

## Entre facticidad y esperanza: Heidegger, Benjamin y Agamben en la hermenéutica queer de José Esteban Muñoz

Luis Periañez Llorente

UTAMED – Universidad Tecnológica Atlántico Mediterráneo ✉️ 📧

<https://www.doi.org/10.5209/ashf.105708>

Recibido:28/10/2025 • Aceptado: 20/11/2025

**Resumen:** Este artículo analiza la genealogía filosófica que enlaza a Heidegger, Benjamin y Agamben con la hermenéutica queer de José Esteban Muñoz. A partir de la noción heideggeriana de facticidad y del paradigma agambeniano de la vida desnuda, se examina cómo Muñoz reinterpreta la ontología de la impropiedad en clave estética y afectiva. Su pensamiento transforma la exposición y el abandono en formas de potencia y esperanza, situando en el afecto el lugar de una política histórica de la persistencia. Desde Benjamin, la temporalidad se concibe como interrupción y promesa: el tiempo del “no-aún” donde la comunidad queer y marrón encarna una utopía inmanente, una ontología del afecto abierta al porvenir.

**Palabras clave:** Heidegger; Agamben; Benjamin; José Esteban Muñoz; ontología del afecto; hermenéutica queer; facticidad; vida desnuda; esperanza; temporalidad; estética política.

### EN Between Facticity and Hope: Heidegger, Benjamin, and Agamben in José Esteban Muñoz’s Queer Hermeneutics

**Abstract:** This article traces the philosophical genealogy linking Heidegger, Benjamin, and Agamben to José Esteban Muñoz’s queer hermeneutics. Starting from Heidegger’s notion of facticity and Agamben’s paradigm of bare life, it examines how Muñoz reinterprets the ontology of impropriety in aesthetic and affective terms. His thought transforms exposure and abandonment into forms of potency and hope, locating in affect the site of a historical politics of persistence. Drawing on Benjamin, temporality is conceived as interruption and promise: the time of the “not-yet,” where queer and brown community embodies an immanent utopia –an ontology of affect open to the future.

**Keywords:** Heidegger; Agamben; Benjamin; José Esteban Muñoz; ontology of affect; queer hermeneutics; facticity; bare life; hope; temporality; political aesthetics.

**Sumario:** Introducción; El dispositivo Ser y tiempo; Vidas impropias; Más allá de la impropiedad: una ontología del exceso; Estética de la exposición y política afectiva; Hermenéutica del resto y esperanza; Conclusión

**Cómo citar:** Periañez Llorente, L. (2026). “Entre facticidad y esperanza: Heidegger, Benjamin y Agamben en la hermenéutica queer de José Esteban Muñoz”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 43 (2), 435-449.

### Introducción

[Heidegger es] una oportunidad y una ocasión para pensar en lo queer, o de manera queer.

José Esteban Muñoz, *Utopía queer*

La obra de José Esteban Muñoz ha sido leída, con frecuencia, desde el ámbito de los estudios culturales y las teorías queer de la performance. Sin embargo, una lectura atenta de sus textos –desde *Disidentifications*<sup>1</sup> hasta *Cruising Utopia*<sup>2</sup> y *The Sense of Brown*<sup>3</sup>– permite advertir que su pensamiento no

<sup>1</sup> José Esteban Muñoz, *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*, (Univ. of Minnesota Press, 2009).

<sup>2</sup> José Esteban Muñoz, *Utopía queer: el entonces y allí de la futuridad antinormativa*, (Caja Negra Editora, 2020).

<sup>3</sup> José Esteban Muñoz, *El sentido de lo marrón. Performance and experiencia racializada del mundo* (Caja Negra, 2023).

solo interviene en el campo de la crítica cultural, sino que se inscribe en una genealogía más amplia de la filosofía contemporánea. En Muñoz convergen, reelaboradas, tres tradiciones decisivas del siglo XX: la ontología fenomenológica de Martin Heidegger<sup>4</sup>, la teoría crítica benjaminiana<sup>5</sup> y la arqueología de Giorgio Agamben<sup>6</sup>. Su aportación consiste en traducir esos marcos conceptuales al lenguaje de la estética y del afecto, desplazando la pregunta por el ser hacia una pregunta por el *modo de aparecer y de sentir* en el mundo.

Esa traducción no es meramente temática. En Muñoz, el afecto deviene un campo ontológico: las emociones, los gestos, las performances y los vínculos cotidianos son modos de ser y de conocer, dotados de una densidad filosófica que la tradición racionalista había tendido a relegar. En este sentido, su pensamiento participa de una tendencia característica de la filosofía del siglo XX: la crítica de la escisión entre teoría y vida. Como en Heidegger o en Benjamin, el pensar no se entiende como contemplación, sino como práctica situada, histórica y encarnada. La diferencia es que Muñoz radicaliza este desplazamiento: su filosofía del afecto es, también, una filosofía de los cuerpos racializados y queer, de los modos de existencia que el discurso normativo excluye de la categoría de lo "propio".

En ese gesto se advierte una continuidad y una ruptura. Por un lado, Muñoz hereda de la fenomenología la idea de que el mundo se abre siempre desde una determinada disposición afectiva. Pero, al mismo tiempo, denuncia el carácter normativo de esa disposición en la historia de la filosofía occidental, su correlación con un ideal de sujeto blanco, masculino

y autocentrado. La estética queer se convierte entonces en un ejercicio de *arqueología filosófica*, una búsqueda de los restos afectivos que quedaron fuera de la metafísica del sujeto. Su hermenéutica del afecto, más que una teoría cultural, es una relectura crítica de la historia de la ontología.

Este desplazamiento tiene una consecuencia decisiva: el pensamiento de Muñoz reintroduce la esperanza como categoría filosófica<sup>7</sup>. Frente al diagnóstico trágico de la modernidad –la pérdida del sentido, la desubstancialización del sujeto, la administración biopolítica de la vida–, la estética queer propone una ontología afirmativa del deseo. En lugar de un ser arrojado a la facticidad, encontramos un ser que persiste y crea, un ser-con que imagina futuros posibles en la práctica misma de la vida cotidiana. De ahí que su obra pueda ser leída como un eslabón en la historia de la filosofía que une la analítica de la existencia con la crítica de la cultura y con la política del deseo.

La hipótesis que orienta este trabajo es que la hermenéutica queer de José Esteban Muñoz constituye una relectura crítica de la tradición filosófica que, desde Heidegger hasta Agamben y Benjamin, pensó el afecto como una vía de acceso privilegiada al ser y a la historia. En esa genealogía, el afecto no es un fenómeno psicológico ni un mero estado anímico, sino una estructura ontológica: un modo de apertura al mundo, de relación con los otros y de experiencia del tiempo. Muñoz hereda esta intuición, pero la desplaza hacia un horizonte político y estético en el que el afecto se convierte en el lugar donde la subjetividad puede resistir las formas de normatividad que la constriñen.

## 1. El dispositivo *Ser y tiempo*

La noción de *Befindlichkeit* ocupa un lugar central en la analítica existencial de *Ser y tiempo*. Lejos de designar un estado subjetivo o una emoción contingente, el término nombra la estructura ontológica por la cual el *Dasein* se encuentra siempre ya afectivamente situado en el mundo. Heidegger sustituye la noción moderna de sujeto por una comprensión del ser humano como apertura: el existir no consiste en representar el mundo, sino en estar afectivamente dispuesto hacia él. La facticidad no es un accidente del ser, sino su condición de posibilidad: el hecho de que siempre somos ya de algún modo, que nuestro acceso al mundo es inseparable de un tono afectivo que nos orienta antes de cualquier reflexión.

En esa concepción del afecto como modo originario de apertura reside uno de los desplazamientos más radicales de la ontología contemporánea. El mundo se abre, dirá Heidegger, desde una determinada disposición afectiva que no es indiferente ni de su configuración social ni de nuestra forma activa de vincularnos con los afectos, de sentirlos y tratar o no de modularlos. De este modo, libera el sentir de su confinamiento psicológico y lo sitúa en el plano ontológico, como algo constitutivo del ser-en-el-mundo.

<sup>4</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Trotta, 2016). Para un estudio pormenorizado de la obra desde una perspectiva fenomenológica, véase Francisco de Lara et al., «*Ser y tiempo*» de *Martin Heidegger: un comentario fenomenológico* (Tecnos, 2015).

<sup>5</sup> Algunas obras centrales a este respecto serían Walter Benjamin, *Obras. V.1: Obra de los pasajes*, ed. Rolf Tiedemann, (Abada, 2013); Walter Benjamin, *Crítica de la violencia*, (Biblioteca Nueva, 2020). A lo largo de este trabajo referiremos a algunos estudios ya clásicos sobre la obra benjaminiana como Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada: Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, (Visor, 1995); Reyes Mate, *Medianoche en la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, (Editorial Trotta, 2006). Este último incluye la edición de las tesis sobre el concepto de historia que manejamos en este artículo.

<sup>6</sup> Giorgio Agamben, *Homo sacer: edizione integrale: 1995-2015* (Quodlibet, 2018); Giorgio Agamben, *La comunidad que viene* (Pre-textos, 1996); Giorgio Agamben, *Lo abierto: el hombre y el animal*, (Pre-Textos, 2005). Sobre la obra de Giorgio Agamben, véase Alfonso Galindo Hervás, *Política y mesianismo: Giorgio Agamben* (Biblioteca Nueva, 2005); Mathew Abbott, *The Figure of This World: Agamben and the Question of Political Ontology* (Edinburgh University Press, 2014); Germán Eduardo Primera, *The Political Ontology of Giorgio Agamben: Signatures of Life and Power*, (Bloomsbury Academic, 2019). Desde una perspectiva colonial y racializada, de interés para este artículo, véase Marcelo Svirsky y Simone Bignall, eds., *Agamben and Colonialism*, Critical Connections (Edinburgh university press, 2012); Miguel Mellino, *Gobernar la crisis de los refugiados: soberanismo, neoliberalismo, racismo y acogida en Europa*, (Traficantes de Sueños, 2021). Por otro lado, desde una perspectiva queer, de gran importancia para nuestro argumento, véase Daniel J. García López, *Rara avis: una teoría queer impolítica*, (Editorial Melusina, 2016); Daniel J. García López, *Insulas extrañas. Una ontología jurídica de la vida a través de la Italian Theory (Agamben, Esposito, Rodotà y Resta)* (Tirant lo blanch, 2023).

<sup>7</sup> José Esteban Muñoz reclama aquí la influencia directa de Ernst Bloch sobre su idea de utopía queer. Cf. Ernst Bloch, *El principio esperanza* (Trotta, 2007). Sobre la recepción de Muñoz, véase: Annette Bühler-Dietrich, «Hoffnung Als Kritik: Queere Relektüren von Ernst Bloch, José Esteban Muñoz Und Bill T. Jones», *Forum Modernes Theater* 32, n.º 1 (2021): 69-84, <https://doi.org/10.1353/fmt.2021.0006>.

El miedo, la angustia, la serenidad o la alegría no son contenidos internos, sino formas en que el mundo se nos da. La existencia, en su facticidad, no puede abstraerse de estas modulaciones afectivas. Sin embargo, ese mismo gesto –que abre el horizonte de una ontología del afecto– también delimita su alcance. La elaboración teórica del *Befindlichkeit* en tanto condición de posibilidad del comprender se enmarca en una estructura de sentido que presupone una cierta homogeneidad del mundo y del modo de habitarlo.

El análisis existencial de Heidegger, describe fenomenológicamente las estructuras ontológicas del ser-en-el-mundo elaborando conceptos claramente situados histórica y políticamente, que, sin embargo, en la retórica y la estructura sistemática de *Ser y tiempo*, pierden o invisibilizan su propio contexto y niegan el sesgo que introducen. Sorprendentemente, Heidegger, que es consciente de estar recurriendo a herramientas situadas – porque el *Dasein* siempre está situado – para describir estructuras ontológicas, pretende que el carácter situado de sus herramientas no permee en la comprensión de aquellas estructuras. Y con ello, de algún modo, se cuele una ética, una axiología de la autenticidad, en la ontología. Hay un modo unívoco, homogéneo, de comprender el ser-en-el-mundo, con dos modalidades, una auténtica y una inauténtica.

