos sobre ese espacio liso y estriado, producen la subjetividad, que deviene estética cuando no hay subjetivación que posea entre sus líneas de códigos la trascendencia como última instancia de producción. Una subjetividad en trascendencia es una subjetividad plegada sobre una figura única, determinada de manera absoluta. Una subjetividad inmanente es una subjetividad estética en línea de fuga, divergente y plural. “Así, afirma Schérer, en el sujeto, centrado sobre su castración, del psicoanálisis (lacaniano), Félix operará la subjetividad dispersada según los flujos del deseo” (Schérer, 1994, p. 67), haciéndola devenir sobre la base de un *processus* heterogénico apoyado sobre múltiples focos de producción.

Las subjetividades son producidas en red de manera masiva, sus agenciamientos comunican a otros agenciamientos de distinta naturaleza. Si bien el flujo circula, este también puede ser detenido por dispositivos hasta hacerlo gangrenar. Guattari (1996) nos expone la producción de la subjetividad como procesos de *autopoiesis* desde dos conceptos, lo *transmonádico* y el *grasping*. Ambos conceptos representan las relaciones con el afuera y con el adentro, con la exterioridad y con el interior. Es a partir de esto que hemos estado insistiendo sobre la imagen de un pliegue en relación con las subjetividades o *pliegue de subjetivación*.

La *autopoiesis* en la creación de las subjetividades funciona como tensión, pero también como circulación del flujo. Individuo y grupo no siempre deben entenderse como contrapuestos. “El pliegue autopoietico responderá a estas dos exigencias mediante la puesta en ejercicio de sus dos facetas, inextricablemente asociadas, de apropiación o de *grasping* existencial y de inscripción transmonádica” (Guattari, 1996, p. 38).

Los procesos de subjetivación y, en efecto, las subjetividades como creaciones estéticas, hacen aportes al engranaje social desde la conformación de caracteres pasionales, aquello que, por ejemplo, Fourier imaginaba a lo largo y ancho del *falansterio*.⁷

Conclusiones

El problema del sujeto como *ego cogito* es un problema multifacético e igualmente pantanoso, no por ello invulnerable a la crítica, y es en la misma medida peligroso. Abordarlo desde el pensamiento filosófico de René Schérer permite hallar una salida de las subjetividades de los límites impuestos por la formalidad de la razón, una salida desde una estética pasional que inicia con la problematización de la concepción de sujeto y de sus implicaciones o consecuencias en la actualidad. Es así como se ilustran las formas nocivas en que se ha constituido el sujeto y cómo se establece en tanto que figura única y hegemónica productora de homogenización. De igual manera, muestra cómo las subjetividades replegadas sobre esta unicidad son coartadas, lo que impide su libre desarrollo y la afirmación de otros modos de ser.

De esta forma, se evidencia que las subjetividades encerradas en un molde único son determinadas *a priori*, lo que limita las relaciones para su producción. Es aquí donde la crítica deviene imprescindible: es con ella que se abren nuevas rutas y se hace emerger un diagnóstico que hace imperante la puesta en marcha de una emancipación; esto ayuda a ilustrar, en el pensamiento de Schérer, los primeros trazos de su propuesta filosófico-política y estética.

Las subjetividades estéticas son así concebidas como la afirmación de la existencia a partir de instancias que escapan a la *intencionalidad* del *yo*, a sus operaciones, pero también son la muestra de que la liberación de las subjetividades de estatutos y normas que las reglan posibilita, por ejemplo, que las pasiones se organicen en los individuos por atracción o deseo, sin restricciones ni prohibiciones. En este orden de ideas, una subjetividad estética en la dimensión pasional orienta las relaciones sociales, las produce desde libertad de ser, lo cual es deseo. Producir una subjetividad estética es producir también el deseo, es reivindicar la multiplicidad y la diversidad fuera de todo término jurídico interdicto. Es entonces por esto que lo bello y lo bueno se imbrican en una unidad dinámica, lo que trae consigo, desde la estética, implicaciones ético-políticas.

⁷ Fourier, por su lado, formula doce pasiones que se harán tangibles en la estética de la cual está impregnado el falansterio, la estructura arquitectónica que propone como ideal para la vivencia de las pasiones, lugar que se convierte en el epicentro del eros, del amor (España, 2017, p. 48).

Más allá de una interpelación al sujeto como figura sempiterna están todos aquellos dispositivos e instancias de represión para la producción de las subjetividades. Estos coartan y bloquean el flujo que es orientado por el deseo sobre el plano de inmanencia para la creación de las subjetividades. Pensar las subjetividades sin sujeto es imaginar la vida fuera del límite de lo posible y lo *ya dado*, es vivir lo imposible, hacer de lo imposible lo real. Esto, hacia donde nos orienta el pensamiento estético de René Schérer, nos insta a vivir fuera de los límites de lo posible, lo que requiere un cambio de marcha, de lógica, un cambio en los imaginarios.

Hablar de unas subjetividades sin sujeto consiste en dejar de prescindir de modelos y estatutos, por ejemplo, para la educación, para lo social, para la sexualidad, y, contrario a ello, ensayar la comprensión de que la diferencia no puede hacerse converger sobre los rieles de un mismo vagón, que la diferencia y la multiplicidad no encajan con la homogeneidad, lo cual sugiere un camino distinto, aquel de la reivindicación desde una estética que les acoja sin reducirlas.