En el pensamiento heideggeriano, esa homogeneidad se traduce en una concepción de la autenticidad como retorno a un modo “propio” de ser. El afecto, aunque funda la apertura, queda subordinado al movimiento de apropiación del *Dasein*. Desde una perspectiva queer, esta estructura revela una tensión profunda: la ontología de la facticidad articula un modelo de existencia que se abre al mundo solo en la medida en que podamos – y debamos – convertirlo en propio. La afectividad “autenticada” se define, así, por exclusión: por la supresión de los modos de ser que no encajan en la forma de la propiedad. Después de descubrir que el mundo carga con significados y con afectos que orientan la acción, después de describir fenomenológicamente la existencia a priori de una situación hermenéutica para todo mundo posible en tanto que social e histórico, Heidegger reintroduce formas propias y formas impropias de actuar, de vincularse con la circunstancia hermenéutica.

Es precisamente en ese punto donde la lectura de José Esteban Muñoz se inserta de manera crítica. Para Muñoz, la facticidad no remite a una condición neutra del existir, sino a una experiencia marcada por la desigualdad, la raza y el género. La disposición afectiva no es universal: está atravesada por relaciones históricas de poder que determinan quién puede habitar el mundo como propio y quién permanece en los márgenes de la inteligibilidad y en esta medida, un ensayo como *Ser y tiempo* se revela paradójicamente como una fuente de herramientas para una teoría crítica y, al mismo tiempo, como un dispositivo teórico-político en condiciones de aplicar y perpetuar una violencia racista. La ontología de la facticidad se revela, entonces, como una gramática política.

Reapropiarse de ella, en clave queer, implica transformar el afecto en una práctica de resistencia: asumir la facticidad no como destino, sino como campo de posibilidad. Allí donde Heidegger había

descrito el afecto como modo de apertura, Muñoz lo convierte en el lugar donde la apertura se pluraliza y se hace colectiva. La *Befindlichkeit* deja de ser la constatación de un “estar arrojado” y se convierte en el inicio de una política del aparecer: una forma de ser-en-el-mundo que no busca la propiedad, sino la convivencia impropia, la cohabitación afectiva que resiste toda clausura del sentido.

## 2. Vidas impropias

Desde la analítica existencial heideggeriana, que sienta las bases de una cierta concepción antropológica, podemos aceptar tres cosas:

- 1) Que nuestros afectos – cada *Stimmung* particular – son nuestra forma originaria de relación con el mundo, y en esa medida son algo íntimo e inextricable, de lo que depende el conjunto de nuestra experiencia.
- 2) Todo *Dasein* está situado; el ser-en-el-mundo que Heidegger analiza diacrónicamente tiene una realidad, sin embargo, sincrónica (Heidegger dirá que todas las estructuras que analiza son cooriginarias). De este modo, las disposiciones afectivas con las que el *Dasein* se abre al mundo son igualmente heterogéneas y dependientes de su contexto, de la cultura, de los significados que la atraviesan, cuya génesis histórica y social es rastreable. La apertura afectiva al mundo se comprende así como procesos vivos, históricos, plurales y en acto y no como determinaciones esenciales.
- 3) De esta caracterización se sigue que una violencia que se dirige contra nuestro mundo afectivo es una violencia que atañe a lo más íntimo y profundo de nuestro ser.

Es por esto que el análisis heideggeriano del *Mitsein* –el ser-con– constituye uno de los gestos más fértiles y, a la vez, más problemáticos de la ontología del siglo XX. Al afirmar que el *Dasein* es, desde siempre, un ser-con-otros, Heidegger rompe con la tradición individualista del sujeto moderno. El existir no se entiende ya como una conciencia aislada, sino como coexistencia: la apertura al mundo implica siempre apertura al otro. Sin embargo, como hemos anunciado en la sección anterior, la promesa de una ontología relacional se ve pronto restringida por el horizonte de la “propiedad”. En *Ser y tiempo*, la convivencia cotidiana aparece dominada por la impersonalidad del “uno” (*das Man*), una forma de existencia inauténtica que diluye la singularidad en el anonimato. La tarea del *Dasein* consiste, así, en sustraerse de esa impropiedad para recuperar su ser-propio y este tipo de opresión y exigencia de dominio sobre la expresión natural de nuestros cuerpos y nuestras formas de ser en comunidad, que no puede sino ser violenta, queda sin problematizar en el argumento. El otro y el exceso afectivo se convierten en amenaza de pérdida, en obstáculo para la autenticidad.

En este punto, la ontología del *Mitsein* revela una tensión estructural entre comunidad y propiedad: la comunidad aparece como condición del ser, pero también como aquello de lo que el ser debe desprenderse para realizarse. Esta oscilación será objeto de una crítica constante a lo largo del pensamiento

contemporáneo, desde Nancy y Esposito hasta Agamben<sup>8</sup>. En todos ellos reaparece la pregunta por una comunidad no fundada en la propiedad, una comunidad impropia o, en términos de Muñoz, una comunidad afectiva. Es cierto, no obstante, que estas propuestas “de izquierda” no operan contra el aparato heideggeriano, sino desde él. Es conocido que Michel Foucault acumuló miles de notas sobre Ser y tiempo, y proyectos como el de Derrida, Jean-Luc Nancy o Agamben se reconocen abiertamente herederos de la ontología heideggeriana. En ellos destaca precisamente la tentativa de un uso de la ontología de la existencia más allá de la dialéctica de lo propio y lo impropio. Muñoz logra, al vincularse a esta tradición, extraer el potencial de un argumento que reconoce la centralidad de los afectos sin caer en la trampa de Heidegger: no existe un afecto impropio<sup>9</sup>.

El gesto teórico y político de José Esteban Muñoz comienza desplazando el eje de lo ontológico a lo performativo: se acepta la descripción ontológica (el *qué*), y se busca su comprensión pragmática y antropológica (el *cómo*). En su obra, el “ser-con” heideggeriano se acepta como estructura afectiva de aparición en el mundo, pero dicha aparición está regulada por normas históricas que definen qué cuerpos y qué modos de relación resultan inteligibles. La comunidad, lejos de ser un dato originario, es un campo de disputa.

Una recepción relativamente simple podría traducir la impersonalidad del “uno” como matriz normativa de la ciudadanía moderna. La analogía serviría para comprender que, en ambas teorías, el “uno” – la masa – supone una cierta “neutralización del carácter”. Sin embargo, la descripción de Heidegger no deja lugar para pensar qué dispositivos, estrategias, presiones o violencias dan forma a esa masa uniforme y acrítica que desprecia como formas inauténticas de existencia – en su fenomenología del “uno”, parecería que simplemente es la inercia de la vida, la facilidad de una existencia menor, la que lleva a la gente a mantenerse en ese estado – del mismo modo que, incluso queriendo pensar en que su descripción aristócrata y heroica de la vida auténtica de

quien “carga su ser como un fardo” y se vincula a, o ejecuta el, destino histórico de su pueblo sea algo deseable – la vida intelectual, la vida artista, la vida militar, a saber – tampoco aquella descripción admite una investigación sobre los privilegios que sostienen una vida tal. En esta posible comprensión de la recepción de Heidegger por José Esteban Muñoz falta ese campo de investigación que este último abre en el que cabe precisamente interrogar los dispositivos que hacen que los sujetos sientan la exigencia de una cierta economía afectiva, de un modo de habitar afectivamente el mundo, para ser percibidos y aceptados como participantes legítimos de la comunidad, igual que aquellos que permiten, quizá, para ciertos sujetos, performances afectivas menos neutralizadas.

Sin embargo, la recepción es más compleja. La descripción heideggeriana de la existencia impersonal no admite vectores de raza o género, y aunque está embebida en desprecio de clase, tampoco aquella aparece como tal. Heidegger no aceptará la existencia de una matriz normativa en condiciones de marcar diferencias de legitimidad incluso en el interior de la impropiedad. Pero, además, esa matriz normativa de la ciudadanía (blanca y heterosexual) no solo define el régimen afectivo de la normalidad impersonal de la masa, sino también las condiciones bajo las cuales resulta posible una excepcionalidad reconocida como auténtica. La matriz normativa que rige el mundo del “uno” no se opone al deseo de autenticidad y propiedad, sino que lo organiza: determina tanto las formas de anonimato como las de prestigio, los modos legítimos de ser percibido y de destacar ante los otros. El *Dasein* que se apropia de su existencia no escapa a esta lógica, sino que la culmina. En ese sentido, *Ser y tiempo* camufla con su ontología un anhelo aristocrático –el sueño de una vida que merezca ser vista y respetada, una vida auténtica en la mirada de una comunidad de iguales– y la *religio mortis* fascista – el sueño de una vida sacrificada al destino<sup>10</sup>–. La retórica de Heidegger convierte en característica de una vida excepcional un ideal regulativo burgués más bien común.

Muñoz está lejos de esto. Su reconocimiento de una economía afectiva – caracterizada por ideales de neutralidad afectiva, control y buena presencia – le permite contraponer a la dialéctica “ontológica” entre impropiedad y propiedad la dialéctica social y política entre ilegitimidad y legitimidad, no como características esenciales, sino como formas de caracteralidad con efectos sobre el sufrimiento y la capacidad de agencia de las personas. La forma de vida “impropia” que Heidegger describe no merma en nada la legitimidad social y política de los sujetos, como no lo hace la “propia”. Muñoz introduce la noción de “performance afectiva de ciudadanía” para designar la forma en que el sujeto moderno se legitima mediante la regulación de sus afectos. Ser un ciudadano –ser reconocido como sujeto del mundo– implica mostrarse afectivamente de un modo determinado: sobrio, equilibrado, autocontrolado, *blanco*. La autenticidad heideggeriana se convierte aquí en

<sup>8</sup> Véase: Jean-Luc Nancy, *La comunidad inoperante*, (Lom Ediciones: Universidad Arcis, 2000); Jean-Luc Nancy, *Ser singular plural*, (Arena Libros, 2006); Roberto Esposito, *Immunitas: protección y negación de la vida* (Ammorrtu, 2009); Roberto Esposito, *Communitas: origine e destino della comunità*, (Einaudi, 2006); Agamben, *La comunidad que viene*. Para un estudio de los vínculos entre estas obras y la ontología heideggeriana, véase: Alfonso Galindo Hervás, *Pensamiento impolítico contemporáneo: Ontología (y) política en Agamben, Badiou, Esposito y Nancy* (Sequitur, 2015).

<sup>9</sup> Ya Pierre Bourdieu estudió la obra de Martin Heidegger desde la perspectiva del carácter político de su ontología fundamental en Pierre Bourdieu, *The Political Ontology of Martin Heidegger*, (Polity Press, 2005). En este estudio, Bourdieu sostiene que la filosofía heideggeriana no puede entenderse al margen de las estructuras sociales, culturales y políticas del contexto en que surge, en particular el del conservadurismo alemán del periodo de entreguerras. A través de un análisis sociológico del campo intelectual, muestra cómo la ontología fundamental de Heidegger –su lenguaje del ser, el arraigo, la autenticidad o el destino histórico del pueblo– traduce en términos filosóficos disposiciones sociales propias de una fracción de la intelligentsia reaccionaria. Su objetivo no es reducir la filosofía a sociología, sino revelar las condiciones sociales de posibilidad de un discurso que, bajo apariencia de radical autonomía teórica, expresa una toma de posición política.

<sup>10</sup> Para un estudio de la *religio mortis* dentro de la cultura fascista y su expresión en distintas formas artísticas y académicas, véase Furio Jesi, *Cultura de derechas* (Muchnik Editores, 1989).

una técnica de blanquedad. Frente a esa normatividad, los afectos queer y marrones encarnan modos de ser-con que desbordan la economía de la propiedad. Son prácticas de presencia y de cuidado que no buscan la restitución de un yo auténtico, sino la creación de espacios comunes donde la vulnerabilidad se comparte.

Así, Muñoz realiza una reapropiación radical del *Mitsein*: el ser-con deja de ser la amenaza de la impropiedad para convertirse en el lugar de una política afectiva. Allí donde Heidegger veía pérdida, Muñoz descubre potencia; donde el filósofo alemán prescribía recogimiento, el pensador queer propone desborde. La comunidad ya no es la restauración de la propiedad, sino la persistencia de lo impropio, el espacio donde los cuerpos se sostienen unos a otros en la intemperie del mundo.

### 3. Más allá de la impropiedad: una ontología del exceso

*La imposibilidad de la representación es aquí la posibilidad misma de la vida.*

Daniel J. García, *Rara avis. Una teoría queer impolítica*

Podemos describir el pecado de Heidegger en su conversión de la ontología en ética como la consecuencia de haber dejado que, en lo que habría de ser una investigación descriptiva y analítica, se introduzca implícitamente una perspectiva normativa: indicaciones de cómo habría de vivirse la vida sin mayor argumento o fundamento (o peor, aludiendo a la falta de fundamento, extrañamente, como base de esa ética heroica). Esta perspectiva es abandonada por autores como Agamben, que hacen del infundamento de la existencia la base de una ética de las formas de vida, que no exige nada de ellas distinto de su ser así como son – si acaso señala la violencia de los sistemas de herencia teológica y metafísica que insisten en forjar y forzar sujetos y comunidades –. Aquí la ética no exige nada del sujeto, antes bien parte de una ontología y una antropología según la cual la propia existencia de cada cual *exige* su expresión sin ataduras:

Habrà, por tanto, que pensar lo político como una intimidad no mediada por ninguna articulación o representación: los hombres, las formas-de-vida están en contacto, pero esto es irrepresentable porque consiste, precisamente, en un vacío representativo, esto es, en la desactivación y la inoperancia de toda representación. A la ontología de la no-relación y del uso debe corresponder una política no representativa<sup>11</sup>.

Si Heidegger había situado la impropiedad en el centro del conflicto entre autenticidad y ser-con, Giorgio Agamben la convierte en el punto de partida para repensar la vida misma. En su arqueología de la biopolítica, la existencia moderna se define por una fractura: la separación entre la vida como hecho biológico (*zoé*) y la vida cualificada por el lenguaje y la ley (*bíos*). Esa división produce al sujeto como ser expuesto –vida desnuda–, incluido en el orden político solo en la medida en que puede ser excluido de él. La arqueología política de Agamben discurre a través de discursos heterogéneos – políticos y jurídicos, pero también teológicos, metafísicos y ontológicos – para descubrir las raíces y los efectos de esa ficción de fundamento y soberanía. Esta forma de pensar los sujetos como separados entre un fundamento interior – la vida desnuda – y su forma de aparición política, pero también esta forma de organizarnos institucionalmente entre poderes con fundamentos místicos o mitificantes, siempre en condiciones de cancelar las normas, suspenderlas o reinstaurarlas, es la tergiversación a ojos del italiano de esa otra fractura, que es la fractura – heideggeriana – de la ausencia de fundamento. De ahí cabe derivar una ética: no una ética del tomar propiedad de sí, como tampoco una política del fundamento (sea el individuo soberano el que da fundamento al pueblo o el pueblo el que da fundamento al soberano que lo expresa), sino una ética y una ontología que Agamben, en el último volumen de *Homo sacer*, llamará “modal”:

Hay que sustraer decididamente los gustos de la dimensión estética y redescubrir su carácter

pertenencia mediante el mecanismo de la excepción” (*Ibid.*, 145). Los dispositivos biopolíticos –situados siempre en la intersección entre lo jurídico y lo biomédico, los códigos de conducta y la teología– que buscan contener lo *queer* han sido analizados con detalle por el propio García en *La máquina Teo-Antropo-Legal: la persona en la teoría jurídica franquista*, (Dykinson, 2020)., estudio centrado en el contexto del franquismo. Muñoz, sin embargo, subraya que más allá del aspecto jurídico de la arqueología agambeniana, el poder se ocupa también del control de los afectos y de la temporalidad, del *ser-así* (*ethos*) de las personas y de la cualidad del tiempo en el que son-así. En este punto, el teórico cubano-estadounidense converge con las preocupaciones de Agamben en textos como *La potencia del pensamiento: ensayos y conferencias*, (Anagrama, 2008); *Medios sin fin: notas sobre la política*, (Pre-textos, 2000); *El tiempo que resta: Comentario a la carta a los Romanos*, (Trotta, 2006). Agamben identifica en la maquinaria gubernamental la clausura de una temporalidad específica: aquella que, en *El tiempo que resta*, denomina “tiempo del fin”, en contraste con la temporalidad escatológica del *fin de los tiempos*. Se trata de un tiempo tan utópico como actual, una estructura de deseo que, en el *aquí* y *ahora*, convoca un *allí* y *entonces* por venir. Recíprocamente, la *forma-de-vida* implica habitar la vida en el *tiempo del fin*. Se configura así una ética con estructura escatológica, aunque inmanente, cuyo paradigma se halla en la comunidad mesiánica a la que Pablo dirige sus epístolas. José Esteban Muñoz recuerda, en este sentido, que la crítica al “aquí y ahora” del *tiempo hetero-lineal* –hegemónico y naturalizado– no conlleva un abandono de lo cotidiano. Allí donde Agamben sostiene que el Reino “está ya desde siempre aquí”, Muñoz cita a Barthes para afirmar que la huella de lo utópico se encuentra precisamente en lo cotidiano: “lo utópico es un impulso que vemos en la vida cotidiana” *Utopía queer*, 64. De este modo, “el presente debe ser comprendido en relación con los mapas temporales y espaciales alternativos que ofrecen las percepciones afectivas del pasado y del futuro” (*Ibid.*, 72). Sobre la temporalidad mesiánica en Agamben, puede consultarse Jenny Doussan, *Time, Language and Visibility in Agamben's Philosophy* (Ed. Palgrave, 2013).

<sup>11</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer IV, 2. El uso de los cuerpos*, (Pre-Textos, 2018), 264. En *Rara avis. Una teoría queer impolítica*, Daniel J. García retoma, entre otras configuraciones posibles de comunidad, aquella comunidad de *singulares-cualseas* con la que Agamben inauguró la década de 1990, coincidiendo con el inicio del proyecto *Homo sacer*. “Una comunidad que ni ha venido ni vendrá, sino que viene, esto es, la misma posibilidad constante de su venida” (García López, *Rara avis*, 144) debe entenderse como una comunidad utópica en el sentido en que José Esteban Muñoz –siguiendo la estela de Bloch, pero también de Heidegger y del propio Agamben– la concibe. García recuerda que frente a la singularidad *cualseas*, el Estado “procura imponer la lógica de la

ontológico, para encontrar en ellos algo como una nueva tierra ética. No se trata de atributos o propiedades de un sujeto que juzga, sino del modo en que cada cual, perdiéndose como sujeto, se constituye como forma-de-vida<sup>12</sup>.

Agamben encuentra en esa fractura una posibilidad: pensar una vida que no se defina por la apropiación, sino por su potencia de ser y su expresión así tal cual se da. La impropiedad deja de ser una carencia y se convierte en un modo de existencia. El punto en el que la ontología modal coincide con una ética es aquel en el que podemos pensar, finalmente, el sujeto ético como aquel sujeto que testimonia por sus gustos, que “responde del modo en que está ligado por sus inclinaciones”<sup>13</sup>. Es cierto sin embargo que el gesto de Agamben carece de la complejidad política que cabría exigirle: no aparece en el texto – salvo en las reflexiones sobre el holocausto, e incluso allí la figura del musulmán es vaciada de determinaciones sociohistóricas para servir de paradigma – ninguna reflexión sobre qué formas de expresión “naturales”, qué formas de vida, qué afectos, sufren más la represión y por qué, pero es un primer paso que sirve de puente para una recepción fructífera de Agamben, y con él de Heidegger, en investigaciones interseccionales como la que plantea José Esteban Muñoz.

Agamben es sensible a los dispositivos que la ley, la práctica policial y la política representacional disponen para contener – y para que queramos contener y contengamos – al animal en nosotros, y a los modos en que organizan su poder excluyendo y violentando personas a las que, de facto, les es negado el acceso a la protección de la ley pero son expuestas a toda la violencia anómica del estado (y en esto la recepción fructífera de Agamben en la antropología de las fronteras y las migraciones es síntoma de las buenas intuiciones del autor). Sin embargo, igual que falla en reconocer el poso profundamente racista de la retórica del animal, tan central en su obra<sup>14</sup>, falla al reconocer los dispositivos no directamente institucionales, no directamente policiales, que organizan el acceso a la ciudadanía y a la protección, como tampoco sitúa contextual o culturalmente sujetos cuyas prácticas de resistencia puedan precisamente entenderse como una “ligazón” consciente, activa, guerrera, a sus “inclinaciones”. A la legitimidad ontológico-política del ciudadano-sujeto oficial no sólo se llega desde dispositivos legales: de acuerdo con Muñoz a esta esfera pública de la mayoría, su legitimidad y su normalidad/normatividad sólo es posible acceder mediante “una performance afectiva de normatividad étnica y racial (...) [que] acontece fundamentalmente en el registro afectivo”<sup>15</sup>. En esta medida la teoría crítica, dirá Muñoz, habrá de encargarse de localizar las condiciones positivas que hacen que una performance de ciudadanía resulte lograda o fallida.

Las reflexiones sobre lo queer y lo marrón de José Esteban Muñoz contienen, listas para una potencialidad nunca desarrollada por Agamben, las intuiciones prospectivas sobre el testimonio, la comunidad

que viene, el uso habitante de los cuerpos, la animalidad o la ontología modal, que el filósofo italiano desarrolló, entre otros lugares, en los volúmenes III y IV del proyecto *Homo sacer*, en una totalidad más crítica de lo que la problemática merece. La crítica decolonial y de género –habitualmente desatendida en la arqueología agambeniana– constituye un terreno fértil para aplicar su ontología modal. ¿Qué hay en la performance afectiva de las personas latinas que determina su supuesto fracaso? En el caso de Norteamérica, dicho fracaso ante los protocolos afectivos dominantes –sostiene Muñoz– “gira en torno a una determinada idea del exceso afectivo de las latinas y los latinos”<sup>16</sup>. Pueden extraerse dos consideraciones:

1. Frente a la censura moral y política del exceso respecto de la norma, conviene subrayar que “la performance afectiva de la blanquedad normativa es tan minimalista que produce un empobrecimiento emocional”<sup>17</sup>.
2. El exceso al que el estereotipo remite no debería rechazarse, sino asumirse y reorientarse como parte de una política emancipadora.

En este punto puede volver a invocarse a Agamben: ese exceso, trasladado al ámbito de la analítica del sujeto y del testimonio, y entendido desde su propuesta de una ontología modal, puede comprenderse como un *exceso ontológico constitutivo* del ser-sujeto como resto<sup>18</sup>, como imperfección y animalidad a reivindicar en nuestros afectos, inclinaciones y placeres; en suma, en nuestra intimidad más política, no ya como *nuda vida*, sino como *forma-de-vida*, una vida inseparable de su forma. Lo marrón, lo queer, lo impropio son nombres de esa energía excedente que escapa a la lógica de la identidad y de la propiedad. Frente a la ontología y el *ethos* de la escasez –tras las cuales se esconde la idea de que el ser se mide por lo que puede poseer o retener–, Muñoz propone una ontología del exceso, una vida que se afirma precisamente en su desbordamiento.

Donde la analítica de la autenticidad heideggeriana introducía una perspectiva normativa, la apuesta ética por el exceso de José Esteban Muñoz parte, por el contrario, de una voluntad descriptiva: hay un exceso que se reconoce como estructural, y lo que se pide es su reconocimiento y liberación. Muñoz reconoce en las formas hegemónicas de afecto una forma impuesta de escasez, y lo que le opone es, nada más y nada menos, que la verdad de los seres vivos: abundancia ontológica, abundancia en

<sup>12</sup> Agamben, *Homo Sacer IV*, 2. *El uso de los cuerpos*, 258.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Véase, por ejemplo, en Agamben, *Lo abierto*.