Hacer eclosionar la figura del sujeto liberaría la producción de las subjetividades y develaría sobre la Tierra formas que aún desconocemos y que han permanecido reprimidas. La pregunta que tituló el presente texto es cómo se producen las subjetividades estéticas y estas, aquí, solo pueden producirse si son entregadas o, como diría Charles Fourier (1998), abandonadas en el deseo o en la atracción apasionada. La producción de las subjetividades estéticas solo es posible fuera de la norma, fuera de todo conducto regular que les apresa y reprime. Es solo al posibilitar el encuentro con el deseo que podremos referirnos propiamente a ellas, de otro modo no habrá más que una multiplicidad reducida, reprimida, flujos bloqueados sobre el campo de inmanencia. Las pasiones son en la producción de las subjetividades estéticas un factor importante y determinante en lo que se concierne al movimiento social; es por esta razón que es imprescindible conocerlas.

Esta creación de nuevas subjetividades, la hemos explicado como un *proceso de subjetivación*, como *pliegue de subjetivación*, y lo hemos ilustrado a partir de lo que Schérer ha denominado, gracias a Charles Fourier, *mecanismo pasional*. Este proceso creativo, desde la *estética pasional* de René Schérer, enmarcado en un *nuevo paradigma estético* (Félix Guattari), nos permite encontrar las subjetividades como resultado de una producción de conjunto.

Nuestra investigación busca dejar en claro la importancia de la multiplicidad y la diferencia en la producción de las subjetividades, lo cual solo será posible en las rutas que nos ofrece la estética. Es en esto donde cobra importancia el plano de inmanencia para la producción, ya que en toda producción se necesitan máquinas, se requieren mecanismos accionados y puestos a trabajar en conjunto. Entonces hay que colocar los mecanismos adecuados sobre el plano

de inmanencia para que produzcan subjetividades libres y no replegadas a instancias de represión. Se trata de cómo se ponen las máquinas a producir, de los códigos colocados sobre el plano de inmanencia para programar la producción. Para Charles Fourier y René Schérer es una cuestión. Este código consiste en un principio: *dejar-hacer*, dejarse llevar y encontrarse con la atracción apasionada y el deseo; por tanto, todo debe estar dispuesto para ello, hay que destrabar los mecanismos y dejar correr el flujo que habita sobre el campo de inmanencia y que produce las subjetividades.

Referencias

- Barrera, C. (2011). Sur le pas d'une philosophie en cours. *Cahiers critiques de philosophie*, 10, 79-96.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2010). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas*. Madrid, España: Alfaguara.
- Descartes, R. (1999). *Discurso sobre el método*. Bogotá, Colombia: Ediciones Universales.
- España, J. (2017). Pivotes y mecanismo de la "Masculinidad Consciente". La masculinidad pensada desde la Filosofía Política. *Perspectivas Revista de Ciencias Sociales*, 4, 191-211. doi.org/10.35305/prcs.v0i4.333
- Fourier, C. (1998). *La théorie des quatre mouvements*. París, Francia: Les Presses du Réel.
- Guattari, F. (1996). *Caosmosis*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Guattari, F. (2012). *Las tres ecológicas*. Ciudad de México, México: Radio Pirata Ediciones.
- Guattari, F. y Deleuze, G. (1985). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, España: Paidós.
- Guattari, F. y Deleuze, G. (1991). *Qu'est-ce que la Philosophie ?* París, Francia: Éditions de Minuit.
- Guattari, F. y Rolnik, S. (2006) *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid, España: Ediciones Traficantes de Sueños.
- Leibniz, G. (1981). *Monadología*. Oviedo, España: Pentalfa Ediciones.
- Morales, J. (2016). Descartes: filósofo de la moral. *Estudios de Filosofía*, 55,11-29.
- Rancière, J. (2015). Les risques de l'hospitalité. En *Melanges offerts à René Schérer* (pp. 325-333). París, Francia: L'Harmattan.
- Schérer, R. (1989). *Pari sur l'impossible. La philosophie hors de soi*. París, Francia: Presses Universitaires de Vincennes.
- Schérer, R. (1992). Philosophie et utopie. *Revista Lignes*, 17, 66-87.
- Schérer, R. (1994). Subjectivités hors sujet. *Chimères. Revue des Schizoanalyses*, 1(21), 63-73. https://www.persee.fr/doc/chime_0986-6035_1994_num_21_1_1930

- Schérer, R. (1995). *Entredichos: René Schérer / Entrevistado por María Noel Lapoujade*. *Revista Relaciones*.
- Schérer, R. (2005). A su disposición. En *Foucault, la pedagogía y la educación: pensar de otro modo* (pp. 275-319). Bogotá, Colombia: Magisterio Editorial.
- Schérer, R. (2011). *Utopías nómadas*. Valencia, España: Tirant Lo Blanch.
- Schérer, R. y Hocquenghem, G. (1986). *L'âme atomique. Pour une esthétique d'ère nucléaire*. París, Francia: Éditions Albin Michel.
- Wenger, R. (2012, 3 de noviembre). El paradigma estético de Félix Guattari [texto en un blog]. Recuperado de <https://perspectivasesteticas.blogspot.com/2012/11/12.html>