<sup>15</sup> Muñoz, *Utopía queer*, 35.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>17</sup> Muñoz, *El sentido de lo marrón. Performance y experiencia racializada del mundo*, 39.

<sup>18</sup> Giorgio Agamben, *Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo*, (Pre-Textos, 2000). Sobre la analítica de la existencia humana que Agamben despliega a partir del volumen III de *Homo sacer* puede consultarse Luis Periáñez Llorente, «Bartleby, o el organismo enfermo: Notas críticas sobre la ontología y la prospectiva del sujeto ético de Giorgio Agamben», *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 23, n.º 1 (2020): 75-84, <https://doi.org/10.5209/rpub.63068>; Luis Periáñez Llorente, «Testimonio, ética y arte en la filosofía de Giorgio Agamben: en torno al concepto de “lo inapropiable”», *Escritura e Imagen* 16 (2020): 89-108, <https://doi.org/10.5209/esim.73027>.

nuestras formas de expresión, intensidad en nuestras vivencias y nuestros vínculos. Abundancia, por cierto, que cabe localizar no sólo ahí fuera en el mundo, en la naturaleza anárquica, terrible y voluptuosa, también en nosotros mismos.

Resulta que los sujetos minoritarios tenemos una potencia política respecto a esta escasez ficticia e impuesta<sup>19</sup>. Del mismo modo, José Esteban Muñoz sitúa en los sujetos minoritarios el ejemplo perfecto de ese enunciado recurrente de la izquierda heideggeriana, que es que unx nunca coincide consigo mismo, que la idea de sujeto cerrado, el perfecto individuo del liberalismo, es una ficción:

Los sujetos minoritarios de la diáspora y el exilio, recalibran los protocolos del yo remarcando su carácter radicalmente híbrido, el hecho de que un yo no es un ciudadano normativo o una totalidad coherente, sino un híbrido que contiene asociaciones, identificaciones y desidentificaciones dispares, e incluso contradictorias. Para poder acceder al poder, al yo, estos sujetos necesitan inscribirse a sí mismos en la historia<sup>20</sup>.

Aquello que los sujetos minoritarios tienen a su favor es entonces, sencillamente, la verdad. Frente a una normatividad que exige cumplir un ideal inexistente, *contranatura*, (un ideal de neutralidad afectiva y racional, inorgánico, un ideal de gestos de sí con control micropolítico sobre sus gestos y expresiones, sus tiempos y sus sentimientos), frente a un ideal más masculino que ningún hombre, más competitivo que ningún animal, más blanco que ningún maquillaje, el sujeto minoritario se reivindica como ejemplo de liberación: su exceso históricamente asentado y colonialmente denostado es recuerdo de una libertad natural, su diversidad es reflejo de una riqueza natural. Su política de la abundancia tiene a su favor que es memoria de la abundancia natural. Esto es lo amenazante: el exceso corre siempre el riesgo de desnaturalizar la escasez<sup>21</sup>.

Ese exceso no es cuantitativo, sino cualitativo: es la capacidad de los cuerpos y los afectos para sostener formas de existencia que la norma considera inviables. La performance, la fiesta, el cuidado, el deseo se convierten en prácticas de persistencia que revelan una dimensión ontológica de la esperanza<sup>22</sup>.

Donde el discurso humanitario ve nuda vida, Muñoz ve potencia colectiva: el poder de seguir apareciendo juntos, de seguir afectándose unos a otros a pesar de la exclusión.

En este punto, la herencia de Agamben se cruza con la de Spinoza y Benjamin: el exceso no es lo que amenaza la comunidad, sino lo que la hace posible. Muñoz reescribe la categoría de impropiedad como un espacio de invención política, donde la vida no se retrae ante el poder, sino que insiste en su aparición. De este modo, el tránsito de Heidegger a Agamben encuentra su culminación en una hermenéutica queer que transforma la impropiedad en potencia y la facticidad en esperanza: una filosofía del exceso afectivo como forma de vida compartida.

#### 4. Estética de la exposición y política afectiva

*Las cosas son marrones por ley (...)*

José Esteban Muñoz, *El sentido de lo marrón*

*The Sense of Brown* constituye quizá el punto más alto del pensamiento de José Esteban Muñoz, donde la herencia benjaminiana y la lectura crítica de Agamben convergen en una ontología del resto. Si Benjamin había concebido el resto como aquello que sobrevive a la catástrofe de la historia –fragmento, ruina o destello de redención–, y Agamben lo había tematizado como residuo de la ley, Muñoz lo reinterpreta desde la experiencia marrón como persistencia afectiva: una forma de vida que no desaparece ni se integra del todo, que insiste. Lo marrón no es una identidad ni una categoría sociológica, sino un modo de ser que se sitúa en los bordes de la visibilidad y que, desde ahí, reconfigura los términos mismos de la ontología. Muñoz emplea “marrón”

En un registro distinto pero afín, el artista y músico Rodrigo Cuevas, junto con Xaime Martínez, escribe en su librito dedicado a *La xorda*: “...la xorda ye una cosa seria na que la seriedá constante ye percibida como una chapa insufrible (...) en cuanto apaez nun hai quien pueda con esa enerxía, con esi ímpetu coleutivu. (...) como apaeza, nun hai quien la apae: ye excesiva; ye insaciable, ye destructiva, ye catárquica; pero ye sanadora, dexa posu, cura, purga y fai comuña. Ye la nuestra ayahuasca. Nun se debe abusar d'ella porque pierde los sos poderes curativos.” (*La Xorda. Nuevos cantares de chigre*, Cierva i culebra ediciones, 2023, 99-100). Es notable también cómo, en los últimos años, la música electrónica ha sido interpretada como un dispositivo estético de notable alcance crítico, capaz de activar paisajes de deseo y de alterar nuestra percepción del tiempo. En este contexto, ha cobrado especial relevancia la noción de *hauntología*, formulada inicialmente por Mark Fisher como expresión melancólica de un presente clausurado. Vinculada a la *retromanía* de Simon Reynolds, dicha categoría alude a una pulsión nostálgica que revela la dificultad contemporánea para imaginar el porvenir. No obstante, lecturas más recientes –como la propuesta por Ana Gorostizu en *El arte sin órganos. Manifiesto de la música electrónica*– han revertido ese sesgo pesimista al pensar una *hauntología afirmativa*, en la que lo espectral se concibe como fuente de potencia política, afectiva y libidinal. Sobre temporalidad, música electrónica e imaginación política, véase: Pasek, S., “La lenta cancelación del futuro en la música hauntológica: *Everywhere At The End Of Time* (The Caretaker)”, *Cuadernos de Etnomusicología* 16, n.º 1 (2021): 85-107; Fisher, M., *Los fantasmas de mi vida*, Buenos Aires: Caja Negra, 2019; Reynolds, S., *Futuro-manía. Sueños electrónicos, máquinas deseantes y la música del mañana... hoy*, Buenos Aires: Caja Negra, 2024; y Wark, M., *Raving*, Buenos Aires: Caja Negra, 2023.

<sup>19</sup> Mi uso recurrente del sintagma “forma impuesta de escasez” proviene de Ira Hybris, *Mutantes y divinas. Elementos de crítica transgénero* (Kaótica Libros, 2023), donde Ira la usa para referir al género.

<sup>20</sup> Muñoz, *El sentido de lo marrón. Performance y experiencia racializada del mundo*, 131.

<sup>21</sup> Muñoz refiere a un poema de Luis Alfaro en el que el artista llama a “comerse toda la enchilada”: raza, género, clase y privilegio. Cf. *El sentido de lo marrón. Performance y experiencia racializada del mundo*, 145.

<sup>22</sup> Véase, en esta línea, el trabajo de McKenzie Wark, *Raving* (Caja Negra, 2023), donde la autora propone entender la rave no solo como un fenómeno cultural sino como una forma de conocimiento encarnado y colectivo, una epistemología del exceso y la disolución del yo frente a las estructuras normativas del capitalismo tardío. En el contexto académico español, resulta especialmente relevante el ensayo de Ana Gorostizu, *El arte sin órganos. Manifiesto de la música electrónica* (La Caja Books, 2024), que desplaza el análisis hacia una ontología del sonido y la corporalidad en la pista de baile, retomando la noción de Deleuze de cuerpo sin órganos para pensar la rave como práctica de desindividuación y devenir.

para designar la mezcla, la saturación, la imposibilidad de pureza. En el plano estético, lo marrón es el color de lo impuro; en el plano político, el de lo impropio. Su tono denso, opaco, remite a la materialidad de los cuerpos que no encajan en el ideal de la blanquedad: cuerpos mestizos, racializados, desplazados. Pero más allá de su dimensión racial, lo marrón nombra una condición tan ontológica como política: ser resto, ser excedente, no coincidir nunca del todo con el mundo que se habita. Esa incomodidad, esa *disonancia ontológica*, es lo que para Muñoz abre el horizonte de lo político<sup>23</sup>.

En este sentido, lo marrón funciona como inversión del paradigma de la excepción. Donde Agamben enfatiza cómo los dispositivos de gobierno empujan algunas vidas a condiciones de absoluta exposición – y mantienen la posibilidad virtual de aplicar ese poder sobre el resto de vidas privilegiadas –, Muñoz enfatiza esas vidas que se dan forma en su exceso, en su inadecuación constitutiva. Lo marrón no reclama ser incluido ni reconocido, sino que afirma su diferencia como modo de existencia. Es la vida que sobrevive a la ley no desde el margen, sino desde la saturación: una vida que desborda los límites de lo legible y lo legítimo. En esa desmesura, lo marrón encarna la potencia de una comunidad por venir, una comunidad que no se funda en la identidad ni en la pureza, sino en la mezcla y el cuidado mutuo.

Cabe señalar que *El sentido de lo marrón*, publicado póstumamente, y *Utopía queer* fueron escritos en paralelo. En ambas obras, la problemática racial ocupa un lugar decisivo: no sólo constituye el núcleo

del proyecto delineado por Muñoz, sino que permite articular los dos ejes principales de la ontología modal propuesta por Agamben:

Los múltiples modos en que mi sentido de la marronidad converge con lo que he definido en *Utopía queer* bajo el nombre de queeridad no son ontológicamente fijos. Pero entre ellos existe para mí una diferencia crucial. Creo que la queeridad está en el horizonte, es una alborada que recién conseguimos avizorar, un *to-davía-no-aquí*. Por el contrario, la marronidad es vasta, presente y vital. Constituye el estado ontopoético no solo de aquellas personas que viven en los Estados Unidos bajo el signo de la *latinidad*, sino de una gran mayoría de las que existen, luchan y se abren camino dentro de un enorme despliegue de regímenes de violencia colonial múltiples e interseccionales<sup>24</sup>.

Muñoz orienta su análisis hacia dos fenómenos –regímenes afectivos y temporales distintos, aunque con frecuencia imbricados–: lo marrón y lo queer. Lo marrón no se presenta como una categoría autónoma respecto del estado de las cosas. Tal como indica el exergo –y como se abordó parcialmente en el capítulo precedente–, las cosas son marrones “por ley”:

[P]rimero y ante todo, por ‘marrón’ pienso de manera muy inmediata a la gente marrón, en el sentido de gente que es considerada marrón por su participación personal y familiar en los patrones de inmigración de sur a norte. Pienso también en la gente que es marrón debido al uso que hace de determinados acentos y orientaciones lingüísticas que transmiten cierta diferencia. Pienso en una marronidad que surge como resultado de los modos en que las coordenadas espaciales de una persona se convierten en materia de disputa y los modos en que su derecho a la residencia se ve puesto en cuestión por aquellos que ejercen falsos reclamos de nacimiento. También, pienso en una marronidad que guarda relación con un conjunto de costumbres y estilos de vida cotidianos connotados con un cierto sentido de ilegitimidad. Lo marrón indica una cierta vulnerabilidad ante la violencia ejercida por la propiedad, el mundo financiero y los mecanismos de dominación global del capital<sup>25</sup>.

A la vez, lo marrón –más allá de las identidades impuestas como “hispano” o “latino”– expresa un “afecto compartido de indignación, capaz de orientar el pensamiento y el análisis hacia la constitución de una comunalidad autoconsciente y potencialmente insurreccional”<sup>26</sup>. Lo marrón encarna así la potencia de una comunidad-en-la-diferencia surgida de la violencia ejercida desde fuera. Pero también manifiesta la potencia de una comunidad del ser-así: “no sólo como una forma de indignación compartida, sino también como un proceso que, frente a la herida común, se abre a otros modos de pensar e

<sup>23</sup> En este punto los conceptos se complican. La noción de “ontología” se usa con demasiada frecuencia y poco cuidado por la exégesis académica – y también por el propio Muñoz –. Posee toda la carga semántica de la esencia – de la descripción de las cosas tal y como son –, pero creo que por eso mismo es importante recordar a cada paso el giro heideggeriano que hace de la ontología una ontología hermenéutica, y, en esa misma medida, inseparable de la política en un sentido extenso. Que las vidas marrones sean ontológicamente resto refiere precisamente al lugar que la hermenéutica social – organizada por las prácticas, los afectos, las narrativas y por supuesto los dispositivos institucionales que organizan recursos, memoria y espacios – concede a esas vidas marrones, una hermenéutica que no es indiferente a esas propias vidas. Las vidas marrones se saben marrones, se viven marrones, y, como tal, tienen conciencia del “problema” que constituyen, de su estatuto de resto a gobernar (incluso cuando se gobiernan mediante la exclusión que incluye y expone a poder que tematiza Agamben). Del mismo modo que ninguna vida es nuda vida, pero los mirantes expuestos a los dispositivos humanitarios saben que son reconocidos como nuda vida y que han de performar esa nuda vida para acceder a las migajas asistenciales del humanitarismo, las vidas marrones viven su diferencia. Es así que Muñoz puede afirmar simultáneamente que las cosas son marrones por ley y que las cosas son ontológicamente marrones: lo primero refiere a la imposible indiferencia a la marronidad como otredad a la que se somete a los cuerpos marrones y sus formas de vida; lo segundo refiere a la naturalidad del exceso que ha de servir de ejemplo de una vida mejor. Sobre la operatividad hermenéutica y política de una ficción como la de la nuda vida en la gestión migratoria, véase por ejemplo: Didier Fassin, «Gobernar por los cuerpos. Políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes.», *Revista Educação* 56, n.º 2 (2005): 201-26; Didier Fassin, *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente* (Prometeo Libros, 2016); Luis Periáñez Llorente, «La ficción de la nuda vida: polémicas en la recepción del aparato categorial agambeniano en el estudio del humanitarismo neoliberal», *Theory Now. Journal of Literature, Critique and Thought* 6, n.º 2 (2023): 126-46.

<sup>24</sup> Muñoz, *El sentido de lo marrón. Performance y experiencia racializada del mundo*, 221.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 28

imaginar<sup>27</sup>. Se trata de una imaginación nacida del exceso mismo de la subjetividad, de su imperfección y de su escisión constitutiva. En este punto, el común marrón se enlaza con la esperanza que, según Muñoz, define lo queer: una esperanza entendida tanto como afecto cuanto como método, tomada de Bloch, aunque en última instancia remitiendo a la noción agambeniana de potencialidad.

Y, de modo recíproco, lo queer –que debe entenderse ante todo como una hermenéutica de la esperanza o un utopismo crítico, pues “lo queer está siempre en el horizonte”<sup>28</sup> – constituye, por supuesto, una forma de colectividad: una colectividad del deseo, pero también una comunidad de afectos indignados. Se trata de una colectividad que asume el daño sufrido como parte constitutiva de su forma-de-vida. Comunidad-en-la-diferencia siempre por venir: así concibe Muñoz el “nosotrxs” del manifiesto del grupo *Third World Gay Revolution*, el cual “no expresa una lógica meramente identitaria, sino que apela a una lógica de la futuridad”, un horizonte utópico “en el que múltiples formas de pertenencia en la diferencia cumplen con la pertenencia a la colectividad”<sup>29</sup>.

En la lectura de José Esteban Muñoz, el diagnóstico de Agamben sobre la vida desnuda no agota la posibilidad de pensar la existencia contemporánea. Al contrario, abre un campo donde el pensamiento puede desplazarse desde la ontología de la desposesión hacia una estética de la exposición. En *Cruising Utopia* y *The Sense of Brown*, la exposición del cuerpo queer o marrón –su estar siempre visible, siempre vigilado, siempre “fuera de lugar”– deja de ser signo de vulnerabilidad para convertirse en el punto de partida de una *política del aparecer*. Lo que Agamben describe como abandono, Muñoz lo enmarca como presencia: la vida que sobrevive a la ley no solo resiste, sino que *aparece*, se muestra, performa su potencia.

Esta inversión es posible porque, para Muñoz, la estética no es un dominio separado de la política, sino el espacio donde la vida común se da a ver. La exposición del cuerpo, la voz o el gesto no son simples efectos de poder, sino modos de reclamar existencia. Si la ficción soberana que Agamben describe trata de identificar cuerpo desnudo y residuo, el cuerpo queer se afirma como superficie de inscripción del deseo. Es un cuerpo que no busca ocultarse, sino que hace de su aparición una forma de crítica. En esa exposición, el afecto juega un papel decisivo: no como emoción privada, sino como energía pública que circula, se comparte y funda comunidad.

La performance –ese eje central en el pensamiento de Muñoz– encarna precisamente esta dimensión política del aparecer. En el acto performativo, los cuerpos desposeídos se reapropian de su visibilidad, reinventan los códigos afectivos de la ciudadanía y producen escenas donde lo excluido se vuelve inteligible. Muñoz señala y teoriza las expresiones estéticas de aquello que Agamben buscaba al conceptualizar “vidas inseparables de su forma”: vidas que se dan forma sin pasar por el filtro de la normatividad, vidas que se desbordan desde sí

mismas. La performance, el arte callejero, la danza, la fiesta, incluso el gesto cotidiano, se revelan como modos de vida que transforman la exposición en potencia creadora.

El concepto de *política del afecto* es especialmente sugerente aquí. En este contexto, conviene atender con cuidado al adjetivo *político*, entendido no como una mera alusión institucional, sino como aquello que remite a las relaciones de poder y a su posible transformación. Desde esta perspectiva, propongo comprender la *política del afecto* como un concepto que busca expresar, de manera simultánea, dos dimensiones complementarias: por un lado, el potencial configurador de mundo inherente a las performances afectivas; por otro, la posibilidad de intensificar dicho potencial mediante una conciencia reflexiva de su propio ejercicio. En este sentido, toda performance afectiva es política en la medida en que activa su iterabilidad, esto es, en cuanto posibilita su repetición; pero también lo es en tanto contribuye a instituir un mundo en el que esa misma performance deviene legítima.

En esta línea, toda *performance afectiva antinormativa* es política en la medida en que contribuye a configurar un mundo en el que, como diría Spinoza, nuestros cuerpos adquieren una mayor potencia: más acciones y más asociaciones, más vínculos que se tornan posibles tanto en un sentido material como en un sentido jurídico. Toda performance afectiva antinormativa es, además, esencialmente creativa y no destructiva, también en un sentido propiamente spinoziano. Al mismo tiempo, puede pensarse una *política del afecto* allí donde la performance afectiva es reapropiada de forma reflexiva por los sujetos que la buscan y la experimentan en virtud de su potencial emancipador, de su capacidad antinormativa. Este disfrute redoblado – este disfrute recursivo o *metadisfrute*– intensifica la potencia política del propio afecto, pues implica una conciencia del goce que se ejerce y, con ello, una ampliación de la capacidad de actuar y de vincularse.

Conviene recordar, en este punto, que –aunque Muñoz alude en varias ocasiones a Spinoza sin desarrollar en profundidad su referencia– su planteamiento parece conservar una intuición cercana a la *Ética demostrada según el orden geométrico*. La imaginación en acto del potencial utópico de nuestras performances afectivas nos vincula a una alegría de carácter meta, una alegría que retroalimenta la propia performance y refuerza su potencia política. En el sentido spinoziano, un afecto alegre no es sino la expresión de un tránsito hacia una potencia mayor. Este fenómeno –la conciencia e implementación reflexiva del potencial político de los actos afectivos– encuentra en el ámbito del arte su lugar privilegiado. Es en las *performances*, que constituyen el principal objeto de estudio de Muñoz, donde tal dinámica se hace más visible; aunque, por supuesto, también puede manifestarse en la poesía, la pintura, la narrativa o en cualquier otra práctica artística.

En la obra de José Esteban Muñoz, la *performance* constituye un fenómeno complejo, ambiguo o, más precisamente, polivalente. Es, al mismo tiempo, objeto de estudio y medio político. Por una parte, remite al ámbito del arte, con su propio contexto institucional y con las técnicas de análisis que este requiere; por otra, se extiende al terreno de lo

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Muñoz, *Utopía queer*, 45.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 59 y 61.

cotidiano, a las prácticas corporales que configuran nuestra presencia en el mundo. La *performance* puede adoptar formas altamente reflexivas, nutridas por la tradición artística –por el teatro, la danza o las instituciones que las sostienen–, pero también comprende aquellos usos del cuerpo que, aun siendo irreflexivos, poseen un potencial configurador de mundo. A dicho potencial hemos convenido en llamar *performatividad*, aunque no se trata de una realidad ajena a nuestra tradición filosófica. Más allá de Judith Butler, puede rastrearse su formulación en el corazón mismo de la analítica de la existencia heideggeriana o en la filosofía marxiana, allí donde el pensamiento ya no se limita a interpretar el mundo, sino que se orienta a transformarlo. El propio Muñoz recurre, en cierto punto, a la lectura que Cedric Robinson hace de Marx para reivindicar una política radical de inspiración marxista que dé un paso atrás respecto al cientificismo y dos hacia adelante en términos de intensificación artística y afectiva de lo social<sup>30</sup>. Con ello, su postura no se aleja demasiado de la de Walter Benjamin<sup>31</sup>.

El arte *queer* constituye entonces, para José Esteban Muñoz, el espacio privilegiado desde el cual rastrear una performatividad utópica capaz de tornar inapropiable no sólo el cuerpo y el espacio, sino también el tiempo. El tiempo naturalizado del progreso, del capital y de la lógica reproductiva heterosexual –ese tiempo profundamente normativo– se ve descentrado por el tiempo del deseo, que actúa en el presente como horizonte y apertura hacia su propia potencia. En este contexto, el énfasis en lo performativo resulta decisivo: la performatividad *queer* atraviesa el presente mediante “un ‘hacer’ que

es un devenir”<sup>32</sup>. Se manifiesta así una forma-de-vida que desborda el marco de la historiografía. Las *performances* minoritarias –entendidas tanto como prácticas teatrales cuanto como acciones cotidianas de sujetos degradados por los diversos dispositivos de la esfera pública mayoritaria– son concebidas por Muñoz como “puestos de avanzada de un futuro *queer* realmente existente en el presente”<sup>33</sup>. Constituyen, así, experiencias-imagen de un porvenir utópico que no abandona el presente, sino que lo confronta en su hegemonía.

Agamben proporciona aún a Muñoz una herramienta adicional para pensar la complejidad del vínculo performativo y utópico con el presente. En su análisis de *The Toilet* (1964), de Imamu Amiri Baraka, Muñoz examina cómo la elaboración artística de un pasado *queer* marcado por la violencia y la tragedia “cuando se lo contempla a través de la lente de la utopía *queer*, se convierte en una fuente de interrogación crítica de un tiempo hetero-lineal y problemático”<sup>34</sup>. En este contexto, la tematización agambeniana del gesto ofrece a Muñoz la matriz crítica que su lectura requiere. Los protagonistas adolescentes de la obra, Ray y Karolis –amantes y, a la vez, rivales en una pelea que debía confirmar o negar su relación ante el grupo de amigos de Ray–, acaban enfrentados en una violencia tan inútil como reveladora: la relación homosexual se confirma, pero Ray, humillado, pierde el liderazgo del grupo. En la escena final, Karolis aparece en el centro del baño, tendido, solo y herido. La situación se resuelve a través de una secuencia de gestos:

Luego de un minuto, Karolis mueve la mano. Después mueve la cabeza e intenta levantar la mirada. Flexiona las piernas debajo del torso y eleva la cabeza del suelo. Finalmente logra sostenerse con las manos y las rodillas. Gatea hasta uno de los inodoros, se apoya para levantarse, luego se cae hacia atrás pesada e incómodamente. En este momento, alguien empuja levemente la puerta, luego se abre por completo y entra Fouts [Ray]. Observa el cuerpo de Karolis un segundo, mira hacia atrás, luego corre y se arrodilla junto al cuerpo, llorando y sosteniéndole la cabeza junto a su pecho<sup>35</sup>.

Sin dejar de reconocer la violencia brutal a la que ambos personajes se han sometido –tanto externamente como entre sí–, la ternura gestual de los compases finales de la obra “narra una historia que sugiere cierta futuridad, una potencialidad relacional a la que vale la pena aferrarse. Abatidos y heridos, desgarrados por impulsos internos y externos de violencia homofóbica, los amantes combatientes alcanzan un instante de reconocimiento dañado que nos recuerda que este momento histórico, el de una juventud atravesada por el dolor, no agota lo posible, que, de hecho, algo falta”<sup>36</sup>. Es precisamente el lenguaje del gesto el que porta el potencial utópico de la escena. Muñoz recurre aquí a Agamben, quien afirma

<sup>30</sup> Muñoz, *Utopía queer*, 165-166.

<sup>31</sup> Antes de adentrarnos en la relación con Benjamin, conviene precisar que, en Muñoz, la esfera del arte y de la *performance* no se concibe como un ámbito separado de la acción humana ordinaria, sino como una intensificación reflexiva de esta. En tal sentido, sus conclusiones acerca de las *performances* difieren de las prácticas de la vida cotidiana únicamente en grado, pero no en esencia. En este punto, no nos encontramos demasiado lejos de Walter Benjamin; de hecho, Muñoz rara vez lo está. Su reivindicación del lugar del arte en el centro mismo de la vida humana es, en sentido estricto, benjaminiano, aunque en un sentido muy distinto del que proponen las versiones estetizadas o edulcoradas de esa idea. No se trata de celebrar el arte como un espacio de realización personal o evasión, sino de afirmar que no podemos pensar el arte y la realidad social como esferas separadas: las relaciones de producción, la violencia estructural y las formas de opresión atraviesan también las prácticas artísticas. Benjamin es particularmente claro al respecto en *El autor como productor*, texto en el que, al reflexionar sobre la labor del novelista –aunque su argumento es extensible a cualquier forma artística–, sostiene que no basta con que el artista tome conciencia de la violencia estructural o la denuncie. Tal gesto, aunque valioso, resulta insuficiente. El artista debe comprender su posición en el núcleo de los procesos de producción y asumir que su obra, en tanto que producto, participa de las mismas condiciones materiales: sus técnicas, sus ritmos, sus modos de distribución y de recepción son, en sí mismos, profundamente políticos. Conviene recordar que *El autor como productor* fue concebido como una conferencia para el Instituto para el Estudio del Fascismo, y que su trasfondo coincide con uno de los argumentos centrales de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*: el artista que se piensa a sí mismo como genio aislado, ajeno a las relaciones de producción que determinan su práctica, acaba por situarse –aunque no lo advierta– en afinidad con el fascismo y con el capitalismo. En este sentido, Muñoz puede considerarse abiertamente benjaminiano.

<sup>32</sup> Muñoz, *Utopía queer*, 71.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 118.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 160.

<sup>35</sup> Citado en *Ibid.*, 171

<sup>36</sup> *Ibid.*, 171.

que “la característica del gesto es que por medio de él no se produce ni se actúa, sino que se asume y se soporta”. El gesto, comprendido en este sentido, interrumpe la linealidad normativa del tiempo y dota al presente de futuridad. Como dirá más adelante el propio Muñoz, “el gesto es utópico en cuanto resiste el presente tautológico y teleológico. El gesto es un suplemento cultural que, en su carácter incompleto, promete otro tiempo y otro lugar”<sup>37</sup>.

Expropiado e inapropiable, el tiempo que encarna la imagen de los amantes corresponde al tiempo de una comunidad por venir: una comunidad en la que un *hábito gramatical queer*, más allá de la lógica identitaria del capitalismo, haga posible la germinación y el florecimiento de nuevas formas-de-vida<sup>38</sup>.

## 5. Hermenéutica del resto y esperanza

En continuidad con esta dimensión performativa del deseo y su capacidad para reconfigurar el tiempo, José Esteban Muñoz atiende en su obra a la forma en que la temporalidad queer y marrón afecta a la práctica de la memoria. Si las *performances* minoritarias encarnan un futuro posible en el presente, la memoria y la historiografía constituyen, para Muñoz, los modos de lectura y reinscripción de ese porvenir en el pasado. Su propuesta se orienta así hacia una hermenéutica que no busca restituir una historia lineal de los sujetos queer, sino atender a los restos, a los fragmentos y a los gestos que sobreviven en los márgenes de la narración oficial. La memoria se convierte, en este sentido, en una práctica performativa que desestabiliza el tiempo normativo de la historiografía, haciendo del residuo el lugar desde el cual se vislumbra lo utópico.

Las nociones de resto y residuo adquieren, en este contexto, una función hermenéutica. De nuevo, el grueso de los análisis sobre la práctica de la memoria se desarrollan en solo una de estas obras – en este caso en la conceptualización de una hermenéutica queer – pero de nuevo cabe extraer de su tematización elementos de interés para toda práctica de la memoria desde los márgenes. En ambos casos, el reto es aprender a leer los signos de la persistencia en las huellas efímeras de las formas de vida: los gestos, las afecciones, los modos de estar juntos que no dejan rastro en la historia oficial, pero que sostienen la vida común. Como en Benjamin, el resto no es un residuo pasivo, sino una chispa que interrumpe el curso del tiempo. Cada acto de aparecer marrón o queer –una canción, una mirada, una reunión, una fiesta– constituye una irrupción mesiánica: un instante en que el mundo se abre a otra posibilidad de sí que ha de encontrar herramientas, tiempos y espacios para su recepción productiva. De lo que se trata – y en esto Muñoz es abiertamente benjaminiano – es de enervar el cuerpo político de la sociedad, de excitarlo tanto con la conciencia fulminante de lo arrebatado, de la violencia que sufrimos y que nunca nadie debió sufrir, como con la experiencia vívida de la posibilidad de un mundo distinto. Muñoz propone una hermenéutica del residuo, un trabajo para con la memoria histórica que no quiere solo recuperar los grandes hitos de la historia de la lucha por nuestros

derechos, sino también y ante todo dar testimonio de aquello que de utópico hay en nuestras formas de vida<sup>39</sup>.

Dos de las *Tesis sobre la filosofía de la historia* de Walter Benjamin condensan con especial claridad la posición que José Esteban Muñoz adopta frente a la memoria y la temporalidad. La quinta tesis, que advierte que el pasado corre el riesgo de perderse –de volverse irre recuperable– cada vez que el presente no logra reconocerse en él. También la sexta, que señala que existe para el pasado una amenaza aún más grave que la del olvido: la de “prestarse a ser instrumento de la clase dominante”<sup>40</sup>. Muñoz reivindica, en este contexto, las *formas-de-vida* que escapan a los procesos de asimilación de la cultura oficial: aquellas prácticas que la norma social margina o reprime –el sexo público, el consumo de drogas, lo obsceno, lo excesivo– y que, sin embargo, encarnan una potencia crítica y creativa. Lo que emerge de sus análisis es, en este sentido, una *contramemoria del deseo*: una lectura del pasado y del presente que se articula desde los márgenes de la experiencia y desde los cuerpos que la historia ha intentado borrar:

La evidencia de lo efímero rara vez es obvia, porque es necesario sostenerla bajo las luces rigurosas de la visibilidad mainstream y la potencial tiranía de los hechos. (...) Los rastros efímeros son los restos que están muchas veces insertos en actos queer, tanto en las

<sup>39</sup> Esta es la comprensión del concepto benjaminiano de imagen dialéctica de Susan Buck-Morss: “pro-visiones necesarias para una práctica social radical” (Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada*, 136). Si bien el desarrollo argumental de este artículo – guiado por la obra de José Esteban Muñoz y Giorgio Agamben, ambos tan benjaminianos como heideggerianos – puede acercar las concepciones del tiempo histórico de Walter Benjamin y Martin Heidegger, es importante señalar que Benjamin se piensa a sí mismo en una disputa directa con Heidegger, desde posiciones contrapuestas, por la comprensión de la historicidad del ser humano. Así por ejemplo, en los materiales para el proyecto de los Pasajes, Benjamin consigna: “Lo que en verdad distingue a las imágenes de las “esencias” de la fenomenología es su índice histórico. (Heidegger por su parte intenta en vano salvar la Historia para la fenomenología pero operando ahí de un modo abstracto, por mediación de la ‘historicidad’”; incluso llega a expresar su rivalidad en una carta a Scholem como una necesidad de “destruir a Heidegger” (citado en Buck-Morss, 54). Ahora bien, también encontramos momentos en los que Benjamin expresa, si no una cercanía, sí la posible productividad teórico-política fruto del contacto entre ambas “teorías de la conciencia de la historia”: “[...] una teoría de la conciencia de la historia. Es aquí donde encontraré a Heidegger en mi camino, y espero que surja una chispa del shock que conecte nuestras dos diferentes maneras de considerar la historia” (Carta a Scholem del 20 de enero de 1930).

<sup>40</sup> “Articular históricamente lo pasado no significa “conocerlo como verdaderamente ha sido”. Consiste, más bien, en adueñarse de un recuerdo tal y como brilla en el instante de un peligro. Al materialismo histórico le incumbe fijar una imagen del pasado, imagen que se presenta sin avisar al sujeto histórico en el instante de peligro. El peligro amenaza tanto a la existencia de la tradición como a quienes la reciben. Para ella y para ellos el peligro es el mismo: prestarse a ser instrumentos de la clase dominante. En cada época hay que esforzarse por arrancar de nuevo la tradición al conformismo que pretende avasallarla. El Mesías no viene sólo como redentor; también viene como vencedor del Anticristo. El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo le es dado al historiador perfectamente convencido de que ni siquiera los muertos estarán seguros si el enemigo vence. Y ese enemigo no ha cesado de vencer”.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 274.

<sup>38</sup> García López, *Rara avis*, 197.

historias que nos contamos como en ciertos gestos físicos comunicativos, como por ejemplo la fría mirada de una seducción callejera, un apretón de manos prolongado entre personas que se acaban de conocer o el andar masculino de una mujer particularmente segura de sí misma<sup>41</sup>.

No se trata, por tanto –como recordaría Reyes Mate–, de conservar o transmitir una tradición ya dada, sino de crear una nueva<sup>42</sup>. La tarea no consiste en recuperar los elementos de continuidad, sino en reconocer aquellos que quedaron interrumpidos, los fragmentos que no llegaron hasta nosotros y que, precisamente por ello, conservan intacta su capacidad de promesa:

Para la persona queer de color, la memoria no es una cosa estática; es un espacio antinormativo en el que el yo se construye y reconstruye, y en el que es posible imaginar comunidades políticas. Si bien la memoria nunca es estática, se encuentra permanentemente ‘en construcción’ en el caso del sujeto minoritario que se ve impedido de performar la ciudadanía normativa y por ende no tiene acceso a los relatos estandarizados de la memoria cultural de la nación. La existencia de esta cultura dominante, que proyecta una historia oficial que suprime las vidas queer y las vidas de las personas de color, vuelve necesaria una contranarrativa que es exactamente lo que ofrecen las performances de memoria<sup>43</sup>.

En la lectura de Walter Benjamin, la historia no avanza hacia la redención, sino que acumula ruinas. El *Angelus Novus* –figura paradigmática de su *Tesis sobre la historia*– contempla el pasado como una catástrofe continua que el progreso empuja hacia adelante. Cada generación, dice Benjamin, está investida de un poder mesiánico: la capacidad de redimir no el futuro, sino el pasado que persiste en los vencidos. Esa interrupción del tiempo homogéneo –el *Jetztzeit* o “tiempo-ahora”– introduce una lógica diferente de la historia: una temporalidad discontinua, donde los instantes de peligro abren la posibilidad de una redención profana.

José Esteban Muñoz retoma esta concepción para pensar la política afectiva del porvenir. En *Cruising Utopia*, la utopía no es una promesa futura ni un proyecto político en sentido programático, sino una *estructura afectiva*: la energía que impulsa a imaginar otro mundo desde el presente. “El entonces y

el allí”, escribe, están ya contenidos en “el aquí y el ahora”. En otras palabras, el porvenir se anuncia en los gestos, deseos y performances que interrumpen el tiempo lineal de la norma. Si en Benjamin la redención irrumpe como relámpago, en Muñoz ese relámpago se traduce en un afecto: la *esperanza*. Pero la esperanza no es, en su lectura, ingenuidad o consuelo, sino una disposición ética y estética frente al tiempo. Frente a la melancolía crítica que domina buena parte del pensamiento contemporáneo –de Adorno a Agamben–, Muñoz propone una esperanza militante, inseparable del deseo. Donde el pensamiento occidental ha privilegiado la negatividad como signo de lucidez, la teoría queer de Muñoz recupera la potencia del anhelo como fuerza histórica. La utopía se convierte así en una forma de percepción, una “hermenéutica del no-aún” que permite leer en los restos del presente los indicios de otra vida posible.

Muñoz quiere analizar un tiempo complejo – la utopía – y un *habitus* de acceso – lo queer<sup>44</sup> – como un horizonte y un “modo estructurante e inteligente de desear que nos permite ver y sentir más allá del atolladero del presente”<sup>45</sup>. Lo queer, dirá citando a Agamben, “aún no está aquí, es una potencialidad”<sup>46</sup>, y sin embargo es una potencialidad que interpela al imaginar y al sentir, que se ejecuta en ciertas formas de vida y de arte, que se performa, y se muestra y que estimula el deseo de un tiempo otro que podemos, por momentos, sentir:

La futuridad queer no minimiza el deseo. De hecho, es toda sobre el deseo, deseo tanto de semiabstracciones mayores, como un mundo mejor o más libre, como, más inmediatamente, de mejores relaciones en lo social que incluyan mejor sexo y más placer<sup>47</sup>.

<sup>41</sup> Muñoz, *Utopía queer*, opus cit., 134.

<sup>42</sup> “Más que la transmisión de una tradición lo que le interesa es crear otra nueva. Por eso su problema no es dar con los elementos de continuidad, sino con los que han quedado interrumpidos, los que nunca llegaron hasta nosotros. Ese pasado sin continuidad entra en conflicto con el horizonte interpretativo del historiador habitual. Entre ese pasado y este presente no hay continuidad, no se da progreso, sino todo lo más una cita secreta o, como aquí dice, una «débil fuerza mesiánica», esto es, una responsabilidad de las generaciones actuales respecto a las pasadas; un derecho de las generaciones pasadas sobre la presente para que se haga cargo de sus demandas” (Mate, *Medianoche en la historia*, 77).

<sup>43</sup> Muñoz, *El sentido de lo marrón. Performance y experiencia racializada del mundo*, 126-27.

<sup>44</sup> Pensar lo *queer* como horizonte –como propone José Esteban Muñoz– implica desplazar su definición desde la identidad sexual hacia la direccionalidad temporal: no se trata tanto de una orientación sexual cuanto de una orientación del deseo hacia lo posible. Lo queer se caracteriza por un *utopismo antinormativo* que se asienta en un uso de los cuerpos y en una práctica afectiva del mundo. Así, ciertas vidas homosexuales pueden no ser *queer* en sentido conceptual si su horizonte es la asimilación a la norma, mientras que otras formas de vida –no necesariamente sexuales– lo son por su impulso emancipador. En palabras de Muñoz, “lo queer es más que una sexualidad... es este gran rechazo de un principio de actuación que nos permite a los humanos sentir y conocernos” Muñoz, *Utopía queer*, 235.

<sup>45</sup> Muñoz, *Utopía queer*, opus cit., 29.

<sup>46</sup> Muñoz, opus cit., 63.

<sup>47</sup> Muñoz, opus cit., 77. También Ira Hybris: “el potencial transformador de quienes no encajan en las categorías de ‘hombre de verdad’ o ‘mujer de verdad’ no es otro que el de revelar que nadie encaja realmente en dichas categorías disciplinares, hacer ver las suturas y costuras en todas las personas” Hybris, *Mutantes y divinas. Elementos de crítica transgénero*, opus cit., 45. Walter Benjamin puede leerse como un precursor de la *futuridad queer* de Muñoz en su recepción del surrealismo, donde identifica en la embriaguez (*Rausch*) una fuerza revolucionaria. Benjamin defiende la necesidad de “recuperar las energías de la embriaguez para la revolución”: una disposición corporal y afectiva que desarma la racionalidad burguesa y abre la percepción a lo posible. Este impulso dionisiaco del deseo –entendido como exceso de vida y potencia colectiva– anticipa el modo en que Muñoz concibe el deseo como motor de transformación histórica. Para un análisis del carácter político de la recepción benjaminiana del surrealismo, cf. García, L., «Una política de las imágenes: Walter Benjamin, organizador del pesimismo», *Escritura e*

Esta estética del porvenir tiene también una dimensión colectiva. No se trata de la experiencia individual del visionario o del artista, sino de una sensibilidad compartida que emerge en los espacios de convivencia, en la performance, en la danza, en la comunidad afectiva. Los cuerpos queer y marrones, al aparecer juntos, encarnan una temporalidad distinta: una sincronía de lo disonante. La esperanza se vuelve práctica material –no ideal abstracto–, sostenida en los gestos que preservan la memoria de quienes que no han sido redimidos. En esta convergencia entre Benjamin y Muñoz, la historia se redefine como *archivo afectivo*. El pasado no se conserva en los monumentos ni en los documentos, sino en las huellas corporales, los tonos, las formas de cuidado. Cada acto de presencia queer, cada irrupción marrón, es un instante de *Jetztzeit*: una fisura donde el tiempo se abre. Así, la estética del porvenir no apunta hacia un horizonte lejano, sino hacia el espesor del presente como campo de posibilidad. La esperanza, más que una emoción, es un modo deseante de leer el pasado y el futuro: la capacidad de percibir en lo que persiste los signos de un mundo por venir.

De nuevo aquí, como ocurría con el exceso afectivo de los cuerpos queer y marrones, el potencial político de esta práctica de la memoria tiene un fundamento ontológico. No se trata de que el tiempo opere linealmente para los sujetos normativos y hegemónicos y discontinuado para los sujetos marginales. El tiempo histórico es siempre heterocrónico, complejo, intrazable en un *continuum* ordenado y estable: está lleno de latencias y supervivencias, y si cabe pensar un vínculo causal estricto entre cada instante del pasado y cada manifestación de efectos en el presente, su ramificación es tan compleja que no sirve a la comprensión de la experiencia del tiempo histórico. El tiempo histórico parece siempre desbordando el principio narrativo y causal del historicismo: la narración a la que el sujeto hegemónico tiene acceso como protagonista es una ficción, un dispositivo de memoria eficaz pero violento en su ceguera a su propia constitución ficcional. El dispositivo narrativo hegemónico no admite otro, no admite su carácter ficcional, parcial, imperfecto. La historia de los historiadores es al tiempo histórico lo que un mapa colonial muy burdo es a la realidad de un suelo cohabitado divisible infinitamente en estratos, cada uno poblado de millones de sensores – biológicos e inorgánicos – que reciben la marca del uso y la repiten interpretada, disponible para nuevos sensores en nuevos estratos. El tiempo histórico, que muy limitadamente tratamos de reducir al tiempo humano, expresa la vida fantasmal de afectos, conductas, formas de expresión, significantes, ideas complejas, anhelos – todo aquello que un precursor directo de la filosofía benjaminiana como es Aby Warburg condensó en la noción de *Nachleben*<sup>48</sup> –. Es así que, en

Walter Benjamin, nociones como memoria e inconsciente colectivo ganan una densidad ontológico-hermenéutica. El recuerdo como experiencia colectiva, expresión de – y participación en – el tiempo histórico ya no se concibe como un acto unilateral en el que el sujeto se dirige al pasado:

No basta la actitud del trapero, ni la mirada educada en descubrir historias vividas tras las ruinas y calaveras. Hace falta también que el pasado se haga presente. Es decir, hay que evitar la idea de que la nueva comprensión del pasado se produce porque éste arroja una luz inédita sobre el presente o, viceversa, éste sobre el pasado. Es el encuentro entre un sujeto necesitante y un pasado solicitante. Tras la imagen dialéctica hay una teoría del conocimiento que consta de un sujeto –que se sabe no-sujeto y que por eso busca su subjetividad no en referencia a grandes ideales sino a grandes pérdidas, como el trapero– y de un objeto que no está ahí inerte, aunque parezca historia natural, sino que, como las ruinas y las calaveras, es la expresión de un proyecto frustrado que clama justicia<sup>49</sup>.

La memoria es el nombre que recibe ese instante en que nuestros sensores – individuales y colectivos – captan el eco de las señales repetidas y reinterpretadas del pasado, las asumen, (re)interpretan, (re)elaboran y las vuelven a poner en circulación. Estos sensores pueden estar más o menos afinados, más o menos acordes a esa realidad anacrónica o heterocrónica a la que acceden y en la que participan, pero nunca darán con algo así como un original ni producirán algo así como un relato completo: en lo histórico y lo afectivo no hay original, y todo producto de ese contacto es, felizmente, ficción<sup>50</sup>.

---

esta herencia en su ensayo *Ninfas* (Pre-Textos, 2010), donde interpreta dichas figuras –intermedias entre vida y muerte, pasado y presente– como emblemas de una temporalidad anacrónica. En ellas, el tiempo histórico aparece no como sucesión lineal, sino como persistencia espectral de la forma de vida, un “tiempo cargado de tensiones” donde los gestos antiguos retornan en el presente como potencias aún activas, y en el que ninguna de estas manifestaciones concretas puede ser considerada original.

<sup>49</sup> Mate, *Medianoche en la historia*, 112. Asimismo, Muñoz: “La memoria está siempre construida y, lo que es más importante, es siempre política” *El sentido de lo marrón. Performance y experiencia racializada del mundo*, 85.

<sup>50</sup> “El recurso a lo ya-no-consciente no es un recurso al análisis histórico normativo. De hecho, es importante complicar la historia queer y entenderla como algo más que el defectuoso proceso de ofrecer pruebas. Los protocolos de pruebas muchas veces no logran promulgar una investigación hermenéutica real, y en su lugar optan por reestablecer lo que ya se sabe desde antes. Así, las prácticas de producción de conocimiento que se limitan a elegir de manera selectiva el pasado, si bien posan de proyecto positivista o de recuperación de conocimientos empíricos, muchas veces anulan la imaginación política” (71). La memoria, en esta perspectiva ontológico-hermenéutica y materialista, no es indiferente a los modos de (re)elaboración y (re)valorización del pasado, los procesos de patrimonialización y de institucionalización, entre los cuales las distintas ramas históricas, con su trabajo lento y pausado en el archivo, desde y en el interior de los documentos, constituyen un actor principal, si bien, como enfatiza la reflexión warburgiana en torno al *Nachleben*, a la supervivencia, a menudo la memoria se construye en los márgenes de la historia, en la mimesis espectral de los gestos.

---

*Imagen 11*, n.º 0 (27 de noviembre de 2015): 111-33, y sobre surrealismo y teoría del arte en Benjamin, Ibarlucía, R., *Belleza sin aura: surrealismo y teoría del arte en Walter Benjamin*, Historia del arte argentino y latinoamericano, Buenos Aires, Argentina, Miño y Dávila editores, 2020.

<sup>48</sup> Aby Warburg consignó en su *Atlas Mnemosyne* (1924-1929), (Akal, 2010), el proyecto de una arqueología visual del tiempo histórico: una constelación de imágenes donde las *Pathosformeln* manifiestan la supervivencia (*Nachleben*) de gestos y afectos a través de los siglos. Giorgio Agamben retoma

Cuando Muñoz llama a volver queer la temporalidad y la epistemología<sup>51</sup>, llama de algún modo a generar herramientas y una conciencia del tiempo histórico más realista, sensible al carácter hermenéutico, en un sentido heideggeriano, de la temporalidad: “[e]s importante acudir al pasado, animarlo, entendiendo que el pasado tiene una naturaleza performativa, lo que implica que, en lugar de ser estático y fijo, el pasado hace cosas”<sup>52</sup>.

## Conclusión

La lectura conjunta de Heidegger, Agamben y José Esteban Muñoz permite comprender cómo la ontología del ser-con, la figura de la *vida desnuda* y la estética del resto se rearticulan en una filosofía del aparecer común, donde la comunidad deja de ser proyecto normativo para devenir práctica afectiva. En Muñoz, el pensamiento se desplaza de la impropiedad heideggeriana a la potencia del desborde, de la nuda vida a la vida que insiste, del residuo a la esperanza. Esta transformación supone un giro epistemológico y estético: el paso de una ontología de la escasez a una ontología de la abundancia, donde el exceso, la mezcla y la exposición constituyen formas de vida.

La temporalidad queer, en este sentido, es *contrapuntística*: combina la supervivencia y la anticipación, el duelo y la esperanza, la herida y el deseo. No se deja reducir ni a la nostalgia ni al optimismo. Se trata de una temporalidad afectiva, que sostiene en tensión la pérdida y la posibilidad, y que rehúye toda clausura. Su ritmo no es lineal ni teleológico, sino discontinuo y coral: un tiempo del *pese a todo*, donde el pasado persiste como eco en el presente y el futuro se anuncia en los gestos menores de la vida cotidiana. En lugar de la historia progresiva de los vencedores, la temporalidad queer nos invita a pensar la historia como resonancia, como persistencia de los cuerpos y de los afectos que no han sido del todo destruidos.

Si la modernidad ha construido su relato sobre la invisibilización de ciertas vidas –las que no encajan en la lógica de la productividad o de la pureza–, la temporalidad queer produce otro tipo de continuidad: la que se transmite por contagio afectivo. Es una continuidad que no depende de la memoria monumental, sino de la vibración de los cuerpos, del gesto compartido, del deseo que sobrevive en medio del daño. El tiempo queer y marrón se manifiesta así como una forma de comunalidad no fundacional, una cohabitación que se construye en la mezcla, en el exceso y en la herida. En esa comunalidad, la estética se confunde con la política: la exposición, el gesto, la performance son los medios por los cuales la vida se hace legible y se afirma en su potencia.

Podría decirse que el pensamiento de Muñoz encarna, en el plano teórico y afectivo, lo que Didi-Huberman llama el *tiempo del deseo*. Desde la teoría –y también desde el arte– corremos siempre el riesgo de caer en alguno de los dos extremos que él describe: la desesperación o la manía. Así:

Las desesperaciones establecidas –escribe Didi-Huberman–, aquellas desesperaciones que no se contentan con sufrir, sino que buscan el beneficio social consistente en autorizarse por sí mismas, no afirman nada, o, más bien, afirman la nada en la frustración completa y la acritud de la derrota, de la sumisión y la renuncia<sup>53</sup>.

Frente a esta clausura, el exceso doctrinal tampoco ofrece salida: “Las doctrinas establecidas, aquellas que buscan enrolarnos y devenir autoritarias, se exaltan en el otro sentido y afirman el todo de la verdad absoluta, del goce infinito o de la totalidad realizada.” Ambas, concluye Didi-Huberman, “son el resultado de un deseo agotado. Nuestros deseos se agotan cuando nos detestamos o tenemos miedo de dejar el tiempo abierto, el tiempo irresuelto que caracteriza precisamente al deseo. El tiempo del deseo no es ni nada ni todo: es el tiempo del *pese a todo*.”<sup>54</sup> Este *pese a todo* es también el núcleo de la hermenéutica de Muñoz: un tiempo que permanece abierto, donde la esperanza no cancela la herida, sino que la acompaña; donde el pensamiento y el arte continúan, obstinadamente, sosteniendo el deseo como forma de conocimiento y como política del porvenir.

## Bibliografía

- Abbott, Mathew. *The Figure of This World: Agamben and the Question of Political Ontology*. Edinburgh University Press, 2014.
- Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta: Comentario a la carta a los Romanos*. Traducido por Antonio Piñero. Trotta, 2006.
- Agamben, Giorgio. *Homo sacer: edizione integrale: 1995-2015*. Quodlibet, 2018.
- Agamben, Giorgio. *Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo*. Traducido por Antonio Gimeno Cuspinera. Pre-Textos Ensayo 430. Pre-Textos, 2000.
- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer IV, 2. El uso de los cuerpos*. Traducido por César Palma. Pre-Textos, 2018.
- Agamben, Giorgio. *La comunidad que viene*. Pre-textos, 1996.
- Agamben, Giorgio. *La potencia del pensamiento: ensayos y conferencias*. 1a. ed. Traducido por Flavia Costa y Edgardo Castro. Anagrama, 2008.
- Agamben, Giorgio. *Lo abierto: el hombre y el animal*. 1. ed. Traducido por Antonio Gimeno Cuspinera. Pre-Textos Ensayo 747. Pre-Textos, 2005.
- Agamben, Giorgio. *Medios sin fin: notas sobre la política*. Traducido por Rodrigo Molina-Zavalía. Pre-textos, 2000.
- Agamben, Giorgio. *Ninfas*. Pre-Textos, 2010.
- Benjamin, Walter. *Crítica de la violencia*. Primera en esta colección, trad. e intr. Eduardo Maura. Biblioteca Nueva, 2020.
- Benjamin, Walter. *Obras. V.1: Obra de los pasajes*. Editado por Rolf Tiedemann. Traducido por Juan Barja. Abada, 2013.
- Bloch, Ernst. *El principio esperanza / Bloch, Ernst. 1: El principio esperanza [1]: Escrito en Estados*

<sup>51</sup> Muñoz, *Utopía queer*, 223.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 73

<sup>53</sup> Georges Didi-Huberman, *Desear desobedecer. 1, Lo que nos levanta* (Abada Editores, 2020), 101.

<sup>54</sup> *Ibid.*

- Unidos entre 1938 y 1947. Revisado en 1953 y en 1959 / Edición al cuidado de Francisco Serra. Traducción de Felipe González Vicén.* Colección Estructuras y Procesos – Serie Filosofía. Trotta, 2007.
- Bourdieu, Pierre. *The Political Ontology of Martin Heidegger.* Polity Press, 2005.
- Buck-Morss, Susan. *Dialéctica de la mirada: Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes.* 1. Aufl. La balsa de la medusa 79. Visor, 1995.
- Bühler-Dietrich, Annette. «Hoffnung Als Kritik: Queere Relektüren von Ernst Bloch, José Esteban Muñoz Und Bill T. Jones». *Forum Modernes Theater* 32, n.º 1 (2021): 69-84. <https://doi.org/10.1353/fmt.2021.0006>.
- Cuevas, Rodrigo, y Xaime Martínez. *La Xorda. Nuevos cantares de chigre.* Cierva i culebra ediciones, 2023.
- Didi-Huberman, Georges. *Desear desobedecer. 1, Lo que nos levanta.* Traducido por Juan Calatrava y Alessandra Vignotto. Abada Editores, 2020.
- Doussan, Jenny. *Time, Language and Visibility in Agamben's Philosophy.* Ed. Palgrave, 2013.
- Esposito, Roberto. *Communitas: origine e destino della comunità.* Nuova ed. ampliata. Piccola biblioteca, N.S., 307. Einaudi, 2006.
- Esposito, Roberto. *Immunitas: protección y negación de la vida.* Amorrortu, 2009.
- Fassin, Didier. «Gobernar por los cuerpos. Políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes.» *Revista Educação* 56, n.º 2 (2005): 201-26.
- Fassin, Didier. *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente.* Prometeo Libros, 2016.
- Galindo Hervás, Alfonso. *Pensamiento impolítico contemporáneo: Ontología (y) política en Agamben, Badiou, Esposito y Nancy.* Sequitur, 2015.
- Galindo Hervás, Alfonso. *Política y mesianismo: Giorgio Agamben.* Biblioteca Nueva, 2005.
- García López, Daniel J. *Ínsulas extrañas. Una ontología jurídica de la vida a través de la Italian Theory (Agamben, Esposito, Rodotà y Resta).* Tirant lo blanch, 2023.
- García López, Daniel J. *La máquina Teo-Antropo-Legal: la persona en la teoría jurídica franquista.* Historia del derecho 79. Dykinson, 2020.
- García López, Daniel J. *Rara avis: una teoría queer impolítica.* Primera edición. UHF. Editorial Melusina, 2016.
- Gorostizu, Ana. *El arte sin órganos. Manifiesto de la música electrónica.* La Caja Books, 2024.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo.* 2a. ed. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Colección Estructuras y procesos. Serie Filosofía. Trotta, 2016.
- Hybris, Ira. *Mutantes y divinas. Elementos de crítica transgénero.* Kaótica Libros, 2023.
- Jesi, Furio. *Cultura de derechas.* Muchnik Editores, 1989.
- Lara, Francisco de, Ramón Rodríguez, Juan José García Norro, et al. «Ser y tiempo» de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico. Tecnos, 2015.
- Mate, Reyes. *Medianoche en la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia».* Colección Estructuras y procesos. Editorial Trotta, 2006.
- Mellino, Miguel. *Gobernar la crisis de los refugiados: soberanismo, neoliberalismo, racismo y acogida en Europa.* Traducido por Emilio Sader. Traficantes de Sueños, 2021.
- Muñoz, José Esteban. *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics.* Nachdr. Cultural Studies of the Americas 2. Univ. of Minnesota Press, 2009.
- Muñoz, José Esteban. *El sentido de lo marrón. Performance y experiencia racializada del mundo.* Caja Negra, 2023.
- Muñoz, José Esteban. *Utopía queer: el entonces y allí de la futuridad antinormativa.* Trad. Mariano López Seoane. Caja Negra Editora, 2020.
- Nancy, Jean-Luc. *La comunidad inoperante.* 1. ed. en español. Lom Ediciones : Universidad Arcis, 2000.
- Nancy, Jean-Luc. *Ser singular plural.* Traducido por Antonio Tudela Sancho. Arena Libros, 2006.
- Periáñez Llorente, Luis. «Bartleby, o el organismo enfermo: Notas críticas sobre la ontología y la prospectiva del sujeto ético de Giorgio Agamben». *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 23, n.º 1 (2020): 75-84. <https://doi.org/10.5209/rpub.63068>.
- Periáñez Llorente, Luis. «La ficción de la nuda vida: polémicas en la recepción del aparato categorial agambeneano en el estudio del humanitarismo neoliberal». *Theory Now. Journal of Literature, Critique and Thought* 6, n.º 2 (2023): 126-46.
- Periáñez Llorente, Luis. «Testimonio, ética y arte en la filosofía de Giorgio Agamben: en torno al concepto de "lo inapropiable»». *Escritura e Imagen* 16 (2020): 89-108. <https://doi.org/10.5209/esim.73027>.
- Primera, Germán Eduardo. *The Political Ontology of Giorgio Agamben: Signatures of Life and Power.* Bloomsbury Studies in Continental Philosophy. Bloomsbury Academic, 2019.
- Svirsky, Marcelo, y Simone Bignall, eds. *Agamben and Colonialism.* Critical Connections. Edinburg university press, 2012.
- Warburg, Aby. *Atlas Mnemosyne.* Editado por Martin Warnke, Claudia Brinker, y Fernando Checa Cremades. Traducido por Joaquín Chamorro Mielke. Akal, 2010.
- Wark, Mckenzie. *Raving.* Caja Negra, 2023.